University of St. Michael's College
3 1761 08051798 0

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Revue
des sciences
ecclésiastiques

1876

E

SIASTIQUES.

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

IMPRIMATUR :

Ambiani, die 31 Januarii 1876.

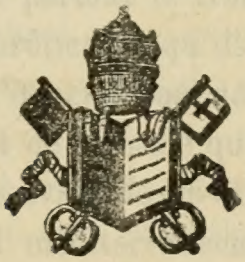
† **Ludovicus,**

Episcopus Ambianensis.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX

Ubi Petrus,  ibi Ecclesia

N° 192. — Janvier 1876.

QUATRIÈME SÉRIE. — TOME IIIe (XXXIIIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs

AMIENS
BUREAUX DE LA REVUE
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
Place Saint-Denis, 32

PARIS
LIBRAIRIE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. HENRI ALLARD
rue de l'Abbaye-St-Germain, 13

1876

SEP 1 1 1957

LES SOUVENIRS CHRÉTIENS
DU GOLFE DE LYON (1).

Le littoral de la Méditerranée semble avoir été prédestiné à saluer toutes les gloires et ses flots à porter toutes les fortunes. On les croirait associés aux destinées de la vérité divine que le peuple de Dieu devait d'abord garder pour lui, puis répandre peu à peu sur les rivages baignés par la mer intérieure, où les juifs établirent des colonies et des synagogues. Quand les apôtres de Jésus-Christ abordèrent ces plages, ils trouvèrent partout le tronc du judaïsme prêt à recevoir la greffe chrétienne qu'ils lui apportaient. Les païens eux-mêmes n'étaient pas demeurés étrangers aux saines idées de foi et de morale que contenaient les livres des juifs Cinq siècles avant Jésus-Christ, ces livres étaient lus sur tout le littoral méditerranéen. La Grèce les connut : Platon et Aristote furent souvent les commentateurs de Moïse et des Prophètes. « Qu'est-ce donc que Platon, disait un Père de l'Eglise, si ce n'est Moïse parlant grec? »

A mesure que les hommes apprirent à se jouer avec plus d'habileté de la fureur des vagues et à faire servir les élévations et les abaissements des flots à se rapprocher les uns des autres, la Méditerranée fut, plus encore, le vecteur obligé de tous ceux qu'une noble ambition portait de l'un à l'autre

(1) Les villes mortes du Golfe de Lyon : — Illiberis, — Ruscino, — Narbon, — Agde, — Maguelone, — Aiguesmortes, — Arles, — Les Saintes-Maries, par Charles Lenthéric, ingénieur des ponts et chaussées.—Ouvrage renfermant quinze cartes et plans en couleurs. — Un très-fort volume petit in-8° anglais, en caractères elzéviriens. — Prix 5 fr., relié 7 fr., chez E. Plon et C°, éditeurs, Paris.

de ses rivages. Les conquérants illustres de l'antiquité, les républiques fameuses de la Grèce, de Rome et de Carthage lui confièrent leurs navires et leurs armées. En portant la fortune de Marius, de César et de Pompée, elle s'accoutumait à porter la fortune, plus sympathique encore aux masses humaines régénérées par le Christianisme, de S. Pierre, de S. Paul, de Lazare, de Marthe, de Marie-Madeleine et de ces apôtres nombreux qui, partis de Rome, se répandirent dans les Gaules et en Espagne.

Ces derniers saluèrent alors la partie du littoral dont nous avons dessein d'entretenir aujourd'hui le lecteur. Ils abordèrent, après avoir traversé le golfe de Lyon, sur les côtes de la Provence et de la Gaule narbonnaise, qui viennent d'être l'objet d'une étude, aussi pleine de science que d'intérêt, de la part de M. Charles Lenthéric.

Le lecteur comprendra, s'il daigne nous suivre, pourquoi ce travail méritait, ici même, une étude spéciale et étendue. Il est écrit avec le cœur autant au moins qu'avec l'esprit. « Ces tristes lagunes du golfe de Lyon, dit l'auteur dans son introduction, témoins des plus grands événements de notre histoire nationale et chrétienne, sont dans un délaissement voisin de la misère. Cet abandon d'ailleurs n'est pas sans charme ; j'ai passé sur l'une de ces pauvres plages les meilleurs jours de ma vie ; et il faut avoir vécu quelque temps avec soi-même au milieu de ces vastes solitudes pour être saisi par le vague et l'étrangeté de cette nature morne, silencieuse, qui semble garder avec recueillement la mémoire de son passé. »

I

Si l'on avait exactement relevé, de siècle en siècle, les contours de la plupart de nos côtes, chacune des cartes littorales ainsi formées accuserait des variations sensibles. Mais nous manquons de ce que M. Charles Lenthéric appelle fort

justement la « chronologie des rivages, » qui nulle part ne présenterait plus d'intérêt que pour le littoral français de la Méditerranée. S'il est vrai de dire que « le relief de l'écorce terrestre subit à chaque instant des variations imperceptibles en apparence, mais qu'un petit nombre de siècles finit par rendre appréciables, » il en est principalement ainsi le long des rivages des mers, aux embouchures des grands fleuves. « Quelques années suffisent parfois pour modifier d'une manière très-sensible les limites qui séparent la terre ferme du domaine maritime. » Depuis la débâcle qui a mis fin à l'existence des glaciers primitivement protecteurs du choc des eaux et des attaques continues des vagues, « les grands fleuves ont charrié à la mer cette masse énorme de blocs et de galets, et déposé à leurs embouchures ces bancs de sable et de limon qui ont formé les deltas et les étangs littoraux, dont les rivages mal définis se transforment sans cesse sous nos yeux. »

« Le double arc de cercle qui commence avant Port-Vendres, au cap Cerbère, se termine au cap Couronne après le petit golfe de Fos, et reprend ensuite, en tournant sa convexité vers le large, jusqu'à Menton, où les derniers contreforts des Alpes-Maritimes viennent plonger dans la mer, » n'a pas échappé à la loi générale de transformation que nous venons d'énoncer. C'est le golfe de Lyon, ayant à son centre le delta du Rhône. « Aucune côte n'a été le théâtre d'événements plus remarquables et ne rappelle au monde civilisé et chrétien des souvenirs plus glorieux. Presque toute l'échelle géologique s'y trouve représentée, depuis les alluvions les plus récentes, que l'on rencontre aux embouchures de quelques rivières ou au fond de quelques anses, jusqu'au granit et aux porphyres rouges de l'époque primitive, qui forment la masse principale des montagnes des Maures et de l'Estérel. » On s'explique par là que le littoral dont nous parlons ait subit des modifications et des changements importants,

et que la science moderne, à défaut de cartes qui nous auraient transmis ces variations, ait essayé de le reconstruire aux diverses époques de l'histoire. Malheureusement, — ainsi qu'il arrive fréquemment en pareil cas, — la science a souvent fait cette œuvre *à priori* et sans tenir compte des traditions locales, qui pouvaient, dans une certaine mesure, suppléer à l'absence de cartes proprement dites. Elle a supprimé d'un trait de plume certains points du delta du Rhône où la tradition plaçait des faits certains et de pieux souvenirs. Ce sont ces points que M. Charles Lenthéric nous permet aujourd'hui de retrouver, à l'aide d'une science incontestable et de bon aloi.

Remarquons d'abord que l'auteur ne nous fait pas longtemps attendre ce que nous pourrions appeler sa profession de foi. Dès le chapitre IIe, qui traite *De l'écoulement des eaux à la surface du globe,* il s'exprime ainsi : « La science moderne a souvent essayé de mettre en contradiction les textes des Livres Saints avec les grands phénomènes de la nature ; et c'est peut-être un des caractères les plus tristes de notre époque que cette tendance générale de notre esprit à opposer sans cesse aux vérités traditionnelles des Ecritures la lumière souvent trompeuse et toujours incertaine de notre apparente érudition. Comment cependant n'être pas frappé de la parfaite concordance des textes sacrés avec ces grandes lois qui régissent les mouvements généraux de l'atmosphère. « Le vent souffle vers le Midi, dit l'Ecclésiaste, (c. I, v. 6) et retourne vers le Nord ; et, après mille circuits, il revient aux lieux qu'il avait parcourus. » N'est-ce pas là, sous une forme peut-être un peu obscure, le principe même de la grande circulation atmosphérique? Et lorsque le verset 7 du même chapitre porte : « Tous les fleuves vont à la mer, et la mer ne déborde pas ; et ils reviennent aux lieux d'où ils sont sortis, pour couler de nouveau ; » peut-on concevoir un langage plus simple et plus net pour exprimer le phénomène

immense de l'évaporation à la surface de nos océans? et ne voit-on pas qu'il s'agit de ces vapeurs aqueuses aspirées par la chaleur solaire, transportées ensuite par tous les courants de l'atmosphère jusque sur les flancs de nos montagnes, où elles se condensent pour alimenter nos glaciers et nos sources, et devenir ensuite les grands fleuves de nos continents, qui conduisent leurs eaux dans toutes les mers du globe? » C'est franc et c'est net : on peut s'attendre à bien d'une science qui sait ainsi s'incliner devant les textes sacrés pour leur rendre l'hommage qu'ils méritent. Nous aurons, en plus d'une rencontre, l'occasion de constater la sagesse scientifique de notre guide.

L'auteur observe fort justement ensuite, relativement à la formation des deltas que les fleuves, « s'ils corrodent le lit supérieur de leur vallée, s'ils rongent leurs rives, s'ils sapent des blocs de rochers, ne détruisent que pour reconstruire et employer les débris résultant de cette trituration à former de vastes atterrissements et des plaines d'alluvions qui empiètent sur le domaine de la mer. »

Le Rhône suit cette loi générale et son delta ne s'est pas formé d'une autre manière. Il y a cependant à remarquer que sa pente devient presque insensible tandis qu'il approche de son embouchure, et que la cote de l'étiage à Arles, situé à plus de cinquante kilomètres de la barre, n'est que de $1^{m},03$ au-dessus du zéro de la mer. La pente moyenne est presque partout inférieure à $0^{m},30$ par kilomètre, et cela sur une largeur qui, en certains points, atteint plusieurs kilomètres. Ce fait, constaté à ce point de l'ouvrage, sera repris plus tard lorsqu'il s'agira de fixer les lois selon lesquelles le delta du Rhône s'est développé. On notera encore avec l'auteur, que des plages très-peu profondes marquent l'embouchure du Rhône, depuis la Nouvelle, Cette et le Grau-du-Roi, et que les vagues qui produisent l'oblitération des apports des fleuves partout ailleurs, n'existent pas ici.

C'est encore pour cela qu'on rencontre souvent, le long de la côte, « des étangs disposés en chapelet, séparés entre eux par des lignes de dunes parallèles au rivage, vrais cordons littoraux et témoins irrécusables de la présence de la mer à des époques très-éloignées de nous, mais qui ne dépassent pas cependant notre période géologique actuelle. »

A part ces sortes de dunes, une suite de dépôts parfaitement reconnaissables à leur nature, comme des diluviums du Rhône, de la Durance et des cours d'eau qui viennent des Alpes et du Vivarais, existe près du lit actuel du fleuve, entre Saint-Remy et la tour Saint-Louis. C'est la *Crau* : on peut même rencontrer, entre la tour Saint-Louis et Cette, des cailloux très-caractéristiques de variolite, qui n'ont pu être transportés aussi loin et à travers le cours du Rhône, que par le diluvium spécial de la Durance, rivière éminemment torrentielle, qui vient heurter le Rhône presque à angle droit, à sa sortie du défilé de Lamanon. La rivière et le fleuve ont certainement contribué ensemble à cette puissante formation. Le vaste triangle dont Beaucaire, Cette et Fos sont les trois sommets est, soit à la surface, soit comme *substratum*, formé par le diluvium qui, au dire de Strabon, avait fait donner à une partie du territoire le nom de *champ de cailloux*. La Crau proprement dite n'est autre chose qu'une « vaste plaine couverte de cailloux gros comme le poing, sous lesquels l'herbe croit en assez grande abondance pour servir de paturage aux troupeaux (1). »

Le nom de *Campus lapideus, sive Herculeus*, que portait la Crau dans l'antiquité, est une allusion à la légende d'Hercule, au secours de qui Jupiter était accouru en faisant pleuvoir sur l'armée Ligurienne une grêle de pierres rondes. Comme la fable s'est souvent inspirée de nos Livres Saints, il peut se faire que cette légende ne soit qu'une parodie de l'énorme quantité de grêlons, d'une grosseur peu ordinaire,

(1) Strabon, Géogr., liv. IV.

par lesquels le Seigneur extermina, près de Gabaon, l'armée des rois Amorrhéens que poursuivait Josué (1). La chose est ici d'autant plus vraisemblable qu'il y a, près d'Azéca, une plaine assez semblable à la *Crau* de Provence, et que le texte sacré dit d'abord à ce propos : « Le Seigneur fit tomber du ciel sur eux de *grosses pierres*. » Bien que la signification de ces derniers mots soit clairement exprimée au verset suivant (*lapides grandinis*), la légende d'Hercule a pu ne s'inspirer que du verset précédent et confondre des grêlons gros et durs comme des pierres avec une grêle de pierres.

L'existence de la Crau prouve l'étendue qu'a pu prendre le Rhône à une certaine époque. Son lit s'est fort souvent déplacé depuis les temps historiques, et rien n'empêche de supposer qu'au premier siècle de notre ère, par exemple, il ne soit arrivé jusqu'aux premiers contreforts des Alpines, près desquels nous trouvons encore des traces de son diluvium. Le lecteur verra plus tard la portée de cette observation géologique. Elle nous servira à montrer que la tradition qui fait arriver les trois Maries au village des Baux et en barque, n'est pas absolument improbable, ainsi que l'ont prétendu certains écrivains, d'ailleurs fort peu connus, de notre temps.

II

Revenons au golfe de Lyon, après cette excursion prématurée peut-être, sur les rivages qui le formaient probablement autrefois. Le nom de ce golfe a été discuté étymologiquement. Nous aimons assez l'interprétation que nous en donne M. Charles Lenthéric, celle, du moins, qu'il semble préférer comme « plus nette que les précédentes, et qui, si elle n'est pas absolument vraie, est au moins assez vraisemblable. » Les *Lighyes* ou *Ligures* furent longtemps la nation

(1) Jos. x, 8, 9, 10.

prépondérante du littoral; ils restèrent même étrangers à tout mélange celtique et ibérien, pendant plusieurs siècles. « Ce serait dès lors par la transformation de l'ancien nom des Ligures ou Ligyens, Λιγυων, *Ligyôn*, qu'il faudrait expliquer le nom de *golfe de Lyon* que porte aujourd'hui le bras de mer dont les limites sont le cap Couronne et le cap de Creux.

Nous ne pouvons, dans les limites d'un article bibliographique, suivre l'auteur à travers les reconstructions géologiques des anciens rivages qu'il fait avec une grande sûreté de méthode et un charme particulier de style, peu commun en ces sortes de travaux. La côte rocheuse des monts Albères, Banyuls-sur-Mer, Port-Vendres, Collioure, les anciennes cités lacustres, *Illiberis* et *Ruscino*, *Héléna* de Constantin et Elne moderne, la côte *Cynétique*, l'embouchure de la Têt, le Barcarès, Salses et Leucate, le conduisent à l'ancien port de Narbonne, à travers des descriptions, tour à tour techniques et poétiques, du plus grand intérêt.

L'antique *Narbôn* se trouvait dans des conditions topographiques tout-à-fait identiques à celles de Venise *la belle*. Noyée dans l'intérieur d'un golfe, au milieu de lagunes qui couvraient la plus grande partie des plaines basses aujourd'hui cultivées, placée à l'embouchure de l'Atax, elle devait recevoir la civilisation et le christianisme qui, avant de se répandre à l'intérieur des terres, arrivèrent d'abord aux peuples dont la demeure était fixée près de l'embouchure des fleuves ou le long des vallées qu'ils arrosaient. On voit quel degré de vraisemblance cette reconstitution scientifique du rivage donne à la tradition qui fait de Narbonne le centre d'un apostolat chrétien dès le premier siècle de notre ère. A cette époque, où les voies de communications continentales manquaient presque absolument, la mer, « cette route gratuite et éternelle, » et les fleuves navigables, « ces chemins qui marchent, » furent les premières routes de ceux qui

avaient reçu la mission de répandre la « bonne nouvelle » jusqu'aux extrémités du monde. En Afrique, en Chine et dans l'Inde, nos missionnaires ne font pas autrement encore aujourd'hui. Narbonne était d'ailleurs une colonie romaine depuis cent cinquante ans, au moment où elle reçut la foi ; et ses nouveaux hôtes avaient assuré sa prépondérance maritime en lui ouvrant des accès plus faciles vers la mer. Le Grau de la Nouvelle, qui est aujourd'hui le seul port de Narbonne, occupe à peu près l'emplacement de l'ancienne grande coupure de la plage que les Romains avaient utilisée pour pénétrer dans le lac *Rebresus* et naviguer de là jusque sous les murs de Narbonne.

Nous traversons l'étang de Tau, Agde et Cette, et nous voici à Maguelone, ville successivement grecque, romaine et gothique, qui, au VIIe siècle, lors du siége *par mer*, qu'en fit Vamba, roi des Wisigoths, était déjà érigée en cité depuis près d'un siècle, avait sa cathédrale et son évêque. Les Sarrasins s'en emparèrent et y construisirent un port qui prit leur nom. Charles-Martel, pour les chasser du littoral, « ne trouva rien de mieux que d'anéantir l'objet de leurs convoitises. Il détruisit jusqu'à la dernière pierre de la ville, les principaux édifices et les remparts, et ne laissa subsister que la vieille église de Saint-Pierre. » Au XIe siècle, Maguelone fut reconstruite par le généreux Arnaud, l'un de ses plus illustres évêques. Louis XIII et les Etats-Généraux du Languedoc furent les auteurs de sa seconde et définitive destruction. « Une église et des archives, dit M. Germain (1), en terminant une intéressante étude sur Maguelone, voilà tout ce que les révolutions ont respecté de la fortune d'un des principaux centres monastiques, une église aujourd'hui sans culte et des archives incomplètes. » Pendant plusieurs siècles, dit M. Charles Lenthéric, la commu-

(1) Mémoires de la Société archéologique de Montpellier, 1859.

nauté magalonaise a été une quasi-république, dans laquelle l'évêque, *primus inter pares*, remplissait le rôle de président électif (1)... Ce fut, tout à la fois, un lieu de retraite pour les érudits, un séjour de prière pour les religieux et un asile de charité pour les pauvres et les malades. »

III

De Maguelone à l'embouchure du petit Rhône, la plage est coupée par une innombrable série de petits graus ; l'un d'eux rappelle de trop glorieux souvenirs pour n'être pas signalé. « C'est le Grau-Louis, qui a été deux fois le théâtre de l'embarquement des Croisés pour la Terre-Sainte. Les remparts crénelés d'Aiguesmortes et la massive tour de Constance se détachent à l'horizon. » On nous permettra de citer ici une page charmante qui donnera la mesure de la façon poétique avec laquelle notre auteur sait relever ses descriptions géographiques et ses études géologiques et hydrographiques par des réflexions littéraires qui reposent, et qui promettent à son livre un vrai succès. « La campagne d'Aiguesmortes est d'une incomparable tristesse ; les marais qui couvrent le sol à perte de vue frangent l'horizon dont les lignes sont brouillées par des effets de mirage assez confus. Le sol, pénétré de sel marin, ne donne naissance qu'à des plantes ternes, aux feuilles grasses, aux fleurs incolores, des joncs, des soudes, des salicornes, émaillés ça-et-là de quelques lis marins. La terre végétale n'existe pas encore, et il faudra peut-être des siècles pour que la culture prenne possession des bas-fonds de ces étangs saumâtres, dernières lagunes d'une mer disparue. Les blanches mouettes et les flamants roses, si nombreux en Egypte, aiment seuls la surface de ces immenses flaques d'eau, sur les rives des-

(1) Voir les Statuts de 1331, *De Præposito*, dont le manuscrit est conservé à la Bibliothèque de Montpellier.

quelles on voit errer silencieusement des troupeaux nomades de taureaux noirs et de chevaux camargues, qui ont conservé l'allure sarrasine de leurs ancêtres ramenés par les Croisés.

« Tout est mort autour de cette ville morte ; en présence de cette enceinte d'un autre temps et d'un autre monde, rien ne rappelle l'Europe moderne ; et on se croirait transporté dans ces lumineuses et tristes contrées de l'Afrique et de l'Orient, qui, comme Aiguesmortes, ne vivent plus que par leur passé.

« Mais les émotions qu'on y éprouve sont graves et profondes. Que de fois, à l'entrée de ces nuits sereines de l'été, lorsque les dernières clartés du jour s'éteignaient en face de cette mer paisible et de cette plage abandonnée, n'avons-nous pas goûté le charme étrange de ces immenses solitudes et de cette nature silencieuse et profondément attachante ! C'est un désert, mais de quels souvenirs ne l'avons-nous pas peuplé ! et quelle douce lumière dans cette nuit du passé !..... Malgré la tristesse qui l'enveloppe et l'abandon qui semble être son partage depuis plusieurs siècles, à cause peut-être de cette tristesse et de cet abandon, Aiguesmortes ne peut pas, ne doit pas périr ; et quelles que soient les vicissitudes de cette côte instable et aride, il restera toujours à la vieille cité de Saint-Louis un magnifique diadème architectural, et à cette plage déserte une auréole plus radieuse encore de glorieux et touchants souvenirs. »

Nous ne quitterons pas Aiguesmortes et son rivage sans nous associer à un vœu exprimé par notre auteur. M. Charles Lenthéric souhaite que cette pauvre plage soit ornée d'un modeste monument destiné à perpétuer un souvenir à la fois national et chrétien. « A côté des ruines de Carthage, ajoute-t-il, à l'endroit même où le roi croisé expira sur la cendre, l'un de ses successeurs a fait ériger une chapelle et une croix. La terre de France ne saurait être moins hospi-

talière que le désert de l'Afrique. » Espérons que les peuples voisins de ces rivages entendront ce généreux appel !

IV

En descendant le bras droit du Rhône, à partir de Beaucaire, dans la direction de Saint-Gilles, on voit l'horizon s'élargir progressivement ; les montagnes s'effacent et un pays désert succède aux plaines fertiles que l'on vient de traverser. On se trouve alors comme au centre d'une immense lagune, où la nature entière semble endormie : « le pays n'offre plus qu'une surface silencieuse et nue, dont la stérile végétation se réduit à quelques touffes de jonc et de tamaris sur un sol grisâtre et fangeux. »

La monotonie de cette vaste plaine est tout à coup rompue par l'aspect d'un édifice étrange, dont les formes rappellent à la fois celles d'une forteresse et celles d'une cathédrale, entourée par quelques pauvres habitations : ce sont les *Saintes Maries, les trois Maries,* ou *Notre-Dame de la Mer.*

Sur cette grève basse et sablonneuse est venue se fixer, au premier siècle de notre ère, une empreinte sacrée. Quelques années après la mort du Sauveur, les principaux membres de la famille de Béthanie, chassés de la Judée par une persécution, se confièrent à la mer — ou lui furent confiés, selon la légende, sur *un bateau sans cordage,* — mirent le cap sur l'Occident et furent poussés par des vents heureux vers les rivages hospitaliers de Provence. Marie Jacobé, mère de Jacques le Mineur et sœur de la très-sainte Vierge, et Marie Salomé, mère des apôtres Jacques et Jean, se fixèrent en ce lieu, avec Sara, leur fidèle servante, qui les avait suivies dans leur exil. Lazare alla évangéliser Marseille, dont il fut le premier évêque ; Marthe remonta le Rhône jusqu'à Tarascon, Maximin prêcha la foi à Aix, et Madeleine se retira sur le rocher désert de la Sainte-Baume, où les

douceurs temporaires de l'extase tempérèrent les rigueurs de sa pénitence et les ardeurs de son amour.

Une certaine érudition a plusieurs fois essayé de détruire ces croyances religieuses. On lui a repondu victorieusement : les documents recueillis et publiés par M. l'abbé Faillon ont fait bonne justice de toutes les tendances qui, jusqu'en 1848, époque de la publication de ce remarquable travail, avaient essayé de ranger ces faits parmi les légendes poétiques et les malentendus assez fréquents dans l'histoire des époques reculées.

Tout récemment, une critique assez obscure et très-superficielle a essayé d'établir une confusion entre certains membres de la famille de Béthanie et des personnages qui avaient accompagné, cinquante ans auparavant, Marius dans sa campagne des Gaules. Sur la foi d'un texte de Plutarque qui mentionne parmi les personnes de la suite de Marius une femme appelée Marthe, laquelle jouait la prophétesse, on a prétendu que cette histoire avait servi de base à la légende des trois Maries, et que la stèle des Baux appelée les *Trémaïé* (les trois Maries) représentait Marthe la Syrienne, ayant à sa droite et à sa gauche Marius et sa femme Julie. Les *Gaïé*, une autre stèle encore plus confuse, ne serait qu'une seconde édition de Marius et de la prophétesse. Des croyants aussi sincères que peu éclairés auraient bâti sur ces stèles une véritable légende : d'après eux, la mer serait venue, il y a dix-huit cents ans, battre le rocher des Baux, l'un des contefrorts des Alpines, et ces sculptures ne seraient que la représentation naïve des trois plus illustres des réfugiés que les vagues y auraient jeté.

Après avoir rapporté cette fantaisie d'un critique peu avisé, M. Charles Lenthéric la traite avec le dédain qu'elle mérite, et il conclut ainsi : « On nous permettra de ne pas discuter longuement, et de poser seulement les deux termes du débat. D'un côté, nous avons des documents écrits re-

montant au ve siècle, la tradition constante de plusieurs générations, la croyance énergique de tout un peuple qui a gardé fidèlement dans son cœur la mémoire de ses premiers apôtres, et qui, depuis près de quinze siècles, n'a pas varié sur les moindres incidents qui se lient au grand fait de son évolution morale et religieuse; de l'autre, une identité de nom parfaitement explicable par la vulgarité du nom lui-même et le relief assez confus d'une coiffure étrange qu'on attribue à une Syrienne équivoque, à peine reconnaissable sur deux blocs mutilés. »

Mais voici qui pourrait porter une atteinte plus grave à la légende des Saintes Maries, si ce n'était, au premier chef, une erreur géographique et géologique. M. Ernest Desjardins, à la suite d'un remarquable travail sur les *Fosses Mariennes* et le *canal du Bas-Rhône*, a publié *une carte comparative des Bouches du Rhône anciennes et modernes,* dans laquelle un trait fort net marque la limite du rivage au IVe siècle. Le territoire des Saintes Maries fait partie des terrains récents qu'une teinte coloriée d'une manière toute spéciale, indique comme formés par les alluvions du Rhône à partir du IIIe siècle, tout au plus. Démontrer que le territoire des Saintes Maries n'existait pas vers l'an 40 de notre ère, n'est pas le but direct de cette publication. M. Desjardins ne dit pas un seul mot des Saintes Maries. Mais son silence est une attaque et sa carte est un moyen de vulgarisation bien autrement dangereux que ne l'eussent été un livre ou un traité spécial. Cette carte est donc un rude coup porté la tradition chrétienne et nous sommes heureux de trouver dans le livre de M. Charles Lenthéric la réfutation scientifique de cet audacieux tracé du littoral.

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer, à la suite de notre auteur, que la plage de la Camargue, depuis le golfe d'Aiguesmortes jusqu'au golfe de Fos, n'avance pas d'une manière uniforme. La plage des Saintes Maries est, comme

celle de Faraman et d'Aiguesmortes, affouillée et non atterrie ; et cet affouillement, qui dure au moins depuis vingt siècles, démontre de la manière la plus évidente qu'à l'origine de notre ère, non-seulement le territoire existait, mais même qu'il s'étendait beaucoup plus avant dans la mer qu'il ne fait aujourd'hui. D'après M. Charles Lenthéric, on peut regarder comme tout-à-fait certain que, lorsque les premiers apôtres mirent le pied sur l'île de la Camargue, le campement qu'ils établirent à l'endroit où reposent aujourd'hui les corps de Marie Salomé, de Marie Jacobé et de Sara, était éloigné du rivage de mille à quinze cents mètres.

La plage des Saintes Maries n'est donc pas une plage moderne ; elle existait à l'origine de notre ère, et « l'étude géologique et hydrographique des variations du littoral de la Camargue démontre de la manière la plus nette que, loin de s'avancer en mer, cette partie du littoral recule d'une manière lente et continue, et que ce régime est établi depuis près de vingt siècles. Nous sommes donc en droit de conclure que le débarquement de nos premiers apôtres est un fait géologiquement possible.

« Et, puisque nous nous trouvons en présence d'un document qui, sous l'apparence de la science, ne tend à rien moins qu'à infirmer la tradition la plus respectable et la plus touchante de notre histoire religieuse, nous croyons devoir ajouter que ce document, très-répandu aujourd'hui et auquel une élégante chromolithographie donne un véritable attrait, se fait surtout remarquer par une indépendance complète des notions géologiques les plus élémentaires. Les îles de Pomègue et de Ratonneau, par exemple, dont les massifs calcaires émergent au milieu de la rade de Marseille et dont tous les touristes connaissent les crêtes rocheuses, y sont indiquées comme des dépôts vaseux et des atterrissements tout-à-fait récents, de même formation et de même date que la plage des Saintes Maries, postérieurs par conséquent,

d'après M. Ernest Desjardins, au IVe siècle. Cette confusion entre les terrains d'alluvions et les terrains de l'époque secondaire nous autorise à dire que la carte à effet, destinée à reproduire l'ancien état des lieux pendant la campagne de Marius et la limite du rivage cinq siècles après cette campagne, est une œuvre d'imagination qui laisse beaucoup à désirer sous le rapport de l'exactitude scientifique. »

V

Nous avons pensé que les lecteurs de notre *Revue* verraient avec plaisir l'apologétique chrétienne prendre une forme nouvelle, sous une plume habile au service d'une intelligence d'élite et d'un cœur généreux. Peu de gens auraient pu concevoir l'idée d'une défense de nos légendes, à l'aide des notions géographiques qui permettent de reconstituer un littoral sapé par les flots ou augmenté par les apports de nos grands fleuves. Nous devons remercier l'auteur d'avoir exploré ce nouvel horizon de la science. Son livre a le mérite de n'être point de ceux dans lesquels les renseignements techniques absorbent des pages où l'on voudrait voir se jouer quelques flots d'une lumière plus douce. Des descriptions tour à tour poétiques et pittoresques s'y rencontrent fréquemment. L'ouvrage révèle une parfaite sincérité de manière et une irréprochable exactitude de méthode. On croirait souvent l'auteur désireux de charmer, si l'on ne pressentait que les charmes mêmes de ses descriptions lui échappent comme des oublis, ou si l'on veut, comme des larcins commis au détriment de la science pure. Nous aimons ces digressions : elles rendent le livre abordable à toutes sortes de lecteurs et même de lectrices. L'exécution matérielle de l'œuvre ne le cède en élégance à aucun des meilleurs ouvrages édités par la maison Plon. Un très-grand

nombre de pages parfaitement littéraires méritaient l'honneur et le luxe d'impression dont ce livre a été l'objet.

Pour nous, ce qui nous plaît le plus dans ce travail, nous l'avons déjà indiqué, c'est le caractère spécial d'apologie chrétienne que l'auteur lui a donné, sans s'en douter presque, et comme au courant de la plume. Peut-être M. Charles Lenthéric n'a-t-il voulu cela que secondairement. Les critiques, en grand nombre, nous n'en doutons pas, qui rendront compte de cet ouvrage, passeront légèrement sur ce trait. C'était une raison de plus pour nous de le mettre en lumière. Une défense *ex professo* de nos traditions chrétiennes n'aurait probablement pas eu, pour un grand nombre de lecteurs, l'attrait que ces pages, jetées presque au hasard, ont pu nous offrir ; elle n'aurait pas eu, non plus, la valeur et la portée que l'auteur lui a données par là même qu'il n'a pas cherché ou visé directement ce but. Qui ne sent la force spéciale d'un arguement qui ne se donne point comme tel, et auquel il ne manque rien cependant de ce qui peut produire la conviction ?

AL. GILLY.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Des Notions premières. — Réfutation de Kant.

Toute entreprise exige qu'on se propose un but, et qu'on ait à sa disposition des moyens capables de l'atteindre. L'entreprise de chercher la vérité et de la chercher en philosophe, exige de plus un certain commencement d'exécution. Avant toute recherche, la vérité a dû briller à nos yeux et nous attirer par sa douce clarté. Ce n'est point une étrangère qu'il faille aller chercher bien loin : c'est une amie avec laquelle nous désirons faire une plus ample et plus intime connaissance ; déjà nous sommes tout imbibés de ses rayons; et les moyens qu'elle nous offre pour nous en pénétrer davantage ne sont autre chose qu'elle-même.

Il n'y aurait pas de recherche possible, dans l'état de complète ignorance. Où se porterait, en effet, l'esprit qui ne sait rien ? quel objet solliciterait sa libre application ?

Donc, si nous cherchons d'un mouvement libre et réfléchi, comme le fait un philosophe, c'est que nous savons. La vérité s'est déjà présentée avec ses attraits : nous l'avons accueillie, aimée, et la noble passion de la posséder avec plus de plénitude s'est emparée de nous.

Puisque nous possédons déjà la vérité, puisque nous ne pouvons pas nous en passer un instant, puisque d'ailleurs elle mérite notre respect et notre amour, c'est un devoir de garder avec scrupule tout ce que nous en possédons. Faire une revue de ce premier domaine est l'objet de la présente étude. Elle est nécessaire pour nous engager dans notre

noble carrière, et pour nous placer dans le milieu au sein duquel nous aurons sans cesse à nous mouvoir.

Nous y rencontrerons trois sortes de vérités, correspondant à trois sortes de nécessités : la nécessité d'un but à poursuivre, la nécessité de moyens efficaces pour l'atteindre, la nécessité morale de voir, quand on a les yeux de l'esprit ouverts sur des vérités qui leur viennent sans cesse et de toutes parts, et qui les pénètrent de leurs rayons.

A ces trois sortes de vérités vont correspondre trois études partielles, dont les deux premières surtout nous mettront à même de juger le début de la méthode cartésienne.

Descartes commence par mettre à bas tout l'édifice de la vérité que l'éducation a élevé dans son âme, prétendant le reconstituer en entier, sans user même des matériaux épars, ou du moins, sans en user avant de les avoir comme retirés à nouveau de la carrière, par un travail tout personnel. Il débute par un doute universel ; et ce doute n'est pas seulement fictif, comme celui qui est en usage dans les plus prudentes écoles, c'est un doute réel, et qui interdit toute affirmation actuelle. On va voir dans les faits combien il s'est trompé ; mais deux mots de réflexion le feront tout de suite comprendre.

Par ce radicalisme dans le doute et l'ignorance qui fait le point de départ essentiel de sa méthode, 1° le philosophe se réduit à l'impuissance ; 2° il outrage la vérité, en la chassant violemment de son esprit ; 3° il se contredit tout aussitôt et nécessairement, à chaque proposition qu'il formule. La deuxième assertion est évidente, et les deux autres se prouvent ensemble par les faits. Qui ne sait que le langage se compose de propositions, et que toute proposition est formée au minimum de trois concepts ? Le philosophe avait donc, contre sa prétention, gardé dans son esprit une foule de concepts assez clairs et assez distincts pour servir d'élé-

ments à l'enchaînement d'affirmations dont se compose son discours.

Et dans le fait s'il eût été dénué de toute possession certaine de la vérité, qu'eût signifié son : *je pense*, qui est la première proposition de son premier syllogisme ? Penser, c'est faire acte d'intelligence. Penser habituellement, — et c'est ici le cas, — c'est voir de l'œil de l'esprit une suite de vérités se succéder et s'enchaîner dans un certain ordre.

Vous me direz que vous ne vous embarrassez pas de tant de choses, et que pour votre conclusion, la pensée vous suffit, fût-elle dépouillée de toute valeur objective. Soit ; mais alors soyez conséquent ; tenez-vous en à cette conclusion, et ne cherchez pas même à en pénétrer le sens, si vous n'êtes pas sûr de pouvoir penser vrai.

Ainsi, Descartes se réduit une première fois à l'impuissance en rejetant les moyens d'agir ; et il s'y réduit une seconde fois et plus radicalement encore, quand il jette inconsidérément le soupçon sur la valeur de sa faculté de penser, redoutant qu'un mauvais génie ne l'ait environné d'une invincible illusion.

Et pourtant, le voilà qui s'élance dans la carrière, et qui s'engage dans les plus rudes sentiers, comme s'il possédait une vigueur à toute épreuve. Qu'est donc devenu ce mauvais génie qu'il redoutait tout à l'heure, au point de n'oser affirmer la réalité de son propre corps ? Ou quelle sotte conduite lui suppose-t-il ? Quoi ! ce génie du mal, sans doute très-puissant, aurait entrepris d'égarer fatalement sa victime, et en même temps, il la laisserait s'élever en pleine sûreté dans les plus hautes régions de la métaphysique ? Ce même esprit qui, il n'y a qu'un moment, doutait de la valeur de sa pensée, et se croyait obligé de nous avertir que même une pensée fausse prouve l'existence du sujet pensant, le voilà qui, bannissant tout scrupule, tire de son fond une idée plus angélique qu'humaine, et qui en fait découler

toute une théodicée : il existe un Dieu ; ce Dieu est essentiellement ami de la vérité ; il est notre créateur, et c'est lui qui a fait notre esprit. Sage et bon comme il est, il n'a pu jeter sa créature dans une fatale illusion. Enfin, ces conclusions sont si certaines, qu'il les propose comme le sûr garant de toutes les découvertes passées, présentes et futures de l'esprit humain.

La contradiction est palpable.

Ce n'est pas tout, et voilà qu'une troisième fois le philosophe nous rejette dans la perplexité. Selon lui, ce Dieu, tout saint qu'il est, serait le maître des vérités les plus évidemment essentielles, et il les façonnerait à son gré, tout comme le potier façonne le vase qu'il a fait. Il lui a plu, par exemple, de décréter que dans l'ordre de choses qu'il a choisi, tous les rayons d'un cercle seront égaux, mais il pourrait décréter le contraire dans un autre ordre de choses. C'est-à-dire qu'il pourrait décider qu'un cercle serait un cercle et ne serait pas un cercle, ce qui infirme le principe de contradiction, et renverse par avance ce fameux édifice de la vérité que le philosophe prétend nous donner tout de sa main.

Ces remarques nous permettent d'affirmer que dans ce qui lui est propre, la célèbre méthode est assise sur des bases ruineuses, et qu'elle abat à l'avance ce qu'elle entreprend d'édifier. Réduite à de justes termes, cette méthode perd alors son originalité, pour se confondre avec une maxime fort ancienne consacrée par S. Paul : Omnia probate, quod bonum est tenete.

§ 1er. *Premières connaissances qui sont de nécessité de but.*

Le mot *but* désigne un objet qui a pour corrélatif une activité qui y tend. Sans une activité qui se dirige ou qui est dirigée, pas de but. Il est clair d'après cela que lorsqu'un

esprit cherche la vérité en philosophe, il doit non-seulement savoir qu'il y a une vérité, mais de plus se sentir possesseur d'une faculté amie du vrai, capable par l'exercice de contracter avec ce bien précieux une alliance plus intime, des rapports plus étendus.

Qu'il y ait une vérité, que la vérité ait du prix, que toute vérité ait son objet réel et le même pour tous les esprits qui le considèrent, le même dans tous les lieux, dans tous les temps, que la vérité puisse se distinguer de l'erreur, que toutes nos perceptions la saisissent dans quelqu'un de ses traits, que tout cela nous soit manifesté dans et par la possession effective d'un certain nombre de vérités, c'est ce qu'il n'est pas même possible de mettre en question. Toute raison qui a une fois pris possession d'elle-même par la réflexion, constate cette première lumière et la garde. Si elle la nie, elle se contredit. Ces assertions ont été mises en évidence dans nos deux premières études, et il nous suffit de les énoncer. Elles impliquent subjectivement l'existence d'un être pensant qui, au milieu des vicissitudes qu'il subit, conserve une certaine identité : le sens intime atteste cette existence. Objectivement, elles supposent toutes la réalité de l'être, sa distinction profonde du néant, et le principe universel de contradiction, savoir : *Une même chose ne peut pas à la fois être et n'être pas.*

Nous venons de voir que Descartes a infirmé ce principe, en attribuant à Dieu le pouvoir de changer l'essence des choses. Plus téméraire encore, Hegel l'a nié. Il a même prétendu démontrer par un simple tour de logique, son absurde négation.

Soient, dit-il, A et B, deux objets aussi différents, aussi contraires qu'on voudra. A est autre que B, et B est autre que A. On peut donc dire de tous les deux qu'ils sont autres. Ils admettent donc un même prédicat, et cela précisément parce qu'ils sont différents l'un de l'autre. Il n'est pas de

choses contradictoires qui n'admettent de cette façon une certaine conciliation. L'être et le néant eux-mêmes se concilient.

Pardon. Le mot autre, indicateur d'une relation, ne peut pas ici se passer d'un régime, et ce régime nie précisément la conciliation prétendue. C'est par rapport à B que A est autre, tandis que ce n'est point par rapport à B, mais par rapport à A, que B est autre. Dès lors, où est la conciliation ?

Prétendriez-vous, par une conception bizarre, qu'il est néanmoins possible de faire abstraction du régime, et de dire que A et B, nonobstant ce régime, n'appartiennent pas moins au même genre *autre* ? Admettons-le un instant. Pourriez-vous me dire quelle est la quiddité de ce genre ? Je la demande à son nom, et le nom autre me répond qu'il exprime précisément que chaque chose a son caractère à elle, qui lui appartient exclusivement, et qui empêche qu'elle soit en même temps une autre chose, ce qui nous ramène à ce principe de contradiction dont vous vouliez détruire la valeur.

On rougit d'être obligé d'entrer dans des explications qu'un écolier ferait de lui-même.

Hegel a un autre moyen plus fameux : le devenir, pour concilier l'être avec le néant. Nous aurons occasion de nous en occuper bientôt.

§ 2. *Premières vérités qui sont de nécessité de moyen.*

Pour réaliser son noble dessein de connaître et de propager sa connaissance, l'esprit doit user de plusieurs moyens. La nature a pris soin de les lui donner. C'est une faculté de percevoir, de se souvenir, de juger, de raisonner. C'est l'amour de la vérité. C'est une langue avec ses noms, ses

verbes, ses adjectifs, ses inflexions, sa syntaxe. C'est une logique naturelle, qui sait formuler des propositions, les enchaîner dans un discours selon les lois du raisonnement, en former un tout méthodique. Qu'il essaie de démontrer la légitimité de ces moyens : il ne le pourra pas sans employer ces moyens eux-mêmes, et tomber dans une pétition de principes. La logique scientifique survient, sans doute, fort à propos pour constater les lois d'un bon jugement et d'un raisonnement rigoureux ; elle établit des théorèmes que la logique naturelle n'apprend pas à formuler explicitement ; mais la raison n'a pas un besoin indispensable de formules explicites pour observer ces lois, ni pour reconnaître dans un discours si ces conditions et ces lois ont été observées.

Les mots de la langue sont les signes de nos idées, et chacune de nos idées a nécessairement son objet : nous l'avons prouvé. Autant de mots, autant d'objets connus presque sans étude par la généralité des hommes. Le philosophe devra, sans doute, examiner pour plusieurs d'entre eux, quelle en est précisément la signification objective, mais nullement s'il y a pour chacun une signification objective. Or, sans compter les termes techniques, il y a dans nos langues quelque trente mille mots. Voilà donc trente mille objets réels et connus des hommes, qui condamnent trente mille fois le scepticisme absolu, et le doute universel posé à priori.

On sait quel nombre immense de combinaisons peuvent être faites avec trente mille objets. Cette première richesse de l'esprit ne sera donc qu'un embarras, une source de confusion, si l'esprit n'est pas mis en position de pouvoir choisir à propos, et promptement, et facilement, selon les règles du langage et du goût, les mots dont l'enchaînement doit rendre ses pensées. Mais d'une part, la nature extérieure, par son bel ordre, par ses justes proportions et ses rapports harmonisés, de l'autre, la puissance de l'esprit placé devant un

sujet qu'il médite, celle de la mémoire qui rappelle ensemble les choses semblables ou connexes, l'imagination, la réflexion, l'habitude de procédés méthodiques, concourent à nous faire triompher de ces immenses difficultés. *Magna vis memoriæ! Major vis intelligentiæ.*

Ce n'est pas tout : il ne suffit pas pour le commerce social de fixer son esprit sur une suite rapide de mots et de pensées dont l'ensemble est destiné à mettre dans son vrai jour un sujet donné. Cette lumière du dedans et ce semble tout intérieure, étrangère à l'espace, il faut pourtant la faire rayonner au dehors, et obtenir qu'elle pénètre sans s'altérer dans les esprits qui nous entourent. Quelle sera la lentille assez subtile, assez fidèle et assez expansive, pour aller porter cette lumière en cent foyers épars? J'ignore comment les choses se passent; mais je sais par le fait répété tous les jours des millions de fois, que ce nouveau prodige s'accomplit. Par la parole, par l'écriture, par les gestes, la pensée d'un homme peut prendre comme une nouvelle naissance dans mille esprits, tout en demeurant à sa source. Sa diffusion, loin de l'affaiblir, lui donne dans l'esprit qui l'a conçu une nouvelle lucidité.

Voilà dans quels milieux de puissances, de justes rapports, de vérités certaines et de merveilles se multipliant sans cesse, tout philosophe se trouve placé, quand il entreprend une étude quelconque; et tout cela, il doit l'accepter avec confiance à titre de vérité perçue, si ce n'est à titre de nécessité, pour l'exécution de la tâche dont il fait choix. Nous sommes bien loin de l'étroit: *Cogito, ergo sum.* Pourtant, je n'ai pas encore tout dit. Je n'ai point parlé des conditions de la vie, que le philosophe connaît sans doute avec certitude, puisqu'il s'y assujettit sans hésiter. Tout un monde se remue en lui, et il remue sciemment tout un monde autour de lui. C'est là du provisoire, dira-t-il ; il ne vit donc que provisoirement?

Je demande maintenant à M. Janet ce que signifie son dire : qu' « une vérité dont on n'a pas douté est une vérité problématique, et qu'elle n'a passé à l'état définitif de vérité que lorsqu'elle a traversé saine et sauve le feu de la discussion » ? Evidemment, le philosophe se laisse emporter au-delà des bornes par son amour quand même de la libre pensée, et c'est lui-même qui le confesse implicitement à un autre endroit : « Il y a, dit-il, des vérités que la discussion obscurcit et confond, bien loin de les affermir. »

Il était bon de constater que non-seulement quelques vérités d'une évidence plus frappante, mais un nombre immense de vérités accumulées peu à peu dans la première enfance sans étude de notre part, imposent leur certitude à tout homme qui entreprend d'élever un édifice de vérités dans un ordre quelconque. Il y a là tout un domaine où ne saurait pénétrer un doute prudent et raisonnable. — J'entends un doute réel et non pas un doute fictif.

Est-ce à dire que l'esprit n'ait aucun travail à faire sur ce fond premier qu'il porte en lui? Tant s'en faut. D'abord, le philosophe peut et doit en constater l'existence, la certitude et l'étendue : *Omnia probate.* Il peut et il doit le séparer de tout mélange illégitime. Ensuite, les vérités dont se compose ce fond ont entre elles de nombreuses connexions, et il est possible de les présenter dans un ordre où elles s'appuient, se démontrent même les unes les autres. Elles demandent à être représentées par des termes précis, mis à l'abri de l'équivoque. Le philosophe peut encore, — travail ardu et périlleux, noble pourtant, — se proposer d'étudier les origines et les progrès de cette science première dont la raison adulte se trouve en possession.

Ainsi, Descartes avait le droit de faire une revue de toutes ses connaissances. Il avait le droit de les arranger dans l'ordre où elles lui paraissaient se soutenir le mieux. Il

pouvait encore se demander si telle de ses connaissances n'en présuppose pas d'autres plus immédiatement connues, et chercher à réduire au plus petit nombre possible les vérités absolument premières et irréductibles, qui ne peuvent se démontrer : tout cela est dans l'esprit de la philosophie. Il avait également le droit d'opposer au scepticisme radical, ainsi que l'a fait S. Augustin, la double vérité que manifeste tout acte de l'esprit, ce qu'on ne peut nier sans une contradiction qui saute aux yeux. Mais il n'avait ni le droit, ni le pouvoir de réduire son esprit à un doute universel ; car un tel doute n'existait, ni ne pouvait exister ; et pris au sérieux, il eût renfermé pour jamais le philosophe dans une pensée abstraite, vide, tout intérieure à lui-même et sans usage d'aucune sorte. Plus tard, il a tempéré l'universalité de son doute ; mais pas assez pour éviter de tomber dans un cercle vicieux.

Nous voici arrivés à la troisième sorte de vérités nécessairement présupposées. A elle seule, elle comprend les vérités que nous venons de passer en revue, et nous eussions pu tout réduire à l'exposition que nous en allons faire, si nous n'avions pas eu devant nous la méthode de doute universel à convaincre de déraison.

§ 3. *Première connaissance de nous-mêmes, de l'univers et des différentes catégories d'êtres. (Contre le scepticisme de Kant.)*

Il est question dans ce paragraphe et il sera question dans les chapitres suivants, de recueillir suivant l'ordre où elles s'enchaînent le plus naturellement, les vérités que notre raison se trouve avoir peu à peu amassées, quand elle entre en possession d'elle-même, et qu'elle est devenue capable d'une réflexion soutenue. C'est la partie la plus substantielle du sens commun, et elle obtient l'assentiment irrésis-

tible de tout esprit sensé. Toute philosophie est d'autant plus obligée de la respecter, qu'elle donne entrée à la plus haute et à la plus nécessaire des connaissances, à celle de l'Être en qui réside substantiellement cette sagesse dont l'amour est le mobile du philosophe. Et toutefois, un audacieux scepticisme n'a pas craint de lui opposer ses négations inconsidérées, et de troubler l'humanité dans la possession de son domaine le plus inaliénable.

C'est assez dire que nous n'avons pas seulement à rappeler ces vérités à un nouveau souvenir, mais à les présenter de telle sorte qu'en y appliquant sa réflexion, tout esprit puisse se rendre le témoignage qu'il les possède, que c'est bien là la vérité, et le solide fondement de toutes nos autres connaissances. Nous ne nous arrêtons pas, on le comprend, aux faits particuliers, mais seulement aux notions les plus universelles.

Pour ce qui est de l'ordre à suivre, le choix se présente entre trois procédés. On peut essayer de suivre l'ordre dans lequel les choses se sont produites, ou l'ordre dans lequel elles ont pris entrée dans notre esprit, ou l'ordre qui convient le mieux à une raison adulte.

Le premier ordre conduirait à prendre d'abord connaissance de la cause suprême, et puis à connaître en elle et par elle les œuvres qu'elle a faites. C'est sans contredit l'ordre de la plus haute sagesse, et il convient à la raison qui habite au centre même de la vérité. Mais une raison naissante et liée aux sens, ne saurait avoir tout d'un coup un vol si haut. Heureuse si à la fin de sa carrière, après avoir gravi la sainte montagne, elle peut prendre assez de fermeté pour embrasser de là tout l'horizon qu'elle aura déjà exploré parties par parties !

L'ordre contraire partirait du néant de l'être, ou de quelque chose aussi voisin du néant que possible, pour expliquer ou même engendrer toutes choses à l'aide d'un progressif

devenir. Si le néant et le faux peuvent un jour s'allier ensemble et devenir féconds, cet ordre imaginé par le plus troublé de tous les cerveaux, pourra sortir de sa nullité. Pour le moment, nous l'y laissons.

Le deuxième ordre est celui que la nature nous a fait suivre à tous, en s'accommodant à notre faiblesse. En voici la suite très-simple.

Primam vocem emisi plorans. La première chose que j'ai connue, c'est la douleur ; et par la douleur moi-même, c'est-à-dire un être frêle et plein de besoins. La deuxième a été le sein maternel et la douce liqueur où j'ai trouvé l'apaisement délicieux de mes premiers appétits. Des bras m'ont soutenu ; de tendres caresses m'ont réchauffé. Un berceau m'a sollicité au repos, des hochets ont charmé mes premiers essais d'activité. Bref, mes premières années se sont passées dans les sens, et mes connaissances n'ont pas dépassé les données sensibles de mon entourage. Mais bientôt on a confié à ma naissante mémoire les noms des objets, de leurs qualités, de leurs actions, de leurs puissances ; mon cœur s'est ouvert à la reconnaissance et à l'amour de la justice, les belles choses m'ont ému ; et quand on m'a dit qu'un être bien plus beau, bien plus grand, bien plus puissant et plus parfait que tout ce que j'avais vu a tout fait et m'a créé moi-même, ce même petit esprit qui avait dû fatiguer beaucoup pour saisir à la fois deux ou trois rapports très-simples, ne s'est pas trouvé trop au-dessous de la conception qu'on voulait faire naître en lui. Désormais, ma raison avait pris son essor hors du nid, et fait une première excursion dans les interminables régions de la vérité.

Aujourd'hui qu'elle s'est affermie dans de pareilles excursions, il ne lui conviendrait plus de repasser par ses premières faiblesses. C'est avec toutes ses forces qu'elle doit examiner le chemin parcouru. L'ordre ne sera pas sensiblement différent, mais les pas que nous y ferons seront mar-

qués par des conquêtes d'un plus haut prix. Le regard de la conscience nous révélera des choses que l'enfant peut à peine soupçonner.

Les objets qui me frappent le plus immédiatement et le plus constamment, ceux dont l'évidence est la plus irrésistible, sont mes propres sentiments, mes propres pensées, mes propres actes, et par eux l'être dont ils sont les modifications successives. Je me sens tantôt joyeux, tantôt triste ; j'éprouve du plaisir ou de la douleur ; je pense à telle chose ; je me souviens de telle autre ; j'ai des amours, des haines, des appétits, des désirs, des espérances, des craintes ; je délibère sur mes actes et je me résous par divers motifs dont j'apprécie la valeur : quel sceptique a jamais nié ces révélations incessantes de sa sensibilité intérieure et de sa conscience, ou les a contestées dans ses semblables, ou bien encore a prétendu ne point entendre le sens des termes dont je viens de me servir ?

Or, ces révélations de mon sens intime se partagent objectivement en actions et en passions. Je me surprends dans l'acte de produire quelque chose, par exemple de concevoir un projet, ou bien je me sens modifié agréablement ou douloureusement.

Considérons la première sorte de sentiments, et voyons quelles connaissances elle me donne.

Je me sens produire quelque chose. Cela veut dire qu'il y a un sujet qui produit, et que ce sujet est moi-même, puisqu'il se sent agir.

Produire c'est être cause de la chose produite. Je suis donc un sujet qui s'appartient, et qui est *cause*. Cette double vérité se manifeste avec une parfaite clarté dans mes volontés délibérées. Quand je dis avec réflexion : Je veux ; quand j'applique, quand je dirige ou que je soustrais mon attention, j'ai la conscience de poser autant d'actes, et d'en

être vraiment le principe. Pour cela, je m'appelle une cause, et je me distingue par là sans ambiguité des actes successifs que je produits. Le sceptique n'ébranlera pas cette conviction. Il la porte en lui-même comme une vivante et perpétuelle protestation contre ses négations insensées.

Ainsi, bien que dans le sens intime de mon acte je ne perçoive pas directement le sujet que je suis ni la faculté active qu'il exerce, mais seulement quelqu'une de ses modifications, je n'en apprends pas moins avec certitude son existence et son *égoïté*, si je puis dire ainsi. La modification dont j'ai le sens intime m'appartenant tout entière, se fait connaître à moi aussi immédiatement que possible, et par conséquent sans avoir subi d'altération. Je la ressens telle qu'elle est dans sa nature ingénue ; et en exprimant ce que je ressens, j'exprime ce qu'elle est, c'est-à-dire une modification de moi-même, ou mon être en tant que modifié ; je me connais en elle et par elle.

De même quand je pâtis, j'ai conscience d'une modification produite en moi ; et ce que je connais, c'est encore mon être en tant que pâtissant.

Si je réunis en esprit les connaissances successives que j'acquiers de cette manière, et si je fais attention qu'elles se rapportent toutes au même moi, je traduirai exactement leur ensemble, en disant : Je suis un être qui souffre, qui éprouve du plaisir, de la joie, de la tristesse, qui pense, qui aime, qui désire, craint, espère, se résout, etc., et je suis un être qui demeure toujours le même moi, tout en subissant ces changements.

Je n'ai pas besoin de deux actes pour me percevoir souffrant ; le sentiment de ma souffrance me révèle tout à la fois le mode et le sujet, le sujet, dis-je, en tant que mien. Si je n'éprouvais jamais autre chose que de la souffrance, je ne saurais rien de moi-même, sinon que je suis un être souffrant. Mais autant je perçois de modes différents de mon

être, autant j'acquiers de connaissances distinctes de cet être. C'est ainsi que je me connais tantôt actif, tantôt passif.

Il ne faut donc pas dire avec plusieurs philosophes, Reid par exemple et toute son école, que pour se connaître en tant que sujet, mon esprit pose deux actes : un acte pour percevoir le mode qui m'affecte, et un autre qui se surajoute, savoir la conception du moi affecté. Le même acte, l'acte de conscience, me donne à la fois le mode et le sujet moi. Ah ! si je veux ensuite abstraire le sujet de son mode, je devrai sans doute poser un nouvel acte ; et si c'est cela qu'entendent les philosophes dont je parle, je n'ai rien à dire. Mais il est nécessaire de comprendre qu'avant cette abstraction, je connais déjà le sujet, ou comme on dit la substance. Et je la connais avec des caractères génériques d'unité, de durée identique et d'indépendance qui la séparent profondément de ses modes. C'est ce qu'il faut soigneusement remarquer.

D'abord, donnons-nous le loisir de constater notre identité.

Si nous réfléchissons au sens du mot conscience, nous reconnaîtrons qu'il implique contradiction qu'un être ait conscience de ce qui s'est passé dans un autre être, si intimement uni qu'il soit au premier. Quand j'aurais un œil divin, et que je verrais en perfection tout ce qu'un autre être souffre, pense, résout, je ne pourrais jamais dire que j'en ai conscience. Cela répugne dans les termes. Si donc j'ai conscience de souffrir, de penser, de vouloir, c'est que je suis le même être qui souffre, qui sent, qui veut. Et si j'ai eu conscience de mes sentiments et de mes actes aux divers instants qui précèdent celui où je prends une conscience actuelle de moi-même, c'est que j'ai été le même être que je suis en ce moment. Ceci est vrai non-seulement de mon principe pensant, mais de tout ce dont je puis prendre con-

science, qu'il ait son origine dans ce principe ou dans un autre plus complexe. C'est ici l'homme tout entier qui se reconnaît identique à lui-même, dans les moments successifs de sa durée, et sous les diverses modifications dont il a conscience.

Le mode passe : je demeure. Il y a un fond invariable qui subsiste en moi, nonobstant la mobilité de mes états et de mes actes. C'est ce qui me fait dire que je dure, que je demeure identique à moi-même ; et, pour employer une expression de Kant, la durée de mon existence est susceptible de quantité, ce qui n'a pas lieu pour les modes fugitifs dont je suis le théâtre.

Ce philosophe s'est pourtant grossièrement mépris ici même ; il a méconnu le sens profond du mot conscience, lorsqu'il a émis l'opinion que plusieurs êtres successifs pourraient se transmettre la conscience d'eux-mêmes, comme des boules élastiques se transmettent leurs mouvements par le choc. Par cette méprise d'écolier, cet esprit réputé profond a trahi le peu de sûreté de son regard métaphysique.

Il s'est encore mépris, lorsqu'il a cru nécessaire de nous avertir qu'en admettant même tel que nous l'entendons le témoignage de la conscienee sur l'identité du moi, il ne s'ensuivrait pas que la durée identique de ce moi fût éternelle. Il pouvait se dispenser de ce soin, car nous ne le prétendons pas. C'est par d'autres données et par d'autres arguments qui seront exposés en leur lieu, que nous démontrons notre immortalité.

Il y a une difficulté qui sera levée plus tard, mais qu'il faut de suite signaler. Les témoignages de ma conscience sont plus ou moins fréquents selon l'activité plus ou moins vive de mon esprit, mais ils ne sont jamais continus. Dans un profond sommeil ils sont suspendus. Comment sais-je que mon identité persiste dans les intervalles où mon sens intime

ne m'apprend rien ? La réponse sera donnée dans l'étude suivante, à l'aide de notre troisième principe d'induction.

Je regrette que M. Janet ait pris quelque chose du scepticisme Kantien au sujet de notre propre substantialité. Il appelle notre âme « un être qui fuit et s'écoule sans cesse, un être qui ne peut jamais s'arrêter ni se contenir, et qui, à ce point de vue, n'est qu'un *phénomène* d'un ordre supérieur à ceux qui composent notre vie. » Ce terme de phénomène appliqué à notre âme est tout-à-fait impropre, et Kant lui-même le détromperait par une distinction cette fois fort judicieuse, entre le changement et les vicissitudes. Les phénomènes se succèdent les uns aux autres en telle sorte qu'il ne reste rien du phénomène une fois écoulé : il n'y a chez lui aucun vestige d'identité ; et c'est ce que le langage rend très-bien par le mot de *vicissitudes* appliqué à la suite des phénomènes. Un phénomène arrive *vice alterius*. Au contraire, la substance de mon âme demeure la même dans son fond et dans ses puissances, pendant que ses actes et ses manières d'être varient. Voilà ce qu'atteste avec évidence le sens intime, et avec lui le genre humain. Quand M. Janet couronne un lauréat, il sait fort bien que ce lauréat est celui-là même qui l'année précédente a dépensé ses forces au service de la vérité. Prenons garde qu'une fausse idée ou une fausse expression nous précipite dans le panthéisme de Spinoza.

Nous avons à compléter la notion de notre substantialité, en ajoutant à l'identité la subsistance propre.

Interrogeons pour cela de nouveau la conscience, et demandons-lui si ce moi, cet être identique dans la succession et dans la variété de ses actes, ne serait pas à son tour le mode d'un autre être plus stable que lui.

La réponse ne se fait pas attendre. Puisque je dis moi, c'est que je m'appartiens. Or, un mode ne s'appartient pas.

Un mode n'est point un principe d'action : je suis un pareil principe. Je ne suis enfin la manière d'être d'aucun être ; car, encore une fois, une manière d'être ne s'appartient pas; elle n'a d'être qu'en tant qu'elle est la propriété d'un être. J'ai donc ma subsistance propre, et pour cela, on m'appelle une *substance*.

Les philosophes qui nient la substance disent : Je ne perçois nulle part cette substance dont vous me parlez ; c'est un objet qui est pour jamais soustrait au regard de mon esprit ; donc, en affirmant son existence, je vais au-delà de mes perceptions. Nous leur répondons : Vous ne percevez nulle part la substance en elle-même, et dans son fond, c'est vrai ; mais vous en percevez dans votre propre sujet autant de manières d'être que ce sujet vous manifeste de modes ; et comme les manières d'être appartiennent à l'être, comme elles sont l'être substantiel lui-même en tant que modifié, vous ne pouvez pas les percevoir, sans percevoir d'une certaine façon le sujet ou la substance qu'elles affectent.

Trois choses doivent se rencontrer dans un être pour qu'il mérite le nom de substance : une durée identique, une subsistance propre, et sans doute encore une certaine puissance d'action. Que serait un être qui ne serait capable de rien ? Il n'aurait aucune raison d'être ; et comme rien ne peut être sans raison, il ne serait pas, ce qui est contradictoire. Ce dernier caractère est donc impliqué dans les deux autres, et pour cette raison même, nous pouvons l'y sous-entendre. *Nulla res propria destituitur operatione.* (S. Thomas.) L'activité nécessaire à toute substance conduisit Leibnitz à son hypothèse des *monades*.

La substance que nous avons reconnue en nous est sujette dans ses modes à des variations perpétuelles, et elle est passible de différents états qu'elle subit. Ce sont là deux défauts qui n'entrent pas nécessairement dans le concept de substance ; et nous verrons qu'il existe une substance qui en est entièrement affranchie.

Il y a des philosophes qui trouvent trop pauvre la notion de substance telle qu'elle vient de nous apparaître. Ils la dédaignent, ou même ils la rejettent, sous le prétexte qu'elle n'apprend rien de l'être qu'elle désigne.

N'est-ce donc rien de savoir que l'être lui appartient en propre, avec l'indépendance et la durée identique que nous venons de constater en nous? que cet être est capable de manifester ce qu'il est ou ce qu'il devient successivement, et de prendre par conséquent, s'il n'est tout à fait immuable, une suite de manières d'être qui le caractérise, et qui diversifie ses rapports avec les autres êtres? Avant d'entreprendre l'étude d'un objet et pendant cet étude, ne faut-il pas que l'esprit puisse se fixer sur quelque chose de permanent dans cet objet, afin d'y rapporter comme à un sujet qui dure, les propriétés qu'on lui aura reconnues? Ce quelque chose, toute langue en a consacré la réalité et attesté la connaissance par un nom. Dans notre langue, c'est la substance. Si l'on s'obstinait à rejeter ce nom, il faudrait sans doute rejeter aussi tous ceux qui désignent des objets aussi peu compréhensifs, comme le mode, l'accident, le phénomène ; et je ne sais plus alors comment on pourrait discourir sur les premières et plus nécessaires vérités de l'esprit humain. Le nom d'être, le plus vague de tous les noms, n'en est pas moins le plus indispensable, puisque nulle proposition ne saurait se formuler sans lui.

Le témoignage du sens intime vient de nous révéler d'abord le sens intime lui-même, c'est-à-dire une faculté permanente qui m'est propre, des modifications successives, appelées aussi phénomènes en tant qu'elles m'apparaissent, une substance active et passive, une cause. Cette faculté, ces modifications, ces phénomènes, cette cause, je ne les connais jusqu'ici que dans mon être individuel. Mais le regard suprasensible de ma raison vient s'ajouter à ces données concrètes, pour m'avertir que non seulement je ne

LIBRARY

suis pas le seul être en qui se rencontrent ces objets, mais qu'il peut y en avoir un nombre indéfini, et que les natures de ces êtres peuvent être indéfiniment diversifiées sans cesser d'être des substances, des causes, et d'éprouver des modifications successives. Si l'on excepte l'être infini dont la substance est d'un ordre supérieur, et dont la raison me montrera bientôt la nécessité, cette haute faculté, la raison, ne me dit pas s'il existe peu ou beaucoup de ces êtres, ni quels ils sont ; c'est à l'observation à me l'apprendre, et et elle n'a pas tardé à m'en montrer une immense variété, ainsi que nous l'expliquerons dans un instant. Mais je n'ai pas besoin de cette observation pour fixer mon esprit aux notions abstraites de substance, etc., pour les définir, les distinguer les unes des autres, les comparer, en faire la matière de mes méditations philosophiques, et pour dire quand je les verrai réalisées objectivement dans quelque être : voilà une substance, voilà des phénomènes, voilà une cause. Ces objets et tous ceux qui comme eux sont susceptibles de se rencontrer dans un nombre indéfini d'êtres, s'appellent des *universaux*. Nous aurons à en faire une étude particulière.

Etendons maintenant le regard de l'observation, afin de prendre une première et très-vague connaissance du monde qui nous environne. Pour le moment nous cherchons plutôt à constater son existence substantielle *in globo*, qu'à découvrir la nature complexe des êtres qui le composent.

Il faut d'abord reconnaître en moi les instruments de l'observation, à savoir *les sens de la vue, de l'ouïe, du toucher*. Ces sens dits *extérieurs*, font partie de l'étendue substantielle que j'appelle *mon corps*, et qui m'est revélée par sa sensibilité et ses puissances d'action. Ce corps a ses formes, sa structure, ses dimensions ; ses lois de croissance, de décroissance, de rénovation quotidiennne. Rien de tout cela n'est violé sans que j'en ressente des douleurs plus ou

moins vives. Ses exigences sont-elles satisfaisantes ? j'en ressens un bien être sensible. Aussi les soins de ma vie sont-ils en bonne partie consacrés au bon état de ce corps.

Maintenant, j'ouvre les portes de mes sens, et soudain des flots de phénomènes se précipitent de toutes parts pour y entrer. Ils se succèdent sans interruption, et mes sens en sont affectés en mille sortes. Il faut savoir si ces phénomènes ou ces actions sensibles émanent de mon être ou de causes extérieures.

Le sens commun répond sans hésiter. Les principes d'induction que nous poserons au chapitre suivant donnent également une réponse mille et mille fois certaine ; mais nous ne voulons pas en user ici, parce que nous nous proposons de les établir en partant de l'existence de nous-mêmes et de l'univers.

Voici donc comment nous raisonnons.

Non, ces actions sensibles n'émanent pas de nous-mêmes ; car,

1° Ce sont souvent des actions ennemies que nous avons à repousser, et dont nous devons nous garder.

2° Ces actions se distribuent en groupes tout semblables à celles qui forment la trame principale de notre vie, groupes que nous attribuons à des êtres séparés de nous. Et en effet, la succession des actes de ces êtres ne coïncide pas avec celle des nôtres. Ils naissent, grandissent, meurent à d'autres époques. Ils luttent entre eux, ils se déchirent, des scènes de carnage se passent sous nos yeux : nous en éprouvons aucune douleur physique ; tandis qu'une piqûre faite à notre corps nous arrache des cris.

3° Nous avons avec ceux de notre espèce des rapports sociaux, et notre conscience nous révèle à leur égard des devoirs de respect et de justice. Ils ont droit à une indépendance presque entière de notre individualité.

4° Le nombre des êtres plus ou moins semblables à nous

que supposent ces groupes d'actions est immense, et ne saurait se compter. On en doit dire autant de leurs variétés. Il y a là continuellement en jeu une somme et une variété de puissances qui dépassent infiniment celle que je puis raisonnablement me supposer. Il règne dans les rapports de ces puissances un ordre dont la grandeur, la richesse, la sagesse soutenue dépassent aussi et dépassent immensément les conceptions de mon génie et l'art des combinaisons que je puis réaliser.

Donc, quelle que soit la nature des causes partielles qui se jouent dans ce monde extérieur, son existence est assurée, ou du moins celle d'une cause incomparablement supérieure à ma propre causalité ; et cette cause doit avoir sous sa dépendance d'autres causes qui, devant suffire aux phénomènes observés, ne peuvent pas être inférieures à celles que le sens commun admet, et qui constituent l'univers visible. Nous ne ferons donc point une hypothèse exagérée en supposant que le monde qui frappe nos sens se compose des êtres que tout le monde admet : d'une terre, d'un soleil, de différents ordres d'êtres vivants. Cette supposition qui fixe l'esprit sera le point de départ de l'étude cosmologique que nous aurons à faire dans la prochaine étude. Dès ce moment, nous pouvons affirmer l'existence de deux sortes d'êtres substantiels : de nous-mêmes, des êtres qui réalisent l'ordre de l'univers.

La réalité de la substance a pour elle en nous-mêmes le sens intime ; dans les êtres de la nature, cette réalité est attestée avant toute spéculation philosophique, par le langage, et par conséquent par le genre humain tout entier. On ne peut rien donner de plus décisif contre le scepticisme qui la nie. Mais l'absurdité de ce scepticisme ressort avec une nouvelle vivacité quand on en déronle les conséquences. C'est ce qu'a fort bien fait Reid, que nous citons.

« Nous avions toujours cru jusqu'ici que la pensée supposait un être pensant, la trahison un traître, l'amour un amant. Tout cela n'est que fumée, erreur et mensonge. Aujourd'hui, il est démontré qu'il peut y avoir de la trahison sans traître, de l'amour sans amant, des lois sans législateur, des crimes sans coupables, des successions d'événements sans (un sujet qui dure) ; du mouvement sans choses mues..... Que si cependant nous nous trompions, et que l'amant, le coupable, le traître fussent eux-mêmes les idées, l'auteur de cette découverte aurait dû, par bonté, nous apprendre si ces idées conversent ensemble, si elles ont des devoirs et des obligations réciproques, si elles se doivent mutuellement des égards, si elles peuvent faire des promesses, des traités, des alliances, si elles sont tenues de les respecter, et si l'on punit l'infracteur ; car en supposant qu'une suite ou plutôt une compagnie de ces idées fasse un traité, qu'une autre le rompre et qu'une troisième soit punie de l'infraction, il y aurait lieu de croire que la justice, dans ce système, est aussi idéale que le reste. — Il paraissait naturel de supposer que l'auteur du traité de la nature (Hume) était un homme d'esprit ; mais à présent nous voyons qu'ils n'est qu'une collection d'idées liées ensembles et qui se sont arrangées elles-mèmes en vertu de certaines lois d'association et d'attraction. — Je demande à Hume si dans ses successions d'idées associées à des impressions, ce sont les impressions qui ont la conscience et la mémoire des idées, ou si ce sont les idées qui ont la conscience et la mémoire des impressions, ou si elles ont à la fois la conscience et la mémoire d'elles-mêmes, et les unes des autres. — Ce qu'il y a d'étrange encore c'est que ces successions d'impressions et d'idées jugent, raisonnent, mangent, boivent, sont tantôt gaies, tantôt tristes..... »

Tout ce qu'il y a d'être au monde est substance ou se rattache à la subtance. Le mode, le phénomène, l'accident,

la qualité en dépendent ; et ces catégories de l'être ne sont rien, si la substance n'est pas. Il suffit pour comprendre ces assertions de se rappeler les définitions de chacune de ces catégories.

Le mode n'est autre chose que la manière d'être, d'agir, de pâtir d'une substance. Le phénomène n'est que le mode en tant qu'il apparaît aux sens ou à l'esprit. L'accident n'est qu'un autre nom du mode. Pour comprendre ce que c'est que la qualité, il faut savoir que les modes d'une même substance sont d'une nature particulière et se succèdent suivant certaines lois. En étudiant dans un même sujet les lois de permanence ou de succession et de substitution des modes qui lui appartiennent, on arrive à découvrir en lui des facultés, des tendances, des habitudes naturelles ou acquises, des propriétés plus ou moins essentielles, toutes choses auxquelles on donne le nom générique de *qualités* : de là dans la langue des noms qui qualifient, ou des *adjectifs*, opposés aux noms de substances ou *substantifs*. Les substances sont tantôt actives, tontôt passives. Elles sont causes, et elles subissent des actions. Ce double fait universel est encore exprimé dans le langage par des *verbes actifs* et des *verbes passifs*.

J'anticipe un peu ; mais je ne fais appel qu'à des notions bien connues, qui toutes se vérifient dans l'être que nous sommes, et que nous retrouverons dans les autres. Si la substance n'est rien, elles n'ont aucun sens ; et l'on peut dire que le septicisme qui s'attaque à la substance, s'attaque nécessairement à toutes les dépendances de la substance que nous venons de définir.

Or, les noms de substantifs qui forment une bonne partie des substances d'une langue, les noms de qualités ou les adjectifs, les verbes actifs et les verbes passifs, ces quatre sortes de mots emplissent presque à eux seuls le dictionnaire de tout idiome, et l'on peut s'assurer que le reste se

relie à ces catégories principales ; elles forment la trame de nos propositions et de nos discours ; de sorte que les idées cachées sous les mots de substantifs, d'adjectifs, de verbes, sont les perpétuels objets du commerce des esprits dans toute l'humanité. Si l'humanité se trompe sur des objets si universels, si souvent constatés, et si fermement attestés par tout le langage, il faut dire qu'elle est le perpétuel et fatal jouet d'un mauvais génie. Comment sortirait-elle de son illusion? De quel côté pourrait lui venir une lumière plus sûre que celle qui brille au-dedans de l'esprit ? Invoquerait-elle, comme le voulait Descartes, la divine sagesse ? Mais cette sagesse, il faut d'abord la connaître. Un esprit qui méconnaît son propre sujet le pourrait-il ? A quel titre s'il le pouvait, recommanderait-il sa découverte ?

Bien plus : s'il n'y a pas de substance, il n'y a ni sens, ni raison, ni esprit ; car tout cela est essentiellement substantiel. Alors, soyons conséquents, et renonçons à toute connaissance de la vérité.

Nous voici donc encore ici en face d'un scepticisme insensé, fatal, et qui n'échappe que par une contradiction à l'ignorance absolue. Comme le scepticisme radical qui a été combattu dans la première étude, il rejette les deux plus sûrs témoignages que l'homme puisse avoir de la vérité : celui de la conscience, et celui du genre humain. Comme lui, il repousse l'aliment quotidien, l'aliment substantiel de l'esprit humain. Pris au sérieux, ce serait le suicide de l'esprit.

Eh bien, ce scepticisme insensé, fatal, presque universel, ce scepticisme qui jette le défi à toute l'humanité et qui voudrait la convaincre d'une perpétuelle rêverie, a été celui d'esprits réputés puissants ; de Kant, en particulier, qui à la faveur de ses négations audacieuses et de ses affirmations non moins téméraires, est devenu le chef d'une école de renom et qui dure encore ; et cette école trouve des admira-

teurs — j'allais dire des disciples — dans nos académies et dans nos universités. On a comparé la puissance de ses effets « au mouvement imprimé par l'enseignement de Socrate aux écoles de la Grèce dans les plus beaux temps de son génie ! » (Rapport de M. de Rémusat à l'Institut.)

Non, Monsieur, ce n'est point au mouvement imprimé par l'enseignement de Socrate, qu'il faut comparer le mouvement philosophique dont Kant est le premier moteur. Celui-là s'est fait au nom du sens commun et d'un rare bon sens; celui-ci est un outrage au sens commun et au bon sens, qui ne s'était point renouvelé dans le monde depuis la collection de Sophistes si bien combattus par Socrate.

Nous recontrerons plusieurs fois encore les extravagances dont est remplie la philosophie de Kant et de son école; mais dès maintenant, il nous semble bon de faire quelque connaissance avec ce prince des sophistes modernes.

§ 4. *La philosophie de Kant.*

Il y a des écrivains qu'on n'a jamais assez loués, tant leurs écrits sont pleins de belles et précieuses vérités ! Tant le fond et la forme y rivalisent de perfection ! Tel est notre grand Bossuet. Il y en a d'autres où l'on trouve à reprendre sans fin et en toutes façons, et pour les fautes les plus grossières. Kant peut concourir pour le premier rang parmi ces derniers. Considérez ce que vous voudrez dans cet écrivain : le style ou le fond des idées. Dans le style, l'expression obscure, les néologismes fréquents, la construction grammaticale équivoque ; les redites multipliées hors de toute proportion, les divisions rentrant les unes dans les autres, une nomenclature surchargée et prétentieuse ; dans le fond, les négations effrontées, les affirmations sans preuve, les contradictions, les lourdes méprises, l'orgueil dans l'ignorance, l'incertitude et l'impuissance : vous trouvez tout cela non

pas accidentellement, mais d'un bout à l'autre de ses indigestes élucubrations. Mais il y a un air d'assurance qui impose, et qui fait soupçonner des profondeurs là où il n'y a qu'une obscurité inévitable dans un assemblage de conceptions extravagantes. Sophiste impudent, s'il y en eut.

Le peu qu'il y a de vrai dans la philosophie de Kant n'est pas de lui ; tout ce qu'il y a d'original est faux. On peut en faire l'épreuve ; nous devons ici nous borner à définir les conceptions les plus universelles et les plus caractéristiques de cette philosophie, si l'on peut appeler de ce nom un amas de nullités.

Toute la philosophie de Kant est dominée par trois principes de négation, et par trois principes d'affirmation.

Le premier principe de négation est celui-ci : nous ne connaissons que les objets qui affectent par leur présence notre sensibilité, et dont nous pouvons avoir l'intuition.

Conséquence qu'il en tire : l'espace, le temps, objets d'une intuition à priori, et les phénomènes, objets de l'expérience, sont les seuls qui remplissent la condition : donc, ils sont les seuls objets de notre connaissance certaine.

Le deuxième principe de négation, c'est que ces objets de connaissance ne sont encore que des représentations ou des formes de notre esprit, dépourvues de tout sujet, et incapables de nous attester l'existence de quoi que ce soit de substantiel. De plus, ces objets sont entièrement relatifs à notre esprit, lequel se les représente à sa manière, ou selon la nature de la sensibilité ; ils ne sont rien en dehors de cet esprit. Les choses *en soi*, substance, cause, nous sont totalement inconnues, et nous n'avons aucun moyen de lever le mystère profond qui nous les dérobe.

Le troisième principe de négation est destiné à maintenir fermes les deux premiers contre les tentatives d'affirmation

dont Kant reconnaît l'existence, et qu'il définit comme il suit.

Le philosophe reconnaît que l'homme ne peut pas rester dans les limites étroites de connaissances certaines où les négations précédentes le resserrent fatalement. Trois facultés correspondant à trois besoins, savoir l'*entendement*, la *raison pure* et la *raison pratique*, lui permettent de briser ces barrières; et parce qu'il ne peut rien trouver au-delà, il crée pour son usage une nature, des causes finales, une loi morale, un Dieu.

1° Par l'entendement, il crée la nature entière avec ses substances, ses causes, ses espèces, les actions réciproques des êtres dont elle est peuplée. L'entendement est ainsi établi créateur et législateur suprême de l'univers. Il ne fait pas, il est vrai, les lois particulières; celles-ci, comme la loi de la gravitation et toutes les lois qui régissent les règnes, doivent être données par l'expérience; mais c'est bien lui qui, à priori, pour donner de l'unité aux phénomènes observés et pour rendre l'expérience possible, crée ce que nous venons de dire, et décrète souverainement la permanence des substances, l'activité déterminante des causes, le partage des êtres en espèces, et leurs actions réciproques. Mais son ouvrage est vide de toute réalité.

2° Outre les unités partielles créées par l'entendement, l'esprit éprouve un autre besoin : celui d'une unité supérieure et universelle, ou même d'une unité située en dehors de toute la nature, qui serait l'auteur et la raison de toutes choses, et la fin où tout convergerait. C'est la raison spéculative qui est chargée de pourvoir à ce besoin. Elle imagine donc que tous les êtres de la nature existent pour des fins particulières, et que ces fins sont ordonnées à une fin suprême, qui est Dieu. L'homme incline visiblement à cette sorte d'imagination. Il y incline par ignorance, par vanité, parce que, sans ces conceptions, il ne sait comment expliquer

les phénomènes dont il est témoin, et qu'il n'a pas l'humilité de demeurer dans les limites de ses connaissances. Mais ses hypothèses n'ont aucune valeur scientifique. Elles ne peuvent que diriger ses expériences, et lui servir d'aiguillon pour pénétrer toujours plus avant dans la connaissance de l'univers.

3° Enfin, l'homme éprouve un dernier besoin : celui de se conduire dans la vie de manière à être digne à ses propres yeux, et à tendre par là au souverain bien. Pour cela, Kant le suppose doué d'une troisième faculté : la raison pratique, et d'un pouvoir exécutif, la liberté. Par la raison pratique, l'homme est déclaré autonome, et législateur de ses propres actes. C'est cette raison indépendante, et non pas la voix divine de la conscience, qui créera et décrétera la loi morale sans autre considération que celle-ci : agir de manière à être digne à ses propres yeux. Il n'est pas question ici d'avoir recours à un être supérieur et souverainement saint qui prescrive le bien et défende le mal : non. La raison doit faire tout, avec une pleine autonomie, sans se laisser influencer par quoi que ce soit d'extérieur.

Non seulement cette raison superbe est établie législatrice souveraine du monde moral, mais elle a de plus le pouvoir de décréter toutes les conséquences qui découlent de l'observation de ses lois. Ainsi, l'homme mérite en les observant librement ; il doit avoir sa récompense ; et comme il tend au souverain bien, le souverain bien doit lui être donné.

Ici se présentent deux solutions. Ou bien la nature, par par une suite de transformations, réalisera ce souverain bien qu'il faut à l'homme, ou bien elle en est incapable. Dans le premier cas, inutile de chercher ailleurs. Dans le deuxième, qui paraît à notre philosophe moralement certain, il faudra établir, mais seulement pour la pratique, — gardons-nous bien de croire que quelque chose soit connu par là, — il faudra, dis-je, établir pour la conduite pratique de l'honnête homme,

qu'au-dessus de la nature il y a un souverain bien, et que ce souverain bien réunit les attributs nécessaires à la fonction dont il est chargé. Ainsi, il possédera l'omniscience, afin de connaître parfaitement les mérites des hommes et de les savoir récompenser ; il possédera la toute puissance, pour pouvoir les récompenser ; la parfaite justice, pour proportionner aux mérites de chacun la participation au souverain bien. Telle est l'orgueilleuse, l'impie conception d'un philosophe qui se moque de l'erreur des anthropomorphistes. Il ne s'aperçoit pas que son absurde rêverie introduit une conception plus odieuse encore, en créant une Divinité exprès pour les besoins de l'homme ; un Dieu tout relatif, qui sera juste ce qu'il faut pour lui, ni plus, ni moins. Si l'homme n'en avait pas besoin, il n'y aurait aucune raison pour l'admettre. Aussi ne doit-on pas dire : il est moralement certain qu'il existe un souverain Bien, mais seulement et uniquement pour la pratique : je suis moralement certain qu'il existe un tel Bien. C'est le besoin pratique que j'ai de lui, qui fait ma certitude relative ou ma foi.

Telle est la suite systématique et toute la trame de la philosophie Kantienne. Ce peu de mots en donne tout l'esprit et toute la substance. Il n'y a pas de doute à concevoir là-dessus ; car le philosophe répète sans cesse ces idées en des termes non équivoques. Ce n'est point là que gît l'obscurité si justement reprochée à cet écrivain ; elle est toute dans les explications où Kant essaie de rendre raison de ses conceptions extravagantes ; et l'on ne doit pas s'étonner de l'y rencontrer ; car le moyen d'expliquer clairement l'absurde ?

C'est dans cette suite de principes qu'il faut voir si cette philosophie a quelque valeur. Il me semble que la question n'est point difficile à décider.

Son premier principe est une impertinence. Nous n'avons pas à prescrire à la vérité ses voies, mais à lui ouvrir sim-

plement celles par lesquelles elle nous arrive. Eh bien, cette impertinence jette tout de suite la science du philosophe dans une fatale nullité. Il lui reste le phénomène, mais le phénomène n'est rien sans la substance ; est potius entis quam ens ; et si Kant avait vu clair dans ses intuitions, il aurait compris avec Aristote que la nature du phénomène est d'appartenir à l'être, et de n'être rien par lui-même. Si vous supprimez son soutien nécessaire, il s'évanouit. Donc, dans la philosophie Kantienne, il ne reste absolument rien : ni phénomène, ni substance, ni cause ; et alors, l'espace et le temps deviennent également des non-êtres, puisque selon la conception de Leibnitz, ils ne représentent que l'ordre des choses.

Mais admettons pour un instant qu'il reste des phénomènes, c'est-à-dire des représentations de l'esprit. Si tout se réduit à cela pour Kant, ce philosophe est le seul être de l'univers. Alors, je vous prie, à qui s'adressent ses élucubrations ?

Bien plus : comment peut-il connaître et produire quelque chose ? Connaître n'est-il pas le fait d'une substance ? Produire n'est-il pas le fait d'une cause ? Mais il n'y a ni substance, ni cause, puisque le moi lui-même n'est qu'une collection de phénomènes. Est-ce qu'une collection de phénomènes est capable de concevoir et de produire quelque chose ?

Il faut donc que Kant commence par se créer pour son propre usage un esprit doué de sensibilité, et de ces hautes facultés d'entendement et de raison qu'il va investir d'un pouvoir divin.

Ainsi, dès les premiers pas, nous rencontrons la nullité, et une impuissance radicale qui ne peut être vaincue que par une contradiction. Qu'à cela ne tienne. Nous aurons un entendement, une raison, et ils seront investis d'un pouvoir créateur. Mais que vont-ils créer ? Le vide. Cette nature,

produit de l'entendement, qu'est-elle en soi ? Rien. Ces causes finales et cette cause suprême destinée à tout expliquer, que sont-elles ? Rien. Ou du moins, l'esprit humain demeure tout-à-fait incapable de démontrer qu'elles sont quelque chose ; et quand il l'essaie, il ne trouve que des paralogismes et des antinomies. (Nous verrons bientôt ce qu'il en est.)

Je me trompe. Il y a la raison pratique qui va nous tirer d'affaire... — Point du tout ; car cette raison qui se pose en législateur de la conscience et en créateur du souverain Bien, elle doit se garder soigneusement d'apprendre quelque chose à la raison spéculative. Nées d'une nécessité pratique, ses créations sont tout-à-fait incapables de constituer un objet de connaissance. Tout comme auparavant, le *noumène* nous demeure inconnu, et nous ignorons si nous sommes une substance identique, si nous sommes une cause et si nous sommes libres. Nous sommes tout cela seulement pour nous diriger dans la conduite de la vie ; mais en dehors de la pratique, nous retombons dans nos ténèbres fatales et dans notre impuissance.

Nullité, contradiction, orgueil, impiété : voilà ce qui apparaît dans ce système monstrueux qui pourtant a remué toute l'Europe, et qui continue à faire des adeptes.

Ponr me renfermer dans les strictes limites de la vérité, je dois dire que Kant n'a pas formulé dans ses propres termes la dernière conséquence que je lui attribue : la création du souverain Bien. Mais cette conséquence arrive naturellement à l'esprit, et elle sort des prémisses posées. Aussi, Hegel n'a-t-il pas hésité à en faire le principe de son système ; car son idée créatrice ne va à rien moins qu'à créer Dieu par un éternel devenir.

Si l'on apprenait — je ne dis pas à la foule du peuple indistinctement, — mais à ces hommes sans culture qui cachent sous une enveloppe grossière un admirable bon sens,

— si on leur apprenait qu'au sommet des sciences humaines il y en a une appelée philosophie, que cultivent seuls avec prédilection les esprits les plus puissants, les plus pénétrants et les plus réfléchis ; que parmi ces esprits, et après quarante siècles de profondes recherches, il s'en rencontre encore pour inventer de pareils systèmes, pour dire à l'ébahissement de toute une jeunesse studieuse que nous ne sommes, nous et la nature, qu'une collection de phénomènes ; qu'il n'y a pas de causes et que nous ne savons rien de notre liberté, de notre immortalité, de l'existence d'un Dieu ; que c'est notre entendement qui crée la nature et notre raison qui imagine Dieu, je pense que ces hommes de bon sens jugeraient qu'il faut envoyer nos profonds philosophes aux petites-maisons.

Ils jugeraient encore, ce me semble, ces hommes de bon sens, que si quelque philosophe est en recherche de la vérité, ce n'est point à une pareille philosophie qu'il doit s'adresser. Pas plus qu'un mathématicien ne s'adresse pour sa science aux cerveaux fêlés qui rêvent le mouvement perpétuel ; pas plus qu'un médecin ne s'adresse à ceux qui imaginent des drogues mortelles pour leurs malades. Ils jugeraient, dis-je, que la première règle d'un sage éclectisme est d'étudier chaque science dans les auteurs qui l'ont établie sur les principes du sens commun, et non pas dans le vide ou sur des ruines. Ils jugeraient d'autant plus de la sorte qu'il s'agit d'une science plus ardue, plus noble et de plus de conséquence, où le sophisme peut davantage exercer une contagieuse fascination, et entraîner au suicide les plus belles intelligences, comme nous ne le voyons que trop souvent autour de nous. Ils seraient, par conséquent, bien éloignés d'écrire des phrases comme celles-ci : « Ceux mêmes à qui nous osons respectueusement notifier des dissidences, nous nous faisons gloire de nous instruire à leur école, et nous tenons qu'ils doivent figurer au premier rang parmi les maî-

tres du genre humain. La France ne peut que gagner à entendre leurs leçons. » Voilà pourtant ce que dit de l'école Kantienne un membre de l'Institut, dans le Rapport déjà cité sur le concours relatif à la philosophie allemande.

Nous offrirons ici au lecteur, comme pièce de conviction, les textes mêmes de Kant, tels qu'ils se trouvent dans la traduction de ses principaux ouvrages : *Critique de la raison pure, Critique de la raison pratique, Critique du jugement.* Il n'en est pas un qui ne s'y trouve répété à satiété. Nous ne les avons pas tous transcrits mot à mot, ni dans l'ordre où ils se trouvent, mais nous garantissons, pour le sens et pour l'enchaînement des pensées, l'exactitude de la citation, et nous la prouverions cent fois.

Sans intuition, point d'objet de connaissance. L'intuition n'a lieu que pour les objets qui affectent notre sensibilité. Nous ne connaissons donc que ces sortes d'objets (1).

Toutefois, la connaissance de ces objets— qui ne sont autres que les phénomènes — est nécessairement précédée de deux représentations à priori : l'espace et le temps.

Ni l'espace, ni le temps ne sont quelque chose en soi ; ils ne subsistent pas en dehors de nous. L'espace n'est que la forme des phénomènes du sens extérieur. Le temps n'est que la forme du sens interne. En soi, hors du sujet, l'espace n'est rien, le temps n'est rien.

Les corps ne sont pas des objets en soi, mais des phénomènes d'un objet inconnu. Le mouvement n'est pas l'effet de cet objet inconnu. Il n'est aussi qu'un phénomène, c'est-à-dire une représentation en nous.

Si l'on supprime le sujet pensant, *c'en est fait de tout l'univers corporel*, parce que cet univers n'est que le phéno-

(1) Kant affirme ; il ne prouve pas, et pour cause. Il nous semble qu'une philosophie honnête devrait se garder d'avancer sans preuve un principe qui ne va à rien moins qu'a supprimer Dieu, l'âme, l'immortalité.

mène dans la sensibilité de notre sujet, et une espèce de représentation de ce sujet. La nature n'est en soi qu'un ensemble de phénomènes c'est-à-dire une multitude de représentations de l'esprit.

L'ordre et la régularité dans les phénomènes, ce que nous appelons nature, est l'œuvre de notre entendement. Notre entendement est la législation même de la nature ; et sans lui, il n'y aurait pas de nature du tout.

Tous ces textes sont clairs. Le scepticisme y est manifeste autant qu'effronté. Il faut en dire autant de ce qui suit.

Le sujet (le moi) ne peut être représenté par le sens intime que comme phénomène. Nous ne connaissons donc notre propre sujet que comme phénomène, et non quant à ce qu'il est en lui-même. Des phénomènes ne sont que le simple jeu de nos représentations, qui sont en définitive des déterminations du sens intime. S'il ne se rapportait pas à une conscience au moins possible, ce phénomène ne pourrait jamais devenir un objet de connaissance, et par conséquent ne serait jamais rien pour nous ; et comme il n'a en soi aucune réalité objective et qu'il n'existe que dans la connaissance, il ne serait rien nulle part.

Il est douteux *a priori* si le concept de cause n'est pas chimérique, et s'il a quelque part un objet dans les phénomènes.

La qualité de durer que nous attribuons aux objets n'est que la manière dont nous nous représentons l'existence de ces objets.

En fait, notre entendement rapporte nos représentations à quelque objet qui peut être quelque chose indépendamment de notre sensibilité ; mais ce quelque chose, ce *noumène*, nous n'en savons ni n'en pouvons rien savoir. (Nous savons toutefois, d'après ce qui vient d'être dit du phénomène, que ce quelque chose n'est rien en dehors de notre entendement.)

Notre entendement s'étend problématiquement plus loin que l'intuition ; mais en dehors du champ de l'intuition, il ne peut être employé assertoriquement.

On peut dire : l'âme est substance ; pourvu qu'on entende par là substance en idée et non réalité substantielle. Quant aux substances de la nature et sachant *a priori* que nous ne pourrions avoir aucune connaissance réelle d'un objet si nous ne nous le représentions comme substance ou comme cause, nous comprenons la possibilité, la nécessité même de classer les phénomènes sous ces concepts, et de faire de ceux-ci les principes de toute expérience. Ces principes n'ont de valeur que pour rendre l'expérience possible, (c'est-à-dire pour reposer l'esprit de l'expérimentateur sur des objets) ; ils ne peuvent pas s'appliquer aux choses en soi ; ils n'ont rien d'assertorique (et ne décident pas s'il y a réellement des substances et des causes). Mais il faut les admettre nécessairement si l'on ne veut pas que l'expérience ne soit qu'une rapsodie de perceptions sans liaison et sans rapports.

Dieu est un simple quelque chose en idée. Je n'ai pas le moindre concept ni de là possibilité interne de sa perfection suprême, ni de la nécessité de son existence ; et je n'ai pas la moindre raison de poser absolument l'objet correspondant à mon idée de Dieu. Mais si nous supposons Dieu en idée, cette idée purement régulatrice et non constitutive pourra utilement guider le savant, et l'aider à une foule de découvertes. Elle secondera heureusement la tendance de son esprit à découvrir dans la nature une unité de plus en plus universelle et absolue. (Cela est bien étrange : quoi une idée sans objet, une forme vide de l'esprit aura la puissance de guider la science, de la stimuler, de la conduire enfin à la plus haute perfection à laquelle elle puisse aspirer ?)

En général, les idées transcendentales naissent de la tendance de la raison vers l'absolu et vers l'unité systématique

de la connaissance. Elles fournissent des règles pour réduire l'expérience en système, mais elles ne déterminent aucun objet réel.

La beauté n'est rien en soi, et indépendamment de sa relation au sentiment du sujet.

Sur la nature séparée de notre être pensant, sur la durée ou l'anéantissemen. de sa personnalité après la mort, toute notre faculté de connaître ne peut obtenir par des principes spéculatifs aucun jugement déterminant et extensif.

Il n'est pas aussi nécessaire d'admettre l'existence de Dieu que de reconnaître la valeur de la loi morale. Pour celui qui ne pourrait se convaincre de l'existence de Dieu, la seule conséquence c'est qu'il n'y aurait plus pour lui de but final à poursuivre par l'accomplissement des lois morales ; mais il serait encore à ses yeux un être méprisable, s'il voulait en conclure que les lois du devoir sont imaginaires.

La volonté ne doit pas être considérée simplement comme soumise à la loi, mais comme se donnant à elle-même la loi, et comme n'y étant soumise qu'à ce titre même. Ainsi, l'homme n'est obligé d'obéir qu'à sa propre volonté, mais à sa volonté constituant une législation universelle conformément à sa destination naturelle. La volonté est donc autonome. L'autonomie est le principe de la dignité humaine. Une personne qui remplit ses devoirs a de la sublimité non en tant que soumise à la loi morale, mais en tant qu'elle se donne cette loi à elle-même, et qu'elle n'y est soumise qu'à ce titre.

Le principe de l'autonomie est l'unique principe de la morale. L'impératif catégorique ne commande ni plus ni moins que cette autonomie même.

Il ne reste à la raison qu'une seule manière de parvenir à la connaissance de Dieu ; c'est de déterminer elle-même ce Dieu d'après le besoin que nous avons du souverain Bien. D'après cela, il faut que le Dieu de la morale (il n'y en a pas

d'autre ; le Dieu de la raison spéculative est l'inconnu), il faut que le Dieu de la morale soit omniscient, afin de pénétrer jusqu'à mes plus secrètes intentions dans tous les cas, et dans tous les temps ; omniprésent, afin de pouvoir me rémunérer selon mes mérites ; omnipotent, éternel, etc., toujours d'après le même principe (c'est-à-dire afin que l'homme trouve à point un rémunérateur qui soit à la hauteur des mérites qu'il a acquis en accomplissant sa propre loi).

Pour consoler le juste malheureux, on dit que tout n'est pas fini à la mort : ce n'est point là une justification de la Providence, mais une décision souveraine de la raison pratique, qui oppose aux faits *la foi en elle-même et en sa loi.*

Tels sont les principes de cette philosophie audacieuse. Il n'y a pas à en douter, car le philosophe les répète jusqu'à dix et vingt fois.

Le point de départ de ce nouveau système est un scepticisme qui supprime l'univers entier, l'âme, Dieu, et qui réduit le sujet lui-même à je ne sais quelle synthèse de phénomènes sans réalité substantielle.

Le milieu de l'exposé du même système est consacré à établir l'entendement, la raison spéculative, la raison pratique, respectivement créateurs des grands objets que voici : créateurs de la nature, créateurs de ses substances et de ses causes, créateurs de l'unité suprême qui est la dernière explication des choses, c'est-à-dire de Dieu ; enfin, créateurs de la loi morale et du souverain Bien. Au reste, bien que l'homme crée tout cela, comme cette création se fait par simples concepts ou par idées, il ne saura jamais rien ni de la réalité ni de la nature des substances, des causes, de Dieu.

A la fin, cette créatrice universelle, cette raison superbe, sublime dans son autonomie, met le comble à son orgueil en assignant au Dieu qu'elle a créé pour son usage les attributs, ni plus ni moins, qui le rendent un rémunérateur idoine des mérites de l'homme.

Tout homme sensé jugera, sans doute, que sur des bases aussi vides et aussi extravagantes, il n'y a aucune philosophie raisonnable qui puisse reposer un instant ; et il rayera irrévocablement l'inventeur de pareilles sottises de la liste des hommes qu'on peut citer comme autorités.

La critique outrée que Kant a prétendu faire de nos facultés, critique qui supprime sans façon et sans preuve l'entendement et la raison pure, puisqu'elle les réduit l'un et l'autre à l'impossibilité d'acquérir jamais une seule connaissance objective certaine, nous suggère cette remarque générale.

L'esprit humain perçoit la vérité par différentes facultés : par le sens intime, par les sens extérieurs, par le sentiment, par la raison. Il semble que l'ordre naturel demanderait qu'on démontrât d'abord la valeur de ces facultés, et qu'on ne les interrogeât qu'après exhibition de leurs titres à notre assentiment ; mais ce n'est là qu'un ordre apparent. L'ordre réel est celui-ci : nous commençons par prendre connaissance des objets qui nous entourent, des choses qui se passent en nous, et des idées conçues par notre esprit ; nous rapprochons les connaissances antérieurement acquises des connaissances actuelles ; puis, nous formons avec ces éléments multipliés de jour en jour, des propositions, des raisonnements, des discours, nous concevons des plans à exécuter. Ce n'est qu'après ces diverses opérations que, réfléchissant sur les diversités des objets connus, nous arrivons à rapporter nos richesses intellectuelles à différentes facultés. Ainsi, ces facultés que nous nommons sens intime, sens extérieurs, raison, mémoire, ne sont point connues antérieurement aux connaissances qu'elles nous donnent ; elles sont conclues de ces connaissances mêmes. Si ces connaissances sont vraies, c'est-à-dire si elles sont l'expression fidèle de véritables perceptions, nous devons conclure sans autre examen que les facultés remplissent

bien leurs fonctions, et conviennent à leur but. Entreprendre de prouver ensuite que ces facultés n'ont pas d'objet réel, est un dessein qui, s'il réussissait, convaincrait l'esprit humain de nullité.

Nous n'avons pas non plus à contrôler un genre d'opération par un autre, une faculté par une autre faculté, si ce n'est dans les cas douteux, ou pour suppléer à une insuffisance réelle. Nous n'avons que deux choses à faire : c'est de constater quelles connaissances certaines nous sont données par les différents genres d'opérations, et de prendre garde d'en dépasser les limites dans nos jugements. Ainsi, une idée m'est donnée par l'opération la plus dégagée des sens, et de l'intuition sensible : c'est un concept de l'entendement pur. Une fois que j'ai bien constaté, n'importe comment, la nature de l'objet qui m'est représenté par cette idée, je suis sûr que cette nature a toute la réalité que je lui ai reconnue. Je n'ai pas besoin pour cela d'obtenir par les sens ou par quelque autre procédé, une nouvelle perception du même objet, ou de la déduire d'autres perceptions. C'est ce que Kant n'a pas vu. Il a cru que pour attribuer à une conception de l'esprit une valeur objective, il était nécessaire que l'objet conçu affectât notre sensibilité, fût saisi par quelque intuition. C'était supprimer d'un seul trait toute la métaphysique, ou du moins la réduire à une valeur purement logique. C'était se démentir lui-même ; car son esprit n'a cessé de se mouvoir dans les régions de la métahysique.

La seule question dont la solution doive préoccuper le psychologiste est celle-ci : quelles sont les vérités qui nous arrivent soit du dedans de nous-mêmes, soit du dehors, de la raison et du raisonnement, et dont nous prenons possession par une véritable perception. La réalité et la valeur des facultés résulteront sans autre preuve, de la réponse à cette question.

J. Chartier, S. J.

FLINES (1).

I. Le 14 septembre 1792, un agent obscur du district révolutionnaire de Douai expulsait de l'abbaye de Flines une centaine de religieuses cisterciennes auxquelles le monde avait souri en vain dans leur jeunesse et qu'il retrouvait aussi fermes et aussi invincibles devant ses menaces qu'autrefois devant ses caresses. Une longue expérience de la vie monastique, le renversement des barrières si décriées du cloître, la prévision d'un avenir de misère et de persécution, rien ne put les ébranler. Toutes refusèrent de trahir leurs vœux de religion, et violemment rejetées dans le siècle elles surent honorer jusqu'à la mort leur nom et leur vêtement de filles de S. Bernard. Deux ans après leur expulsion, un général, resté presque aussi obscur que son devancier le commissaire de district, requit la démolition des bâtiments conventuels pour de prétendues raisons stratégiques, et le monastère, avec ses nombreuses dépendances, fut adjugé au prix total de 1,100 livres « qu'un » peu du plomb que les voleurs avaient laissé sur les toits » suffisait à payer (2). »

(1) *Notice sur l'abbaye de Flines*, Lille, 1868, broch. in-8° (extr. de la *Semaine Religieuse* de Cambrai), par M. l'abbé Hautcœur. — *Cartulaire de l'abbaye de Flines*, publié par le même ; 2 vol. in-8°, Lille, 1873. — *Documents sur la réforme introduite à l'abbaye de Flines* en 1506, publiés par le même ; broch. in-8° ; Louvain, 1872 (extr. des *Analectes* pour servir à l'Hist. ecclés. de la Belgique). — *Nouveaux documents* sur la même réforme, broch. in-8°, Louvain, 1873 (extr. de la même collection).—*Histoire de l'Abbaye de Flines* par le même, 1 vol. in-8°, Lille, 1874.— Dans nos citations, la lettre C indiquera le Cartulaire, et la lettre H l'Histoire de Flines.

(2) H., p 135.

Ainsi disparut, après cinq siècles et demi de splendeur, l'abbaye de l'*Honneur Notre-Dame* établie en 1234 non loin d'Orchies, et en 1254 transportée au territoire qui s'étend de Flines à Raches. Elle avait eu pour fondatrice Marguerite, comtesse de Flandres, fille de l'empereur Baudoin de Constantinople, nièce du roi de France Philippe-Auguste. Affermi par le comte Gui de Dampierre, fils de Marguerite, muni de priviléges et d'exemptions par le roi S. Louis, placé sous la sauvegarde de l'Eglise romaine par le pape Grégoire IX et plusieurs de ses successeurs, protégé par une foule de princes, de rois, d'empereurs, de connétables et de grands hommes de guerre, le monastère de Flines trouva non moins de faveur dans la noblesse et dans la bourgeoisie des Flandres ; aimé, secouru et enrichi par le petit peuple lui-même, — le *Cartulaire* en fait foi, — il dut par exemple à la libéralité d'une humble femme de Douai son *Refuge* de la rue des Wez, qui, lui ayant utilement servi pendant les terribles guerres d'autrefois, est redevenu providentiellement son abri au lendemain de la tourmente et sa demeure ordinaire d'aujourd'hui.

Des révolutionnaires de 1792 ou des bienfaiteurs de Flines, des ennemis ou des amis de l'ordre monastique en général, qui donc a pour soi le bon sens et le bon droit ? C'est ce que décident en faveur de la piété chrétienne, voire même au point de vue matériel et simplement économique, les doctes publications de M. Hautcœur, naguère encore aumônier des Dames de Flines et maintenant recteur de la naissante Université catholique de Lille. Je ne veux pas, après lui, refaire l'histoire ou tenter l'apologie de l'illustre maison à laquelle il a donné l'une et l'autre. Il me suffira, pour rendre quelque service à nos lecteurs, d'indiquer d'abord ce que renferment les deux volumes du *Cartulaire* et celui de l'*Histoire de Flines ;* puis de montrer, par une esquisse rapide, l'organisation et la vie intérieure d'une

abbaye de *moniales* cisterciennes, au moyen-âge et dans les temps modernes.

II. La Préface du Cartulaire, érudite et sans phrases, ainsi qu'il convient à un inventaire historique, expose l'origine, les conditions successives et l'état présent des documents réunis dans la riche collection qui va suivre. Voici premièrement et *in extenso* toutes les chartes émanées de l'abbaye ou s'y rapportant pendant le XIIIe siècle et le XIVe ; celles du XVe ne sont qu'analysées quand leur importance est moins grande ; quelques pièces seulement appartiennent au XVIe et au XVIIe, où l'intérêt des archives diminue en même temps que leur masse augmente. Outre les 1,080 actes ainsi publiés, presque tous pour la première fois, et avec indication de leur état de conservation et de leur provenance, M. Hautcœur a mis en Appendice au premier volume les *Mémoriaux* de l'abbesse Jeanne d'Avesnes (1292-1302) ; le *Nécrologe* de l'abbaye au XIIIe siècle ; un *Obituaire* du XIVe, qui est un registre des rentes perçues pour les services funèbres qu'on célébrait annuellement à Flines ; des *Etats des biens et revenus* au XIVe siècle et au XVIe ; enfin neuf planches de *sceaux*.

En Appendice au second volume nous trouvons les très-curieux *Mémoriaux* où l'abbesse Catherine de Saint-Genois (XVe siècle) énumère et décrit les objets d'art, les meubles et ornements liturgiques exécutés sous ses ordres dans son église ; ensuite une *Chronique des abbesses* du XVe au XVIe siècle ; quelques extraits des *Manuels des boursières* du XVIe, aussi intéressants pour les archéologues et les liturgistes que les *Mémoriaux* de Catherine de Saint-Genois ; un *Glossaire* rédigé par M. Hautcœur pour aider à l'intelligence de tous ces textes écrits dans le dialecte et avec l'orthographe du Nord ; puis des *Tables* fort consciencieuses des *noms de personnes*, des *noms géographiques*, des *matières* par ordre *alphabétique* et en suite *analytique ;* et pour terminer le Cartulaire, huit autres planches de *sceaux*.

Dans la Préface de l'*Histoire*, l'auteur examine de nouveau les sources où il a dû puiser, et les travaux assez insignifiants de ses devanciers. Adoptant une méthode autrement large que celle des chroniqueurs ou des annalistes, M. Hautcœur raconte la vie et les œuvres du monastère lui-même, ses développements, ses décadences et ses réformes ; ce n'est pas une simple série d'abbesses, c'est l'abbaye, cet être social si puissant et plusieurs fois séculaire, que l'on voit vivre, agir et souffrir au milieu du pays de Flandre où il exerce, matériellement et moralement, une haute et bienfaisante influence. Une *vue* de l'abbaye au XVIIe siècle, des *portraits*, des *fac-simile* de manuscrits, 12 planches reproduisant d'après d'anciennes esquisses les monuments funéraires érigés dans l'église, tels sont les ornements de ce beau volume. Il est complété par une Notice chronologique des abbesses et des prieures titulaires qui leur ont succédé depuis la Révolution. Dans les notes et pièces justificatives, on trouve la description des *Tombeaux* de Flines ; la liste des *Fondations;* la charmante Requête en vers adressée par le peintre Hubert Cailliau à Madame l'abbesse, en 1573 ; un procès-verbal d'installation en 1757 (1) ; de précieux inventaires des biens meubles et immeubles en 1790 ; des actes récents du Saint-Siége en faveur du monastère ; un catalogue des religieuses dont on a pu retrouver les noms depuis le XIIIe siècle ; des remarques sur les sceaux et armoiries des abbesses et de l'abbaye. Une table alphabétique soigneusement rédigée termine cet ouvrage qui a reçu, aussi bien que le *Cartulaire*, les meilleures marques d'estime du monde savant. Combien de renseignements n'en pourrait-on point tirer pour l'histoire de la langue française, du droit coutumier, des mœurs agricoles, des arts, du mobilier liturgique

(1) Plusieurs autres ont été publiés dans les *Analectes* et dans les *Souvenirs de la Flandre Wallonne.*

et civil? Combien de faits intéressants n'avons-nous point notés, à une simple lecture, et qui concernent la dîme ecclésiastique ou seigneuriale, la juridiction du Saint-Siége et des évêques, l'exemption des réguliers? Mais il faut détourner nos regards de toutes ces curieuses questions et les fixer sur Flines seulement.

III. L'*Honneur Notre-Dame* était à peine établi qu'une foule de vierges en vint peupler le cloître. La princesse Marie, fille bien-aimée de la fondatrice, fut des premières à y prendre le voile, en attendant que sa noble mère, fatiguée du monde dont elle connut plus que personne les vicissitudes étranges, se retirât elle-même dans cet asile, où elle se fit construire une maison, n'en sortant plus que par nécessité, et se faisant accompagner de plusieurs religieuses de Flines, comme elle en avait obtenu la faveur du Chapitre général de Cîteaux. Trois ans après la fondation de l'abbaye, il s'en détachait déjà une colonie pour fonder le monastère de Soleilmont, non loin de Charleroi. L'ambition était grande de trouver place dans la famille cistercienne; on recourait au Siége apostolique pour s'y faire admettre. Flines dut se défendre autant que possible contre ces pieuses, mais parfois gênantes invasions, et obtint à son tour du Saint-Siége le privilége de n'être pas obligé à recevoir les postulantes, fussent-elles nobles, lettrées, et même munies de brefs pontificaux, à moins qu'il n'y fût fait mention expresse de dérogation à l'indult concédé à l'abbaye (1). *Que les temps sont changés!* Il est vrai que la coutume d'exiger une dot n'était pas alors en vigueur, mais bien plutôt condamnée. La vie religieuse était d'ailleurs estimée et comprise comme une partie essentielle du système politique des sociétés chrétiennes. Aussi, en 1270, l'abbé de Clairvaux se vit obligé de limiter à 100 le nombre des professes de Flines, et

(1) C., pp. 291, 659.

à 18 celui des converses et convers ; en 1450, il n'est plus que de 40 religieuses, mais avec un grand personnel de serviteurs et de servantes ; en 1542, l'on compte 57 religieuses de chœur et 50 converses; au commencement du XVIIe siècle, 150 en tout, et 225 un peu plus tard ; au moment de la Révolution, 95 professes, et 55 en 1875.

Comme l'usage n'existait pas chez les cisterciennes de changer de nom en quittant le siècle, il est facile de voir que toutes les classes avaient accès au bonheur de la vie claustrale ; princesses, nobles, bourgeoises, filles d'artisans et de petits tenanciers, s'y rencontraient dans la plus réelle et la plus douce égalité qui fut jamais. La liste des abbesses est particulièrement un remarquable monument de cette fraternité monastique. On n'entrait pas à Flines pour y chercher un genre nouveau d'honneurs et de distinctions ; l'humilité n'y était pas un vain mot. Sœur Marie de Dampierre, fille de la fondatrice, obtient un décret capitulaire portant qu'elle ne sera pas forcée, avant l'âge de 30 ans, d'accepter la charge abbatiale ; une bulle d'Innocent IV la protège contre toute élection qu'on pourrait faire d'elle en un autre monastère ; et si, pour un temps, la confiance de ses sœurs l'investit d'une prélature dont elle est digne de tous points, elle n'a d'ambition qu'à redescendre bientôt au dernier rang, se faisant même garantir, par l'entremise de la comtesse sa mère, qu'elle n'en sera plus tirée, ni transférée ailleurs.

Son exemple ne sera pas oublié à Flines. Au XIVe siècle, l'abbesse Gertrude de la Thieuloie se démet de son autorité pour paraître plus humble et plus anéantie au tribunal de Dieu. Après 44 ans d'un gouvernement aussi sage que prospère, Catherine de Saint-Genois renonce à sa dignité, en 1482. Marie du Gardin l'imite en 1496, et Jeanne de Boubais, craignant de voir dépérir entre ses mains vieillies le glorieux héritage de la réforme, s'empresse de le léguer, en

1533, à l'une de ses filles sous l'obéissance de laquelle elle achève une vie vraiment admirable de simplicité et de grandeur.

Dès l'origine, l'esprit de sainteté avait pris possession de Flines par la présence et l'action énergique de la Bienheureuse Imaine de Looz, cette abbesse pour ainsi dire missionnaire, qui rendit tant de services à l'ordre de Cîteaux dans les Flandres (1). De siècle en siècle, Dieu lui suscita de dignes héritières pour lutter contre le relâchement et la décadence, toujours importés du dehors et presque toujours aussi neutralisés par les traditions et les vertus du dedans. D'excellents directeurs, comme dom Guillaume de Bruxelles et Jean d'Assignies (2) au XVIe siècle, contribuèrent puissamment à donner à notre monastère son renom mérité de piété et de régularité singulières. Même au XVIIIe siècle, le relâchement étant universel, Flines se défendit autant que possible de trahir son glorieux passé. A côté du quartier des hôtes où la charité s'exerçait avec un éclat presque princier, le cloître essaya de demeurer pauvre, solitaire et silencieux. L'office divin durait sept heures en moyenne. Le travail manuel, et seulement celui d'utilité, comme de filer la laine pour les habits, était en haute estime dans la maison ; il se faisait en salle commune, au profit du vestiaire et de l'église, suivant les ordres des supérieures. On était vêtu d'une simple bure de couleur blanche, et longtemps les converses portèrent, un peu à regret, avouons-le, un drap brun et grossier qu'elles parvinrent à échanger contre une étoffe noire plus à leur convenance.

A table, dans les premiers temps, la chair était absolu-

(1) Sa biographie se trouve pour la première fois complète et authentique dans l'*Histoire de Flines*, p. 60, seqq. On lira avec fruit, à cet endroit, de savantes notes sur sainte Ursule et les martyres de Cologne, dont le culte fut apporté à Flines par la Bienheureuse Imaine.

(2) Voyez p. 232 et suiv. de l'*H.*, la curieuse bibliographie de ses écrits

ment inconnue ; le poisson était de grand luxe, et la bière fabriquée sur place composait, avec l'eau, tout le breuvage. Plus tard il fallut bien adoucir cette rigueur, et la « pescherie » eut beaucoup d'importance, surtout quand le laitage et les œufs menaçaient de manquer (1).

La réforme du XVIe siècle maintint en principe l'interdiction de la chair au réfectoire régulier ; les malades dispensées par le confesseur, et la communauté même, lorsqu'elle y était autorisée tout entière pour de graves motifs, n'en usaient que dans un autre local. Et encore qu'un Bref d'Alexandre VII eût accordé plus tard cette permission générale pour trois jours de la semaine, on se contenta du mardi et du jeudi hors de l'Avent, de la Septuagésime et du Carême, où l'abstinence primitive s'observait exactement.

Cette austérité, à raison même de sa rigueur, ne pouvait manquer d'attirer à la vie monastique les âmes avides d'une perfection héroïque, et d'exciter aussi une sorte de compassion chrétienne et d'ailleurs fort naturelle parmi les familles et les amis de ces courageuses cisterciennes. Une foule de personnes, au XIIIe siècle et surtout aux IVe, donnent quelques modiques rentes « pour faire pitance au couvent le jour » de leur obit, » c'est-à-dire le jour anniversaire de leur mort. La *piétance*, présent de la *piété*, consistait par exemple en un plat de poisson, ou en un peu de vin qui faisait donner à l'anniversaire le nom bizarre de « *messe vineuse.* » Mais la pauvreté religieuse ne tarda pas à en souffrir ; les fondations pouvaient se multiplier à l'excès, et le grand nombre des pitances adoucir plus que de droit la frugalité des repas. Si l'esprit des ordres monastiques eût été celui que disent les historiens révolutionnaires, on eût vu ce

(1) C., t. II, pp. 882, 888, 889 ; un arrêt du Conseil privé de Bruxelles en 1624 (p. 902) dit qu'on avait besoin de 2,000 œufs et plus par semaine, la pêche étant insuffisante.

régime moins incommode s'affermir et s'accroître de siècle en siècle, jusqu'à la vie mondaine inclusivement. Il n'en fut rien. Les chapitres généraux de Cîteaux prirent de bonne heure l'alarme, et dès le xve siècle, les fondations et les pitances sont singulièrement restreintes. Celles qu'on laisse établir sont pour la plupart en faveur des malades, des converses, ou des personnes chargées de travaux pénibles, comme les semainières de cuisine et de réfectoire. Ainsi, même aux époques de relâchement, « la vie cistercienne » conservait encore bien des aspérités : les couches dures, » les veilles de la nuit, les longs offices, les jeûnes fré- » quents, les abstinences prolongées, le silence et le travail » continuels, l'usage de la laine au lieu de linge. Certes, la » plupart des instituts modernes, même ceux qui passent » pour les plus rigides, sont loin d'avoir un tel ensemble de » pratiques crucifiantes pour la nature (1). »

IV. La dotation primitive de l'abbaye de Flines avait été magnifique, comme il convenait au caractère généreux de la fondatrice et aux nécessités d'une nombreuse communauté dénuée alors des ressources que peut procurer aujourd'hui l'éducation des jeunes filles, sinon le travail manuel. Les donations, ou *dots* et rentes constituées à l'occasion des professions religieuses, n'augmentèrent que très-faiblement le patrimoine conventuel ; généralement, elles étaient minimes et à titre onéreux, et la réforme de 1506 finit par les interdire absolument, comme d'apparence simoniaque. Quant aux biens provenant des familles par voie de succession, il n'y en a pas trace dans le Cartulaire, et encore que le Saint-Siége eût permis aux *moniales* de Flines de succéder à leurs parents, elles ne tentèrent jamais d'éluder la coutume qui les privait de toute part d'héritage ; nous ne voyons qu'une seule exception à cette règle, en faveur d'un frère

(1) H., p. 181 ; A. p. 9.

convers (1), d'où l'on pourrait supposer que cette sorte de serviteurs ne comptait pas au moyen-âge dans l'ordre monastique.

A partir du XIVe siècle, l'état des biens de l'abbaye demeure à peu près stationnaire. Les donations territoriales sont rares ; les acquisitions le sont aussi et ne consistent ordinairement qu'en de simples remplois de fonds remboursés par des débiteurs. Le seul acquêt d'importance fut celui de la seigneurie du village de Flines, que le monastère paya 8,000 florins au roi d'Espagne Philippe IV, alors fort embarrassé dans ses guerres contre la Hollande. L'ambition fut pour si peu dans cet achat que, trois ans auparavant, les habitants de Flines, craignant de changer de maître et offrant au roi 1,200 florins pour rester sous sa domination, furent appuyés énergiquement par les religieuses, qui ajoutèrent encore 800 florins à ceux du village.

De traces de captation, on n'en peut découvrir aucune dans le volumineux *Cartulaire* de Flines. Les fondations dont le trop grand nombre eût inquiété, on l'a vu, les supérieurs de l'ordre, étaient inspirées par le désir de n'être pas oublié ni dénué de prières et suffrages après la mort ; par une affection touchante pour des religieuses qu'on savait austères et pauvres ; par la reconnaissance pour de nombreux services, même matériels, qu'on avait reçus du monastère ; enfin par la volonté de contribuer, en subvenant aux frais du culte religieux, à glorifier Dieu et à *honorer Notre-Dame.*

Une grande partie des possessions foncières de Flines fut toujours soumise aux impôts et autres charges civiles. Il s'en faut de beaucoup que l'abbaye eût les droits de seigneurie et de justice sur tous ses domaines. Là-même où elle était absolument propriétaire, elle était fréquemment obligée

(1) Cf. p. [illegible].

d'établir, comme on disait alors, un *homme vivant et mourant*, pour remplir, pendant sa vie, toutes les obligations imposées aux propriétaires non ecclésiastiques, et pour donner, par sa mort, ouverture au droit de *relief* en faveur du seigneur suzerain. Les rentes payées par les tenanciers étaient extrêmement faibles, on dirait presque dérisoires en les comparant aux dépenses nécessaires pour en faire le recouvrement.

On peut se convaincre, « en feuilletant le Cartulaire de » l'abbaye de Flines, qu'au XIIIe et au XIVe siècles il y avait » à la campagne une multitude de petits propriétaires et » que les champs étaient fort divisés (1). » On se convaincra facilement aussi que, dès le milieu du XIIIe siècle, les laboureurs attachés à l'exploitation des fermes et métairies du monastère sont tous libres, sans nulle marque de servage (2) ; leur travail leur appartient moyennant une légère rente ou corvée déterminée par le droit ; ils peuvent même transmettre, par testament, vente ou donation, le terrain qu'ils cultivent, à la seule condition que la redevance seigneuriale sera fidèlement acquittée. Ils ne peuvent être renvoyés de leur patrimoine, ni leurs charges augmentées suivant le caprice du propriétaire foncier. Dans les procès mêmes qu'on leur intente, ils sont plus souvent jugés par leurs pairs que par leurs supérieurs. Sont-ils en retard ou difficulté de paiements, ils sont sûrs de trouver auprès de Madame l'abbesse une indulgence presque illimitée. Le système de châtiments et de peines infligés en cas de délit est plus moral que matériel, visant davantage à maintenir dans le peuple la notion du caractère sacré de l'abbaye qu'à en venger les droits par de lourdes amendes.

(1) H, p. 312.

(2) En 1252, manumission par l'abbesse, de plusieurs serfs qui ont payé pour ce rachat une somme d'argent et qui sont obligés annuellement *deux* deniers en faveur de l'abbaye de S. Amand.

Il fallait toute la pauvreté cistercienne pour ne pas épuiser sans cesse les revenus conventuels et pour trouver de quoi subvenir aux grandes dépenses que les lois de l'Eglise, les traditions monastiques, le malheur des temps, la fréquence des guerres rendaient nécessaires à de courts intervalles. On avait un nombreux personnel à défrayer de tout, d'immenses constructions à faire, puis à entretenir ou à rebâtir, des travaux considérables et annuels d'exploitation. Ainsi, pour entrer dans quelques détails, de vastes entreprises d'assainissement, de défrichement, de canalisation et de culture absorbèrent au XIIIe siècle tout ce que l'église et le cloître laissèrent d'argent disponible. On dut endiguer les *polders* de la Zélande, et il serait incroyable, si les *Mémoriaux* de Jeanne d'Avesnes ne le démontraient, qu'une seule abbesse ait pu terminer cette œuvre colossale en moins de trente ans (1276-1304). Pour encourager les populations rurales à imiter ses exemples, l'abbaye les déchargeait d'une forte part de leurs contributions tant que durait le travail. Le produit de la dîme de Templemars, acquise en 1284 par la princesse, Marie était annuellement distribué à la porte de Flines pour le salut de la fondatrice. Après le repas de chaque jour, « les remanens et reliefz, dit admi-
» rablement l'acte de réforme de 1506, seront donnés *à Dieu*
» *et à ses pouvres* devant la porte, et aux gens passans et
» demourans hors l'abbaye, se d'aventure ceux de l'abbaye
» n'estoient malades et souffreteux. — Touchant la récep-
» tion et provision des hostes survenans, ordonnons qu'ilz
» soient charitablement receuz et pensez, et assez large-
» ment, selon la qualité des personnes, et principalement
» toutes gens d'église et de religion, tous les parents et
» amys des religieuses. »

L'abbaye et le scolasticat des cisterciens de Nizelles en Brabant reçurent longtemps de Flines des secours aussi abondants que discrets, soit à l'occasion des vêtures et pro-

fessions que l'abbé venait présider, soit par forme de salaire pour quelque livre de chœur écrit par les moines, soit par l'entretien de cinq ou six religieux à Flines même comme chapelains ; enfin, par des honoraires de messes et autres offrandes, telles que cette allocation de 3,000 florins que le roi Philippe II d'Espagne stipula, l'an 1561, en faveur de Nizelles. Pendant les guerres de Flandre, celles du commencement du XVIIIe siècle notamment, l'abbaye, privée de ses revenus et accablée de charges très-lourdes, trouvait encore moyen de répandre d'abondantes aumônes sur les pauvres et les affamés qui chaque jour assiégeaient les portes de l'hôtellerie ; tradition vraiement monastique dont l'année 1870 a montré la perpétuelle durée au monastère de Flines. L'inventaire de 1790 mentionne enfin plusieurs redevances très-considérables fournies à l'Etat, des rentes spéciales pour les pauvres de Flines, pour les Augustins de Douai, pour l'hôpital de Théomolin, pour le séminaire d'Arras et pour nombre de vicaires et de curés.

V. Les revues archéologiques n'ont pu manquer d'extraire du *Cartulaire* et de *l'Histoire de Flines* beaucoup de traits qui intéressent l'architecture et les autres arts du moyen-âge. J'ai moi-même quelques raisons, non toutefois les mêmes, de m'arrêter un peu à ce sujet. L'esprit de Cîteaux n'était point, à l'origine, favorable à ce grand luxe artistique dont les abbayes et les églises du moyen-âge eurent tant à profiter. Cependant, par une exception accordée peut-être aux monastères de filles, ou par un adoucissement de la rigueur primitive, Flines fut bientôt un foyer puissant où les arts vinrent s'alimenter pour rayonner de là dans toutes les Flandres. La comtesse Marguerite avait elle-même commencé l'église, qui fut magnifique, mais sans tour élevée, les traditions de l'ordre s'y opposant. La nef du milieu était isolée des autres par une cloison et formait le chœur des religieuses, les converses étant les plus éloignées

de l'autel, dans une enceinte à part. Aux prêtres et aux convers étaient réservées l'abside et les cinq chapelles environnantes. Les étrangers entraient par une porte latérale et pouvaient circuler dans les basses nefs et dans le transept. Tel était le plan de cette église quand elle fut dédiée par l'archevêque de Reims, le 5me des calendes de juin 1279. Le consécrateur donna 40 jours d'indulgence « des penances » enjointes, pékiés oubliés, veus enfrains (mès *à ceux* qui » reviègnent à leurs veus), offenses de père et mère sans » piet et main mettre. » L'évêque de Tournay octroya aussi, « de sa grasce, » 100 jours ; les autres évêques assistants, 40 jours « de leur grasce, » et 40 de plus « as pryères dudit archevesque. » Enfin, « le pape Jehans, à tous vrais » confès et repentans, de leurs pénitences enjointes I an et » C jours miséricordiellement leur a relaxiet (1). » Cet acte, qui subsiste encore en original et porte les traces visibles de son affichage aux portes de l'église, est dogmatiquement remarquable en ce qu'il accorde diminution de la pénitence *sacramentelle* et *canonique*, et en ce qu'il spécifie les péchés et pénitences auxquels s'applique l'indulgence.

La fondatrice, par son testament, légua une rente perpétuelle destinée à l'entretien des bâtiments et surtout de l'église ; elle laissa pareillement une collection de précieux reliquaires dont l'un provenait du roi saint Louis. L'église dura vingt-cinq ou trente ans à édifier. Puis l'on construisit l'infirmerie et sa chapelle particulière, les quartiers réservés aux anciennes, le chapitre, les dépendances de l'abbaye, les fermes et les granges des différents fiefs. Les abbesses Catherine de Saint-Genois et Jacqueline de Lalaing s'occupèrent spécialement des vases, ornements et meubles liturgiques. Aux vitraux peints et aux splendides mausolées qui existaient depuis longtemps, elles ajoutèrent un

(1) [illegible]

retable pour le maître-autel, du prix de mille livres, une crosse en bois sculpté et peint pour suspendre le Saint-Sacrement, d'autres retables au chœur des converses et ailleurs, un Christ au tombeau, plusieurs diptyques, des tapisseries historiées, des vêtements sacerdotaux fort riches, des chandeliers d'un grand prix, des reliquaires d'un travail admirable, un encensoir en vermeil où étaient figurés les quatre évangélistes, des livres de chœur enluminés ; tout cela était l'œuvre de Jean Bellegambe et de ses élèves, inspirés le plus souvent par les religieuses mêmes.

Il est clair, à consulter le *Cartulaire* et l'*Histoire*, que la réforme spirituelle du XVIe siècle fut pour Flines et ses dépendances une cause de renaissance et de prospérité matérielles. En moins de vingt-cinq ans, Jeanne de Boubais, avec les seules ressources de son monastère, reconstruisit le cloître, l'hôtellerie, les bureaux des boursières et les parloirs ; elle fit élever un magnifique mur d'enclos, une cuisine nouvelle, et tout un ensemble de bâtiments de service et d'exploitation, des ateliers de métiers divers, une brasserie, etc. Au dehors, elle rétablit le *Refuge* de Douai et la plupart des métairies. Elle transforma les marais qui entouraient l'abbaye ; elle y créa un vivier des plus utiles ; elle aida les villageois de Flines à refaire leur église brûlée ; elle édifia gratuitement un beau pont en grès à Rasche, et trouva encore, à force de vivre de pauvreté et d'économie religieuses, le moyen de réaliser plusieurs acquisitions profitables à ses filles.

Ce fut aussi en ce temps-là que, dans les entrecolonnements des nefs latérales de l'église, on établit de pieux oratoires confiés aux religieuses dignitaires ou anciennes qui les ornaient et y exerçaient leurs dévotions particulières. L'abbesse avait le sien, outre une vaste et belle chapelle attenante à son quartier. Malheureusement le mauvais goût du XVIIe siècle devait avoir son tour. Afin de pouvoir voûter

un édifice que l'on avait cru jusque-là suffisamment riche de ses lambris sculptés, on rebâtit les murs extérieurs en osant bien cette fois élever une tour d'aspect grandiose et monumental ; un orgue plus considérable et des stalles simples, mais magnifiques, complétèrent ces travaux qui, hélas ! ne devaient guère durer. Avec eux allaient bientôt disparaître les mausolées de ces princes, — la comtesse Marguerite, Guillaume de Dampierre, son époux, Mahaut de Béthune, sa belle-fille, Blanche d'Anjou, nièce de saint Louis, Gui, comte de Flandres, Marie, sa sœur, et Jeanne, sa fille, l'une et l'autre religieuses de Flines, — les tombes de ces évêques, de ces nobles bienfaiteurs, de ces parents des *moniales* enfin, qui, en dépit des statuts cisterciens de 1152 (1) avaient obtenu d'être ensevelis, non-seulement dans le cimetière commun, mais aussi dans la chapelle de l'infirmerie et jusque dans l'église conventuelle; touchante ambition d'âmes lassées du monde auquel elles étaient vouées pendant la vie, et désireuses de jouir du repos du cloître, ne fût-ce qu'après la mort.

VI. Au point de vue canonique, l'abbaye de Flines, exempte de la juridiction épiscopale, avait pour supérieur immédiat l'abbé de Clairvaux, habituellement représenté par les abbés de Loos, mais intervenant en personne pour confirmer l'élection des abbesses et les autres actes importants. Ce prélat était le principal directeur spirituel des religieuses : il leur envoyait des confesseurs de son choix, ou bien désignait les abbayes d'où ils seraient tirés. Les confesseurs, qui parfois restaient en charge toute leur vie, étaient assistés dans les offices sacrés par des chapelains souvent perpétuels ; et leur nombre à tous variait suivant la population et les ressources de la maison. Ainsi, en 1270, il y a

(1) Ces statuts défendaient d'inhumer, dans les églises de l'ordre, des personnes autres que les rois, les reines et les évêques.

un confesseur religieux demeurant à Flines, et un prêtre séculier, l'un et l'autre entretenus par la mense conventuelle. L'abbé de Loos montrant beaucoup de répugnance à fournir un moine pour les diriger, nos cisterciennes obtinrent un bref du pape Clément IV afin de l'y contraindre, et ce fut désormais une coutume invariablement suivie, sauf au temps de la réforme, où le confesseur des sœurs de chœur venait de Clairvaux même, tandis que celui des converses et les chapelains étaient de Nizelles. Alors aussi, et pour assurer les fruits de la réforme, le premier confesseur ou *Pater* agissait comme vrai supérieur spirituel et parfois temporel. Au XIVe siècle, on compte deux moines pour les confessions, et jusqu'à quinze chapelains établis par de pieuses fondations dont ils acquittent les charges. Mais ces fondations venant à décroître, ils ne sont plus que six au XVIe siècle et trois au XVIIIe, moines de Loos, ainsi que nous l'avons dit. Leur nombre est quelquefois complété par des ecclésiastiques séculiers, et par un *clerc* spécialement attaché à leur service.

L'abbesse, élue par la communauté, bénie et instituée par l'autorité de l'abbé de Cîteaux, ne sort de charge que par sa libre renonciation ou par la mort, le cas d'indignité ne s'étant pas présenté une seule fois à Flines pendant cinq cents ans et plus. Elle consulte le couvent pour les affaires importantes, et d'accord avec lui elle forme, dans les transactions, ventes et achats, une sorte de personne morale ou de société civile ; on dit : « l'abbesse et li couvens. » Elle est assistée d'une *prieure*, quelquefois d'une *tierce-prieure*, qui sont à sa nomination. Autour d'elle se groupent aussi sa *chapelaine*, la *dame chantre* ou *cantatrix*, l'*infirmière*, les *boursières* ou *trésorières*, les *pitancières*, les *sacristaines*, la *cènelière* ou *cellerière*, les *semainières* pour l'office divin et les emplois réguliers, lesquelles, pour leur surcroît de fatigue, reçoivent une demi-pinte de vin « quant li couvent n'a mie vin. »

Les sœurs converses forment une classe à part, grandement honorée cependant par les religieuses proprement dites; elles sont particulièrement chargées de l'*ostel des femmes*, et aidées par des servantes à gage, *ovrières* ou *meskines*, comme parle le Cartulaire. On admit aussi, dès l'origine, des frères convers qui faisaient profession dans l'abbaye; ils demeuraient hors de la clôture, comme les confesseurs, les chapelains, le clerc, l'organiste, etc., ou bien ils régissaient, avec le titre de *maîtres*, les exploitations agricoles, percevant au besoin les revenus et représentant le monastère dans les contrats et devant les tribunaux (1). A côté d'eux vivaient les *familiers, oblats, adonnés*, qui avaient « pain et prébende, » dépendaient de l'abbesse au temporel, et trouvaient « en mesdames les religieuses de ladite église, « bien, honneur et bonne recueillotte (2). » Malheureusement leur nombre n'était pas assez grand pour dispenser de prendre des serviteurs même mariés, tels que ces *varlets* que nous trouvons employés au four et à la pêcherie, ni pour compenser l'embarras qui résultait nécessairement de leur présence à Flines. Aussi, conformément aux instructions des chapitres généraux, la réforme de 1506 fit disparaître les convers et les oblats, ce qui obligea d'avoir un moine pour procureur en attendant que ces fonctions fussent enfin confiées à un laïque.

On recevait à l'abbaye, en qualité de pensionnaires, dès le XIVe siècle, de jeunes filles apparentées pour la plupart aux religieuses de la maison, et destinées elles-mêmes à prendre le voile. Mais elles étaient peu nombreuses, sept seulement en 1542, de sorte que jamais, avant la Révolu-

(1) Dans plusieurs domaines, l'abbesse nommait un *maire* pour administrer le village avec les échevins élus par le peuple. — Sur l'état agricole de la seigneurie de Flines au XVe siècle, cf. C., p. 826-827.

(2) H., p. 104.

tion, elles ne composèrent un véritable pensionnat ; on eût peut-être alors redouté de faillir aux antiques traditions cisterciennes qui, de nos jours, ont dû fléchir en quelques points, d'ailleurs secondaires, pour s'accommoder à une mission nouvelle, très-haute et singulièrement bénie de Dieu, qui a visiblement sanctionné cette transformation de l'*Honneur Notre-Dame*.

VII. Une bulle du pape Grégoire IX, en 1235, fut pour ainsi dire la charte canonique de Flines, à qui tous les priviléges de Cîteaux sont d'abord communiqués. On l'exempte partiellement de plusieurs dîmes ou impôts, et totalement de ceux qui seraient à prélever sur les produits des troupeaux ou des terres de l'abbaye, de même que sur les objets achetés pour son usage.

Défense d'excommunier les serviteurs des religieuses, leurs bienfaiteurs et les personnes en relations quotidiennes avec elles. Elles ne seront pas soumises aux interdits jetés sur le territoire où elles habitent (1). Elles auront des confesseurs à demeure, desquels elles pourront recevoir fréquemment les sacrements ; leur domestique relève aussi au spirituel, et même pour la sépulture, non de l'autorité paroissiale, mais du principal confesseur du monastère.

Nul autre que le Saint-Siége ne pourra les obliger à quelque aliénation de leurs biens. Elles sont autorisées à recueillir les héritages qui leur viendraient de parents ou amis.

D'assez nombreux exemples, surtout du XIVe siècle, montrent que les pensions et revenus particuliers étaient autorisés pour les religieuses comme pour les convers ; elles pouvaient même se les transmettre l'une à l'autre à leur décès ;

(1) On trouvera, dans le *Cartulaire*, pp. 842-854, les pièces d'un curieux procès ecclésiastique entre l'abbaye d'Anchin et celle de Flines, au XVe siècle.

mais cette transmission se faisait deux ou trois fois seulement, après quoi la rente était appliquée à une fondation spéciale déterminée par le donateur primitif, ou unie à la mense commune. Des ventes et achats personnels se voyaient aussi en ce temps-là, même de religieuse à religieuse, ou bien entre elles et l'abbaye. Mais, en tout cas, l'administration de ces possessions individuelles était contrôlée par l'abbesse et le produit en était consacré à l'utilité générale, jusqu'à ce que la réformation du XVIe siècle prescrivit sagement de mettre le tout en commun, sans empêcher toutefois les différents services de l'abbaye, comme la pitancerie, la sacristie, l'infirmerie, le vestiaire, la basse-cour, d'avoir leurs finances, leurs charges et leur comptabilité propres, ce qui nous paraît une mesure d'excellente administration.

La clôture, peu sévère à l'origine, et difficile à garder rigoureusement en temps de guerre, c'est-à-dire, habituellement au moyen-âge, était cependant l'objet de recommandations pressantes et de décrets formels tels que cette interdiction, en date de 1449, d'aller à Rome pour gagner l'indulgence du jubilé. Sous ce rapport, la réforme de 1506 fit aussi le plus grand bien.

S'il est un fait clairement démontré par le *Cartulaire* et l'*Histoire* de Flines, c'est que les abus vinrent exclusivement du dehors et qu'ils ne pénétrèrent point dans l'abbaye sans d'énergiques et longues résistances. Les exactions du pouvoir civil, les tracasseries des seigneurs voisins, les logements des princes, des courtisans et des gens de guerre (1), amenaient forcément du trouble et de l'irrégularité. Ce fut pour y remédier que, dans les premières années du XVIe siècle, Guillaume de Bruxelles, moine de Clairvaux et confesseur de Flines, établit la réforme et particulièrement la

(1) C. p. 675, 741, etc. — H. chap. XII.

clôture la plus exacte dans l'abbaye. De graves difficultés, presque toutes suscitées par la cour archiducale de Bruxelles, furent heureusement surmontées, grâce au dévouement des supérieurs, à la bonne volonté des religieuses, et plus encore à la nouvelle éducation monastique que plusieurs d'entre elles allèrent demander à leurs sœurs de Wauthier-Braine en Brabant. Les lettres écrites par l'abbesse de cette sainte maison à Jeanne de Boubais, l'une de ses filles adoptives, élue abbesse de Flines, sont admirables de piété, de sagesse et de grâce littéraire. « Deseur tout chose, ma bonne « mère, lui dit-elle, le 1er février 1508, je vous prie que « vous tenés tousjours avec le commun, c'est au convent, « aussi avant que pourrés. — Ma bonne amie, il vous sou- « viègne de la simplesse de Waultier-Braine, et mettés en « obli la grande honneur et le grant estat de Flines. » Et le 21 juillet suivant : « Me bonne mère, me fille, m'amye, « prenons toujours exemple aux bons anchiens, comme à « nostre bon père mesire de Nyzelle, qui va toujours as « camps aveeq son convent, viestu d'ung viestement de « toille, ung rastiau sur ses espalles ; et il n'en est point « honteu pour ce que plusieurs personnes le voient : car « Mr sainct Bernard, nostre glorieux père, en faisoit pareil- « lement, comme nous lisons en sa légende que quant il « veyoit qu'il ne sçavoit labourer ne messonner come les « aultres, il prioit à Dieu qu'il lui donnast la grâce de bien « apprendre à messonner, et après qu'il avoit fait sa prière « à Dieu il messonnoit aussy bien que nulz des aultres « frères, et il portoit plus volentier le rastiau en ses mains « que l'aneel d'or en ses does. — Je vous envoie une petite « souvenanche, ung gobelet couvert pour boire du laytbure, « et une escuyelle pour mengier del craime boullie, et une « louche de bos pour mengier vostre craime boullie. Je ne « vous saroie envoyer nulle louche synon de bos, car vous

« en avés assés d'argent ou d'estaim, et pourtant je vous « envoye une de bos (1). »

VIII. La réforme de Flines, ainsi alimentée des grandes et saintes traditions de Cîteaux, devint à son tour une source de vie monastique : le 12 novembre 1604, sept religieuses sortirent de son sein pour fonder à Douai la congrégation bénédictine de *la Paix Notre-Dame*, vouée à la plus parfaite régularité, à une clôture rigoureuse et en même temps aux labeurs de l'éducation chrétienne qu'elle soutient encore de nos jours avec succès, en France et en Belgique.

Et pourtant les assauts redoublaient contre les institutions religieuses. Après la conquête de la Flandre, après mille exactions intolérables qui faillirent ruiner l'abbaye de Flines, le gouvernement de Louis XIV, poussé par cet esprit de domination qui ne respecte ni le seuil sacré des temples, ni les limites du droit individuel, et qui voulant tout absorber dans l'*Etat*, déchaîne sur le monde des révolutions indomptables à toute autre main qu'à celle de Dieu, ce gouvernement, dis-je, entreprit de confisquer à son profit, non-seulement l'administration des revenus de Flines, mais encore la liberté des élections abbatiales et jusqu'à la désignation du confesseur ordinaire. C'était ouvrir la porte à tous les maux que la *commende*, d'origine également française, amoncelait dans les monastères d'hommes. C'était particulièrement introduire le luxe des appartements, des voyages, des réceptions mondaines, dans ces cloîtres naguère si pieusement réformés. Heureuses encore les religieuses qui voyaient, comme celles de *l'Honneur Notre-Dame*, leurs supérieures *de par le roi* conserver l'essentiel de la vie religieuse et réparer par une mort édifiante de regrettables exemples de dissipation et de frivolité. Plus heureuses encore celles qui osèrent, comme à Flines, tenir tête à l'orgueilleuse puissance

(1) *Documents*, pp. 32, 47.

de la cour et qui résistèrent souvent avec succès à ses invasions. On en verra l'intéressant récit dans le livre de M. Hautcœur, et de quelle façon vraiment héroïque ces pauvres filles luttèrent, secondées par les *visiteurs* de Cîteaux, pour le maintien de leurs franchises spirituelles et de leurs saintes traditions. On parvint sans doute à faire disparaître les grilles de la clôture, mais non pas à introduire par la brèche les idées du monde, ni à persuader aux habitantes de Flines qu'une prélature monastique était de même ordre qu'un grade de régiment, exigeant avant toute condition la noblesse du sang et le renom des aïeux. Ainsi elles ne craignirent pas, en plein XVIIe siècle, de se donner pour abbesse une simple plébéïenne, Ursule Becq. Le roi protesta par lettre de cachet, et déclara qu'il ne tolérerait plus un semblable préjudice à ce qu'il appelait « l'institution primitive et l'intention des fondateurs. » On n'hésita point à lui démontrer la fausseté de cette allégation, citant plusieurs abbesses qui étaient de condition roturière et n'avaient pas moins que les plus nobles illustré leur couvent; au reste, ajoutait-on, sur quarante-cinq religieuses de chœur que nous sommes maintenant, huit seulement peuvent passer pour véritablement nobles de naissance; que deviendra l'esprit religieux si le roi ne révoque sa mesure? Il la révoqua l'année suivante, en émettant toutefois le vœu que les nobles fussent préférées. On eut le courage de ne point s'en préoccuper et d'élire en 1691 sœur Placide Ricart, que la cour refusa; on l'élut une seconde fois et enfin elle fut agréée en 1696. La même liberté chrétienne inspira les élections de 1757 et de 1784, mais le bon plaisir royal n'y voulut point consentir et imposa par force ses choix mondains. Les impies philosophes du temps achevaient de creuser la mine qui devait renverser en France tout l'ordre monastique. Les religieuses de Flines n'ignoraient point, l'orateur chargé de l'éloge funèbre de leur abbesse Bathilde de Sainte-Aldegonde

le leur avait dit hautement en 1784, qu'elles auraient bientôt à pratiquer, et d'une manière aussi terrible que nouvelle, cet esprit de pénitence et d'expiation dont la source menaçait de tarir dans leur solitude envahie et souvent déjà profanée par l'esprit du siècle. Elles furent prêtes à l'heure du danger ; « à Flines, toutes les religieuses *sans exception*, et « elles étaient au nombre de quatre-vingt-quinze professes, « déclarèrent qu'elles voulaient vivre et mourir sous leur « saint habit, fidèles aux devoirs qu'elles avaient librement « embrassés et dont l'accomplissement faisait leur bon- « heur (1). »

Dispersées en France et à l'étranger, elles gardèrent un invincible amour à leur abbaye ruinée, et si, quand elle commença de renaître à Douai, toutes les survivantes n'eurent point la joie de pouvoir y rentrer, elles en eurent du moins toutes l'ardent désir. Celles à qui la Providence confia la mission privilégiée de rétablir la fondation de Marguerite de Flandre avaient longtemps erré, pauvres et souffrantes, à travers le Brabant, les provinces Rhénanes, la Westphalie et la Suisse. Leur ancien et vénérable directeur de Flines, dom Cajetan Wantier, les guida, les soutint pendant ces années d'effrayante misère. Il les ramena, en 1801, dans la ville hospitalière de Douai. Un pensionnat, puis des écoles publiques, plus tard un second pensionnat à Flines même, et enfin une école normale d'institutrices pour le département du Nord, telles sont les œuvres nouvelles et grandement prospères de l'antique *Honneur Notre-Dame*. L'Esprit de Dieu est là, et il y est, comme dit S. Irénée, « quasi in vase « bono eximium quoddam depositum juvenescens et juve- « nescere faciens ipsum vas in quo est (2). »

IX. La publication du *Cartulaire* et de l'*Histoire* de

(1) H. p. 308.

(2) *Contra hæreses*, III, 24.

Flines a été d'abord une marque et un fruit de ce rajeunissement ; elle en est désormais une cause. Puis-je omettre de dire qu'elle a été comme préparée depuis six siècles par les Dames de Flines elles-mêmes ? Le soin des archives est une de leurs traditions les plus chères. Dès l'an 1270, tous leurs actes, chartes et registres, sont confiés à la sacristine qui sait, on en a la preuve dans un acte de 1310, les démêler et les entendre, lors même qu'ils sont en langue latine. Est-ce en raison de cette garde intelligente et fidèle que les religieuses bernardines de Saint-Dizier mettaient leur chartes les plus précieuses en dépôt à Flines, ainsi qu'on le voit par une lettre de 1308 réclamant leur renvoi ? Les pièces originales ne sortaient pas du monastère ; elles y étaient conservées dans une salle voûtée, au premier étage ; les titres étaient placés dans des tiroirs, les registres sur des rayons de bibliothèque, ce qui en assurait la parfaite conservation et les rend dignes d'admiration aujourd'hui encore. Ces documents n'étaient cependant point dérobés, par une jalousie étroite, aux regards des érudits. On put, aux deux derniers siècles, en tirer de nombreuses copies qui ont été publiées ou qui sont restées dans la collection de l'historiographe Moreau, à la Bibliothèque nationale.

Aux chartes originales étaient joints des répertoires ou cartulaires magnifiques, des pieds-terriers, des aveux et dénombrements, des atlas de propriétés, des registres de comptes, des *mémoriaux* et *manuels* de boursières, des états de revenus, enfin une masse énorme de papiers de toute nature, la plupart d'une écriture élégante et qui fait honneur aux copistes, souvent ecclésiastiques, employés de siècle en siècle à ce travail. Au moment où la Révolution éclata, ces parchemins et ces papiers étaient distribués en vingt-quatre armoires, un coffre et un panier en osier. Ils furent transportés à Douai, puis à Lille, aux archives départementales, où ils occupent vingt cartons (ensemble trois mille pièces),

soixante liasses, deux cent quatre-vingt-quatre registres et volumes (1). On voit qu'heureusement ils ont peu souffert et qu'ils forment un trésor d'une incalculable valeur pour la rédaction des annales civiles et religieuses des Flandres.

M. Hautcœur en a publié la meilleure part, enrichissant ainsi l'histoire de la France entière, mais surtout celle de l'ordre de Cîteaux, et léguant aux Dames de Flines un livre où elles apprendront, par l'exemple de leurs devancières, la science parfaite d'honorer Notre-Seigneur et Notre-Dame.

Jules Didiot,
Docteur en Théologie.

(1) La bibliothèque de Flines avait bien moins d'importance. Les manuscrits qu'elle contenait ont disparu, à l'exception de trois ou quatre dont M. Hautcœur a donné la description dans son *Histoire*. Les meilleurs imprimés sont restés aux mains des religieuses, qui les possèdent encore.

L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE

DANS LES

UNIVERSITÉS CATHOLIQUES.

Le R. P. Didon, de l'ordre de Saint-Dominique, vient de publier un volume où il traite la question de l'enseignement supérieur (1) avec l'autorité que lui donnent son talent et son expérience. A côté de considérations d'un ordre très-élevé, on trouve là plusieurs conseils pratiques dont les organisateurs de nos Universités pourront s'inspirer utilement (2).

Au lieu d'une analyse plus ou moins complète de tout le volume, je préfère citer un assez long passage où le R. P. Didon traite du rôle de la théologie dans le système des hautes études et dans l'économie de la science.

Il commence par une remarque très-juste. C'est qu'une pensée de préservation a surtout inspiré et dirigé le mouvement actuel en faveur de la liberté de l'enseignement supérieur. Mais, en se plaçant à ce point de vue exclusif, peut-être n'a-t-on pas compris suffisamment la tâche à entreprendre.

Nous laissons la parole au P. Didon (3), qui va nous dire à quelles conditions est possible une restauration catholique de l'enseignement supérieur et de la science elle-même :

« Nous allons donc voir se fonder, à côté des universités de l'Etat, une ou plusieurs universités libres où l'on enseignera les mêmes sciences : le droit, la médecine, les mathématiques et l'histoire natu-

(1) *L'Enseignement supérieur et les Universités catholiques.* Paris, Didier. In-12 de x-310 pp.

(2) V. par exemple ce qu'il dit, pp. 304-305, de la direction sérieuse à imprimer aux cours des facultés catholiques, et pp. 291-292, en note, de l'organisation des hautes études théologiques.

(3) Op. cit., pp. 142-152.

relle. Rien ne sera changé. La seule différence qu'on trouvera entre les unes et les autres, c'est le maître; dans les premières, il ne sera peut-être pas toujours un croyant, un orthodoxe; dans les secondes, au contraire, il ne sera jamais en hostilité avec la foi. S'il n'en montre pas toujours la sublimité et la puissance, du moins il en respectera les dogmes sacrés.

« Dieu me garde de méconnaître les avantages d'un pareil enseignement; mais il y aurait une grande illusion à appeler une telle Université du nom de catholique.

« Ce qui fait une école, ce n'est pas tant le maître que le programme, car c'est du programme surtout que dépendent l'esprit et la doctrine.

« Or, dans les universités que nous avons en vue, il n'y a de changé ni les programmes, ni la doctrine enseignée, mais le maître seul; j'en conclus que ce sont plutôt des universités fondées et régies par des catholiques, que des universités catholiques proprement dites. Elles excelleront peut-être à préserver la foi des étudiants; elles ne sauront la communiquer dans son énergie, dans sa splendeur doctrinale. Elles augmenteront un peu nos forces défensives; elles ne nous donneront point cette offensive hardie qui est le propre de tout homme convaincu, et sans laquelle nous ne reprendrons jamais la direction intellectuelle et religieuse du monde. Une telle école empêchera peut-être nos soldats de mourir, mais elle n'en fera pas des vaillants aguerris : elle sera plutôt un asile ou un refuge qu'un camp où l'on s'exerce à la manœuvre et un avant-poste où l'on fait l'apprentissage du combat.

« Bref, elle ne sera qu'une université de préservation. Il est bon de commencer par là ; il serait dangereux de s'y arrêter.

« Ce qu'il importe de fonder, ce ne sont pas des succursales de l'université d'Etat dirigées par des catholiques, mais des universités catholiques vraiment dignes de ce nom. Défions-nous des étiquettes mensongères, et ne soyons pas la dupe des mots. Prenons-y garde, car il y va de l'avenir de notre religion et de notre patrie. Il serait lamentable, en vérité, que de pareils intérêts fussent compromis par une trompeuse enseigne.

« Qu'est-ce donc qu'une université catholique? Il est intéressant de le rechercher et de le dire, afin qu'on ne confonde pas les premiers

essais qui sont tentés avec les chefs-d'œuvre qu'on réalisera plus tard, s'il plaît à Dieu.

« L'université catholique ne méritera son nom que le jour où elle enseignera tout le savoir humain tel que le comprend la doctrine chrétienne. Or les chrétiens conscients de la grandeur de leur foi ne comprennent le savoir humain ni à la manière du positiviste, ni à la façon du matérialiste, ni comme le rationaliste plus ou moins spiritualiste. Si tous l'entendaient de même, on ne s'expliquerait pas l'acharnement avec lequel ils luttent pour avoir le droit d'enseigner.

« Sauf les mathématiques pures, aucune des grandes questions qui se posent dans les sciences naturelles, dans les sciences de l'homme ou dans la science divine, n'est résolue par eux d'une manière identique. Il y a des problèmes que le positiviste supprime de la science, celui, par exemple, des origines premières et des finalités, et qui pour nous, philosophes et chrétiens, occupent le plus haut faîte de la pensée. Le rationalisme dédaigne les mystères profonds de la vie intime de Dieu et la révélation du Christ ; et ces mystères sont le principe même de la science sacrée. Donc, le savoir humain n'est pas le même pour ceux qui suivent l'enseignement révélé et pour ceux qui adhèrent à d'autres doctrines.

« A quoi bon insister sur une vérité aussi manifeste? Ce qu'il importe de mettre en lumière, c'est la nature de l'université catholique et la différence essentielle qui la distingue des autres.

« Notre université doit être éminemment théologique, en ce sens que le haut enseignement de la religion et les sciences de l'ordre divin doivent y tenir la première place. Cela va de soi, car ce qui caractérise notre savoir, c'est la part souveraine qu'y occupe la théologie. On pourrait définir la doctrine catholique : la science de Dieu et de toutes choses, en tant qu'elles se rapportent à Dieu comme à leur principe, leur loi suprême et leur fin. Or, notre université devant communiquer aux hommes la doctrine catholique, il est nécessaire qu'elle affirme la science sacrée dans toute sa splendeur ; là est sa marque certaine.

« Il importe aujourd'hui plus que jamais qu'il en soit ainsi. A cette heure où la science de Dieu paraît tomber dans un si profond discrédit, où la religion semble, même à ses fidèles, avoir perdu sa puissance doctrinale, où la philosophie et les sciences rationnelles ne rencontrent

plus qu'une critique dissolvante, ce serait une trahison si nous, catholiques, subissant ce fâcheux état de l'opinion, nous imitions dans notre enseignement nos ennemis eux-mêmes. La théologie est dédaignée, méconnue, incomprise : relevons-la ; donnons-lui la place qu'elle mérite.

« Qu'elle sorte enfin des séminaires et qu'elle paraisse au grand jour. Il est temps d'éclairer les intelligences, et de vaincre les erreurs qui profitent de son absence pour mieux séduire les esprits et s'étaler avec plus d'audace.

« La pierre angulaire d'une université catholique qui ne veut pas mentir à son titre, c'est une faculté de théologie dans laquelle seraient largement enseignées toutes les sciences de l'ordre divin. Tant que cette base nécessaire ne sera point établie, nous n'aurons que des universités libres, faisant à l'Etat une concurrence plus ou moins heureuse. Mais quoi ! dira-t-on, ne comptez-vous pour rien la discipline plus sévère à laquelle nous astreindrons la jeunesse confiée à notre garde ? Est-ce peu que de veiller à la pratique religieuse de ces jeunes gens qu'une émancipation trop précoce livre sans merci à des dangers qu'on ne sait pas assez prévenir ? Que manquera-t-il à cette jeunesse à laquelle des professeurs choisis viendront enseigner le droit, la médecine, les lettres et la philosophie, sans jamais blesser les croyances chrétiennes, que dis-je ? en s'efforçant même de mettre toujours le droit, la médecine, les lettres et la philosophie en harmonie avec les dogmes de l'Eglise ?

Assurément voilà de grands avantages ; ils seront aperçus du premier coup-d'œil par un esprit droit et pratique. Mais le point capital n'est pas là. Ce qui manque le plus à notre jeune génération lettrée, ce ne sont pas les moyens de préservation, ce n'est pas même la pratique religieuse, ce ne sont point les professeurs assez chrétiens pour ne point attenter à leur foi dans l'enseignement des lettres ou des sciences ; ce qui lui fait le plus défaut et dont rien ne tiendra lieu, c'est la doctrine catholique. Comment sera-t-elle connue, cette doctrine trop généralement méconnue, si nos universités ne l'enseignent pas ?

« A vrai dire et pour ne rien déguiser de notre pensée, nous nous défions de ces croyants zélés qui, très-habiles dans une science inférieure, mais ignorants de la théologie, voudraient s'ériger imprudem-

ment en apologistes de la Foi. De tels hommes poussent souvent à des exagérations compromettantes ; et les soi-disant défenseurs deviennent ainsi plus redoutables à une cause que de perfides adversaires. Chacun doit rester dans sa sphère : qu'un mathématicien fasse des mathématiques, un chirurgien de la chirurgie, un chimiste de la chimie, un physicien de la physique, un philologue de la philologie. En de telles sciences, il y a des faits et des lois qu'il faut recueillir avec précision et clarté. Tout ce que je demande à un professeur, c'est une science irréprochable ; le meilleur pour moi sera le plus habile (1).

Quant aux sciences mixtes, dans lesquelles la religion et la foi se trouvent mêlées, telles que l'histoire, le droit, la médecine et surtout la philosophie, il est impérieusement nécessaire que le maître soit fortement instruit dans la religion et dans la foi. S'il ne l'est pas, qu'il ait à côté de lui les docteurs et les théologiens. Ils l'empêcheront d'exagérer une doctrine que sa ferveur et son zèle seraient tentés de pousser à l'excès ; ils ouvriront à la science des horizons nouveaux où elle trouvera une lumière plus abondante, et, dans tous les cas, une sûreté de doctrine indispensable.

« De tels avantages seront faciles dans une université où la théologie serait enseignée : mais là où elle ne le serait pas, là où elle ne le serait que superficiellement, comment les atteindre ? On le voit, de quelque côté qu'on envisage la question, et même au point de vue des avantages immédiats qu'on espère, les facultés de théologie apparaissent comme le centre autour duquel toutes les autres facultés, dans une université catholique, doivent rayonner. Elles sont par rapport à ces facultés ce que l'enseignement de la religion pour tout catholique est par rapport aux autres enseignements, c'est-à-dire la base et le faîte tout ensemble. »

Nous n'avons rien à ajouter à ces paroles. Elles sont la confirmation éloquente d'une thèse que la *Revue* a défendue chaque fois que l'occasion s'est présentée. Nous sommes convaincus que la vérité est là, et que l'on ne fera rien de grand ni d'utile en suivant une autre voie, si tant est que l'on y songe encore.

H. Girard.

(1) Il y aurait ici des réserves à faire, car dans les matières même les plus éloignées de toute relation avec le dogme, l'esprit général qui anime le professeur se trahit nécessairement et n'est pas sans exercer une influence parfois considérable sur les auditeurs. (*Note de la rédaction.*)

DE L'OBLIGATION POUR LES CURÉS

D'OBSERVER LA RÉSIDENCE.

Une obligation capitale des curés est d'observer la résidence. L'oubli de ce devoir ne peut être que la source d'une infinité d'autres manquements. Obligés qu'ils sont de procurer le salut de leurs ouailles sous peine de rendre compte au suprême Pasteur de la perte de chacune d'elles, et cela aux dépens de leur âme propre : *Sanguinem ejus de manu tua requiram*, ils doivent y travailler, non-seulement par la prière, mais encore par l'instruction, par le bon exemple, par l'administration des sacrements, par le soin des malades et des infirmes, par la vigilance sur l'enfance et la jeunesse, par une constante sollicitude à prévenir les désordres et les scandales, et à les réparer lorsqu'ils sont arrivés ; or, comment s'acquitteront-ils de ces devoirs et de bien d'autres encore, s'ils s'absentent fréquemment de leurs paroisses ; si, à peine leur messe dite, ils lèvent le pied et disparaissent jusqu'au soir, ou même jusqu'à la fin de la semaine ou jusqu'à la veille des fêtes de précepte ? L'étude, par suite de toutes ces courses, ne sera-t-elle pas nécessairement négligée, les instructions ne seront-elles pas dépourvues de tout intérêt, insignifiantes, sans appropriation aux besoins des paroissiens ? Les catéchismes ne seront-ils pas faits sans préparation, par manière d'acquit et par là sans fruits pour les enfants ? Les âmes pieuses ne seront-elles pas délaissées, rarement confessées, privées peut-être bien souvent de la consolation d'entendre la sainte messe, et de se nourrir, les jours ouvriers, du pain qui donne la force de soutenir les épreuves, et aide si puissamment à faire des œuvres méritoires de la vie éternelle ? Les fidèles, ne trouvant pas leur pasteur au presbytère ou à l'église, pourront-ils être consolés dans leurs peines, être éclairés dans leurs doutes ? Les malades se-

ront-ils assistés en temps opportun ? N'arrivera-t-il pas de temps à autre qu'ils mourront sans sacrements ? Les paroissiens n'en seront-ils pas scandalisés ? n'en prendront-ils pas occasion de murmurer contre le curé ? Le flambeau de la foi, mal entretenu, s'éteindra ainsi peu à peu ; l'irréligion, l'impiété, le libertinage, tous les désordres iront en progressant rapidement, et la paroisse ne sera bientôt plus qu'un champ stérile qui ne produira que des ronces et des épines. Est-il nécessaire d'entrer dans plus de détails pour faire comprendre les funestes effets du manque de résidence, et toute l'importance de ce grand devoir des curés ?

Aussi, après avoir exposé toute la gravité de cette obligation, considérée dans les premiers pasteurs des diocèses, le saint Concile de Trente, sess. XXI, c. I, *de Reform.*, déclare qu'elle est de la même nature, envisagée dans tous ceux qui ont la charge des âmes dans les rangs inférieurs de la hiérarchie sacerdotale, et par conséquent telle, que sa violation est en eux, dans son genre, une faute grave, comme elle l'est dans les évêques : « Eadem omnino, *etiam quoad culpam,* amis-
» sionem fructuum et pœnas, de curatis inferioribus et aliis quibus-
» cumque qui beneficium aliquod ecclesiasticum, curam animarum
» habens, obtinent, Sacrosancta Synodus declarat et decernit. »

Ce devoir étant donc d'une si grande importance, nous allons l'examiner sous ses diverses faces, savoir : 1° quant à sa définition ; 2° quant à la source d'où il émane ; 3° quant aux personnes qui y sont astreintes ; 4° quant à la manière dont il doit être observé ; 5° quant aux causes qui peuvent permettre de s'en exempter ; 6° quant au lieu où il doit être rempli ; 7° quant aux peines imposées à ceux qui l'enfreignent.

I. *Que faut-il entendre par résidence ?* — La résidence dont nous avons à parler dans cet article, est l'obligation imposée à ceux qui ont la charge des âmes et en vertu même de l'emploi qui la leur confère, de demeurer au milieu ou à la portée de leurs ouailles, afin de leur distribuer les secours spirituels dont elles ont besoin pour arriver au port du salut.

Nous disons *en vertu de l'emploi qui leur confère la charge des âmes,* c'est-à-dire par une obligation inhérente à cet emploi, qui n'est pas soumise à l'arbitraire de celui-là même qui l'a conféré, comme l'es

celle des vicaires paroissiaux ou autres fonctionnaires, auxquels une certaine mesure de pouvoirs a été départie arbitrairement selon le gré de celui qui les leur a concédés.

II. *Source d'où émane l'obligation des curés d'observer la résidence.* — Un grand nombre d'auteurs, parmi lesquels S. Liguori (1) et Ferraris (2), tiennent que cette obligation découle du droit divin. Ce sentiment semble avoir été celui des Pères mêmes du concile de Trente, qui, dans le chapitre ci-dessus cité, disent : « Cum præcepto divino » mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves » suas cognoscere..., quæ omnia nequaquam ab iis præstari possunt qui » gregi suo non invigilant neque assistunt, sed mercenariorum more » deserunt, etc. » Il est vrai que ces paroles ne décident pas absolument le point de discipline qui nous occupe, ainsi que le disait dans un consistoire Pie IV lui-même le 1 mars 1564, puisqu'à la rigueur, comme le fait observer Benoît XIV, au ch. 1, nº IV du livre VII de son *Synodus diœcesana*, on peut veiller sur son troupeau au moyen d'un coadjuteur intelligent et dévoué, auquel on a soin de demander fréquemment compte de l'état où il se trouve ; mais il est un peu difficile de comprendre qu'on puisse remplir toute l'étendue de cette vigilance en vivant loin de ce troupeau, dont on doit répondre devant Dieu âme pour âme. Il est certain au moins qu'on ne l'édifierait pas si, sans raison légitime et sans dispense obtenue de l'autorité compétente, on se déchargeait habituellement sur autrui d'un devoir qui est inhérent à la charge de pasteur.

Et l'on ne serait pas autorisé à conclure que la résidence n'est que de droit humain de ce que le chef de l'Eglise en dispense quelquefois. Car bien qu'il soit communément admis que le Souverain Pontife lui-même ne peut proprement dispenser du droit divin, néanmoins l'opinion, commune également, est que le Pape peut décider de l'étendue du droit divin, et déclarer qu'il ne va pas au delà de certaines limites, et, qu'en certaines circonstances, le pasteur peut, moyennant certaines précautions, s'éloigner de ses ouailles, en vue d'obtenir un bien

(1) Lib. 4, nº 121.

(2) Vº *Parochus*, art. 2, nº 121.

plus grand que ne réaliserait sa présence au milieu des fidèles confiés à ses soins.

Il est clair du reste que, si le devoir des pasteurs d'observer la résidence est fondé sur le droit divin, il faut des raisons pour déclarer que cette obligation cesse; et la volonté du Souverain Pontife lui-même ne peut, en dehors de ces justes motifs de s'absenter, être seule une cause suffisante pour la faire cesser.

III. *Qui sont ceux qui sont tenus à la résidence?* — Outre les premiers pasteurs, dont nous ne proposons pas de parler dans cet article, tous ceux qui ont la charge des âmes sont obligés à la résidence proprement dite : et ceux-là seulement y sont rigoureusement astreints.

Nous disons qu'il n'y a que ceux qui ont la charge des âmes qui sont tenus à la résidence proprement dite : car bien que tout ecclésiastique chargé d'une fonction quelconque qui nécessite sa présence dans le lieu où elle doit être remplie, doive demeurer dans cette localité, — un vicaire, par exemple, doit résider dans la paroisse qui lui a été assignée, pour y être à même de venir en aide à son curé, lorsqu'il en est requis, ou que cela est nécessaire ; un aumônier doit être à la portée du couvent ou de l'établissement dont il a à faire le service, etc., — néanmoins ce n'est pas précisément l'emploi que ces fonctionnaires occupent qui est la cause directe de leur obligation, quoiqu'en les nommant à ces emplois on ait eu en vue l'exercice de leurs fonctions et par là même leur séjour dans le lieu où ils ont à les remplir, mais plutôt la volonté de celui qui leur a confié leur mission, puisque la mesure et l'étendue de leurs pouvoirs leur a été déterminée par lui, qu'ils n'en auraient point si aucun n'avait été désigné, et qu'il peut les leur retirer à son gré, et faire cesser ou diminuer, quand il lui plaira, cet emploi et les fonctions qu'on a coutume d'y exercer. Il en est autrement des emplois auxquels est attachée la charge des âmes; par là même qu'on y est nommé, on a une certaine mesure de pouvoirs que l'Ordinaire ne peut restreindre sans cause grave et délictueuse. Il peut sans doute retirer le titre pour cause juste, mais tant qu'il n'en vient pas là, il ne peut diminuer les attributions qui y sont attachées.

Un curé primitif ou habituel n'est pas tenu non plus à résider dans

la cure dont il a le titre, parce qu'il n'y a pas charge d'âmes, et qu'il n'est pas astreint à y exercer les fonctions pastorales.

Mais tous ceux qui ont la charge des âmes ont à remplir le devoir de la résidence. Ainsi 1° les curés proprement dits dont le titre est perpétuel, et qui sont inamovibles. Tout le monde est d'accord sur ce point.

2° Les desservants, c'est-à-dire les curés amovibles. Ils ont en effet la charge des âmes : c'est en vertu de leur titre qu'ils exercent leurs fonctions, et, tant que ce titre ne leur est pas retiré, l'évêque ne peut pas plus restreindre leurs pouvoirs qu'il ne le peut à l'égard des curés inamovibles. Il en est de même des chapelains-vicaires, dans les diocèses du moins où l'évêque leur confie la charge des âmes ; tous alors sont, comme les curés précités, ces *curati inferiores* dont parle le saint concile de Trente, chap. I, sess. XXIII, *de reformatione* qui ne doivent pas s'absenter de leur paroisse sans cause légitime, reconnue telle par l'Ordinaire et approuvée de lui, et qui doivent, en la quittant, y laisser » un remplaçant propre à ce service : « Eadem omnino quoad culpam, » amissionem fructuum et pœnas de *curatis inferioribus quibuscumque* » qui beneficium aliquod ecclesiasticum, curam animarum habens, » obtinent, Sacrosancta Synodus declarat et decernit. Ita tamen, ut » quandocumque eos, causa prius per Episcopum cognita et probata, » abesse contigerit, vicarium idoneum, ab ipso Ordinario approban- » dum cum debita mercedis assignatione relinquant. »

Bien plus, 3° d'après diverses décisions de la Sacrée Congrégation du concile (1), quand on donne un coadjuteur ou un pro-curé à un titulaire de paroisse, non-seulement le titulaire demeure obligé à la résidence, mais le coadjuteur y est astreint également.

4° Il en est de même, dit Daris (2), du prêtre chargé d'administrer une paroisse vacante, ou dont le titulaire est absent ; et aussi, devons-nous ajouter, si ce titulaire était malade.

(1) In Ravenn., 1577 ; in Brixien, 5 nov. 1620. — Daris, dans ses *Prælect*, t. II, p. 230, rapporte cette dernière dans les termes suivants, extraits de Giraldus, pars. 2, sect. 87 : « Quæritur utrum coadjutores omnes, » quomodocumque sint capellaniæ institutæ, teneantur ad residentiam » personalem, eadem lege concilii Trident. (XXIII, I) qua rectores ipsi pa- » rochialium tenentur ? Congr. censuit teneri. »

(2) *Ibidem*.

IV. *Manière dont on doit remplir le devoir de la résidence.*— Il ne doit pas l'être seulement d'une manière matérielle par la seule présence du corps. « Advertendum, dit Benoît XIV (1), ut quis residentiæ legem » impleat, quam concilium Tridentinum et Summi Pontifices tantopere » commendant atque præcipiunt, haudquaquam satis esse si corpore » solum intersit, in desidia tamen versetur, vel tantum leviora mu- » nera sibi desumat, reliqua vero ministris committat. Residentiam » quippe, non cum inertia sed cum laboribus conjungendam esse Tri- » dentina Synodus jubet... Certum est, ajoute le docte Pontife, desi- » des eju modi parochos lethali crimini obnoxios esse, et a præside » pro culpæ gravitate plectendos. » La résidence doit donc être observée d'une manière formelle, et ce devoir ne serait pas rempli par le prêtre qui, sans raison légitime, se déchargerait sur un autre de toute la charge pastorale. — Un curé néanmoins peut commettre à un autre plusieurs de ses fonctions, ainsi qu'on peut le voir dans le saint concile de Trente, sess. v, c. 2, *de reform.*; sess. vi, c. 2, *de reform.*; sess. xxi, c. 4, *de reform.*; sess. xxii, c. 8; sess. xxiv, c. i., *de reform. Matr.*, et c. 4, *de reform.*

« Potest parochus, dit Ferraris (2), unum vel plures cooperatores » habere, et ipsi vel ipsis relinquere munera magis ardua, ut ire de » nocte ad infirmos, peragere divina officia in ecclesiis filialibus dis- » tantibus, confessiones multas audire et hujusmodi; dummodo paro- » chus, cessante justo impedimento, aliqua munia pastoralia, præsertim » principaliora, personaliter præstare non intermittat; et quando no- » minatim vocatur a parochianis, ad ipsos, præsertim infirmos, ire » non recuset. »

Communément, dit S. Liguori (3), les auteurs tiennent, d'après une déclaration de la Sacrée Congrégation, quod *parochus non reputetur residere, si per seipsum non exerceat principaliora munera, nempe administrationem verbi divini, sacramentorum, etc.*

Quant à l'obligation de restituer dans le cas de résidence seulement matérielle, quelques auteurs tiennent qu'on n'y est pas alors astreint,

(1) Inst. xvii, 6.
(2) V. *Parochus*, art. 2, n. 20.
(3) Lib. 4, n. 127.

vu que le titulaire est supposé avoir pourvu aux besoins de ses ouailles au moyen des coopérateurs qu'il a employés. S. Liguori néanmoins (1) regarde comme plus vrai le sentiment qui affirme cette obligation, mais il tient pour probable l'opinion qui n'oblige pas, dans ce cas, à la restitution intégrale des fruits du bénéfice, puisqu'il s'est fait suppléer pour l'acquit des fonctions qui lui incombaient.

V. *Lieu de la résidence.* — Régulièrement tout pasteur des âmes doit habiter sur le territoire de la paroisse, et dans la maison qui lui est assignée pour l'exercice de son ministère : c'est-à-dire dans le presbytère, vulgairement appelé *Cure.* Ainsi décidé par la Sacrée Congrégation du concile, selon le témoignage de Fagnan cité par M. Bouix (2). — Et quand même il aurait une maison en propre, il ne pourrait y fixer son séjour qu'avec la permission de l'évêque et pour de justes motifs. S'il n'y a pas de presbytère, le curé doit louer une maison qui soit sise sur la paroisse et près de l'église, autant que possible. — Il pourrait néanmoins, s'il n'y avait pas moyen pour lui d'avoir un domicile sur la paroisse, habiter hors de ses limites, avec la permission de l'évêque, dans une maison qui ne serait pas tellement éloignée de son église qu'il ne pût que très-difficilement s'acquitter de ses fonctions. C'est la Sacrée Congrégation du concile elle-même qui autorise l'évêque à donner cette permission lorsque les circonstances l'exigent : « Censuit Episcopum... posse permittere, ut rector qui neque ex fruc-
» tibus ædes in parochiali construere, nec alias intra suæ parochiæ
» fines conducere potest, inhabitet domum in altera parochia vicinio-
» ri.., atque ita... animarum curam gerat..., donec alia ratio quæ re-
» sidentiæ adamussim satisfiat, possit iniri. » (16 juin 1607.)

Toutefois, dit Ferraris (3), l'évêque n'est autorisé à donner cette permission que pour une durée restreinte, alors même que la santé du curé exigerait un changement d'air. La raison en est que l'évêque ne peut dispenser de la résidence d'une manière permanente.

De plus, d'après une décision de la Sacrée Congrégation du concile, en date du 10 mai 1687 : « Quando parochia distat a civitate duobus

(1) *Ibid.*

(2) *De Parocho*, p. 561.

(3) V° *Parochus*, art. 8, n. 90.

» passuum millibus aut amplius (deux kilomètres environ), non licet » parocho in civitate die noctuque, exceptis diebus festivis, (quand ce » n'est pas fête) commorari, etiam relicto in parochia substituto. » Item non ei licet nocturno duntaxat tempore in parochia habitare, et, » dicta missa summo mane ad civitatem redire..., quamvis etiam subs- » titutum in parochia manentem haberet. Item, vice versa, non ei li- » cet nocturno tempore, per majorem anni partem in civitate morari, » quamvis diurno in parochia degeret, atque ibi habitantem substitu- » tum haberet (1).

Enfin, dit S. Liguori (2), « sentit Croix cum Luca, Leur., etc., non » satis residere parochum, etiamsi habitet intra fines parochiæ, si oves » non facile ad eum accedere possunt. »

Disons ici toutefois que, lorsque, sans cause suffisante, le curé demeure hors du presbytère, quoique en cela il se rende coupable, il n'est pas néanmoins obligé à la restitution, soit qu'il habite sur la paroisse ou hors de ses limites, pourvu qu'il pourvoie suffisamment aux besoins de son troupeau. Mais l'Ordinaire peut le contraindre à se fixer dans la maison curiale, et, au besoin, employer à cette fin les peines canoniques. M. Bouix tire ces conséquences des diverses décisions de la Sacrée Congrégation du concile (3).

VI. *Causes qui peuvent légitimer les absences.* — Quelque pressantes que soient les raisons qui imposent aux curés le devoir de la résidence, et quand même ce devoir découlerait certainement du droit divin, le curé n'est pas tellement attaché à son église qu'il ne puisse, en aucun cas, s'en absenter légitimement : « Qui aliquantisper tantum absunt, » dit le concile de Trente, ex veterum canonum sententia, non viden- » tur abesse, quia statim reversuri sunt. »

Ces causes doivent être plus ou moins graves selon la durée de l'absence.

Et d'abord tout motif raisonnable (*æqua causa*, dit le concile, autorise l'absence qui n'excède pas deux mois chaque année, pourvu que le curé laisse un remplaçant suffisamment apte. Avec cette précaution, il

(1) Apud Bouix, *de Parocho*, p. 562.

(2) Lib. 4, n. 121.

(3) *De Parocho*, p. 562.

pourrait s'absenter par le seul motif de se procurer une honnête récréation.

Au delà de cet espace de temps, il a besoin de raisons beaucoup plus graves, et les auteurs, avec le concile de Trente, les rangent en quatre catégories, exprimées dans les termes suivants : *Christiana charitas, urgens necessitas, debita obedientia, ac evidens ecclesiæ vel reipublicæ utilitas.*

1° La charité chrétienne est une excuse, dit S. Liguori (1), si l'on s'absente pour réconcilier des ennemis, lorsqu'il s'agit surtout de personnes puissantes, ou si c'est afin d'évangéliser une paroisse en danger d'être perdue par l'hérésie ou tout autre mal considérable. On suppose que l'absence du curé a lieu sans grave détriment de sa propre paroisse.

2° Une nécessité urgente permet aussi l'éloignement du pasteur, s'il avait à craindre la mort ou un autre grave dommage pour sa santé ou dans ses biens, à moins que sa présence ne fût nécessaire au salut de ses ouailles, comme en temps de peste.

3° Le devoir de l'obéissance est encore une excuse légitime, si, par exemple, le pape ou l'évêque confiait à un curé une mission qui intéressât le bien de l'Eglise ou de l'Etat.

4° L'évidente utilité de l'Eglise ou de l'Etat autorise enfin le pasteur à quitter sa paroisse, pour se rendre, par exemple, à un concile ou à un synode, ou pour se défendre devant les tribunaux ainsi que les siens ou son Eglise, en fait d'intérêts graves qui exigent son déplacement, n'y ayant personne qui puisse aussi avantageusement que lui poursuivre l'affaire.

S'il n'a aucune des raisons sus-énoncées, le curé ne peut s'absenter de sa paroisse. Il alléguerait en vain la coutume, qui, d'après le concile de Trente (2), est un abus, qui ne saurait excuser, *potius corruptela censenda est.*

Ni l'âge, ni le petit nombre des paroissiens, ne sont des raisons qui puissent légitimer le séjour d'un curé hors de sa paroisse. C'est la Sacrée Congrégation qui l'a ainsi décidé (3).

(1) Lib. 4, n. 125.

(2) Sess. XXIII, c. 1, *de reform.*

(3) V. *Manuale tot. jur. can.*, n. 1470 et 1471.

Les auteurs discutent la question de savoir si un curé peut s'absenter de sa paroisse pour suivre des cours de théologie ou d'autres sciences nécessaires à un ecclésiastique. La Sacrée Congrégation du concile a décidé encore que, bien qu'avant la tenue du concile de Trente ce motif d'absence pût être légitime, même pour l'espace de sept ans, il ne l'est plus aujourd'hui, vu que maintenant, étant élus au concours, les curés sont supposés avoir l'instruction nécessaire pour bien remplir leur charge. Reste à savoir s'il ne pourrait être allégué dans les pays où, comme en France, le concours n'a pas lieu ; mais aujourd'hui, en France comme ailleurs, les évêques ne sont autorisés à nommer aux cures que des sujets capables, ayant par conséquent l'instruction nécessaire.

D'après Ferraris (1), la Sacrée Congrégation du concile a déclaré que l'enseignement de la grammaire ne dispensait pas de la résidence. S. Liguori néanmoins (2), et plusieurs auteurs avec lui, tiennent pour probable que l'enseignement de l'Ecriture sainte, ou de la théologie, ou du droit canonique, les en pourrait dispenser, non toutefois dans une école privée, mais au moins dans une école publique, le bien du diocèse ou même celui de l'église résultant de cet enseignement.

Outre une juste cause, faut-il encore la permission du supérieur pour qu'un curé s'absente de sa paroisse ? — Cette permission est de rigueur selon le concile de Trente : « Ita tamen, dit le concile, ut » quandocumque eos, *causa prius per Episcopum cognita et probata*, ab» esse contigerit, vicarium idoneum, ab ipso Ordinario, approbandum » cum debita mercedis assignatione relinquant. » — Les évêques ont droit de juger de la légitimité du motif allégué, même pour une semaine. S'ils refusent l'autorisation, on pourrait, d'après la Sacrée Congrégation du concile, recourir à l'autorité supérieure, au Métropolitain par exemple. — S. Liguori néanmoins mentionne quelques auteurs qui n'exigent pas la permission de l'Ordinaire, lorsque la durée de l'absence n'excède pas deux mois (3).

Les évêques ne peuvent autoriser les absences perpétuelles, quelque

(1) V° *Parochus*, art. 2, n. 26.
(2) Lib. 4, n. 132.
(3) *Manuale*, n. 1457.

pressant qu'en soit le motif. Il faut, dans ce cas, un indult du Saint-Siége : *Nullique privilegia seu indulta* PERPETUA *de non residendo suffragantur.* C'est le saint concile de Trente qui s'exprime de la sorte. Les Sacrées Congrégations elles-mêmes n'accordent d'ordinaire de permission que pour six mois (1).

La Sacrée Congrégation du concile (17 oct. 1604) veut qu'on fasse connaître à l'évêque le motif de l'absence, et il ne suffirait pas de dire, même avec serment, que ce motif est grave. Cette décision est conforme aux paroles du concile sus relatées : « *Causa prius per Episcopum cognita et probata.* Dans le doute de la légitimité du motif, on peut s'en référer à la décision de l'Ordinaire.

Il y a controverse sur le point de savoir si, de droit commun, lorsqu'on se fait remplacer par un vicaire approuvé, la permission de l'évêque est nécessaire quand l'absence est à la vérité de plus de deux jours, mais ne dépasse pas la semaine. Ferraris embrasse l'opinion négative, et la coutume parmi nous est généralement conforme à cette manière de voir. Voyez, toutefois, ce que dit S. Liguori sur ce point, liv. 4, n. 123, *à la fin;* et ce que nous disons nous-même au n. 146 de notre *Manuale*, où nous citons d'après les *Analecta Jur. Pontif.* une décision de la Sacrée Congrégation du concile favorable à ce qui se pratique. — D'après M. Daris (2), la permission de l'évêque serait nécessaire si ces courtes absences, réunies ensemble, excédaient dans l'année la durée de deux mois.

Si la cause de l'absence était tellement urgente qu'elle ne laissât point le temps d'obtenir la permission de l'Ordinaire, le curé, d'après une déclaration de la Sacrée Congrégation du concile, en date du 7 oct. 1604, pourrait s'éloigner de la paroisse en laissant un remplaçant, à condition toutefois d'informer au plus tôt l'évêque de la nécessité où il s'est trouvé de s'absenter sans permission préalable.

Non-seulement le curé a besoin de l'autorisation de l'Ordinaire pour quitter son poste, même avec juste motif, mais cette autorisation doit être consignée par écrit, ainsi que l'a décidé, le 7 oct. 1604, la susdite

(1) Voir néanmoins ce que nous disons n. 369 de notre *Manuale tot. Juris Canonici.*

(2) Tom. 2, n. 980.

Congrégation, en conformité avec le concile de Trente. Voici les paroles de la Sacrée Congrégation : « Parochos per duos menses abesse » non posse nisi causa cognita et probata ab Ordinario, et ab eodem » *in scriptis obtenta licentia.* »

Serait-elle invalide si elle n'était donnée que de vive voix ? — C'est une question controversée ; et S. Liguori (1) ne regarde pas comme improbable le sentiment qui soutient la négative. Mais, si elle n'était que tacite, elle ne serait pas suffisante, d'après la Sacrée Congrégation du concile (7 oct. 1604).

Il est de rigueur, dans tous les cas d'absence, même avec les raisons les plus légitimes, de laisser un remplaçant apte au service paroissial. Le concile de Trente est très-formel sur ce point, ainsi que nous l'avons vu ci-dessus : « Quandocumque eos... abesse contigerit, *vica-* » *rium idoneum,* ab ipso Ordinario approbandum, cum debita mercedis » assignatione relinquant. »

Lequeux (2) et M. Icard (3) sont d'avis que ce vicaire peut être un curé voisin, qui soit à la portée des paroissiens, comme s'il habitait sur le territoire paroissial; mais il font observer avec raison qu'il doit être averti lorsque le curé s'absente, et que les paroissiens eux-mêmes doivent savoir à qui ils doivent s'adresser sans être exposés à recourir inutilement à son ministère.

Dans les localités importantes surtout, un curé qui s'absenterait de sa paroisse sans laisser de remplaçant, se rendrait coupable de faute grave, quand même, dans le moment, il n'y aurait pas de malade ; et elle serait telle, probablement, aux yeux de plusieurs auteurs (4), quand même l'absence ne serait que de deux ou trois jours.

Si au moment où il survient un motif pressant de départ, il y a dans la paroisse un malade qui a besoin d'être administré, et qui ne peut attendre l'arrivée d'un autre prêtre, le curé est tenu de rester pour remplir ce ministère, quelque péril qu'il ait à courir en différant

(1) Lib. 4, n. 123.

(2) N. 382.

(3) N. 226.

(4) Voir n. 1463 du *Manuale tot. Jur. Can.*

(5) Lib. 4. n. 123.

son départ. — S. Liguori (5), avec le commun des auteurs, pense qu'un curé est exempt de faute grave, s'il ne s'absente que pour peu de temps; mais, ajoute-t-il aussitôt, *modo non relinquat infirmos in articulo mortis*. On peut voir, en outre, dans la théologie du même saint Docteur (1), le décret du 6 décembre 1573, dans lequel le Pape déclare que les curés sont tenus de résider en temps de peste. — Voir aussi la théologie de Toulouse, Traité du Décalogue, *De ordine in charitate servando*.

VII. *Peines qu'encourent ceux qui n'observent pas la résidence.* — Le saint concile de Trente statue par rapport aux curés qui, sans motifs suffisants, manquent à la résidence : « Fructus suos pro rata temporis » absentia non facere, nec tuta conscientia (etiam alia declaratione non » secuta) illos sibi detinere posse, sed teneri ipsis non præstantibus, » per superiorem ecclesiasticum, illos fabricæ ecclesiarum, vel pau- » peribus loci erogare. » Cela est dit des évêques non résidents, et le concile sanctionne ensuite les mêmes peines contre tous ceux qui ont la charge des âmes dans les rangs inférieurs de la hiérarchie.

On voit par les paroles précitées du saint concile, que les non résidants qui n'ont pas d'excuse légitime sont tenus en conscience de faire la restitution des fruits de leur bénéfice, avant toute sentence. Et cela, dit S Liguori (contrairement à Viva et Garcias), quand même, de très-bonne foi, ils se fussent fait illusion sur la légitimité des motifs par lesquels ils se croyaient dispensés. Car, dit le saint Docteur, ils ne pouvaient devenir vraiment propriétaires de ces fruits qu'à la condition d'observer la résidence, tant qu'ils n'avaient pas de raison qui les en dispensait légitimement.

Il est, du reste, probable qu'il n'y a pas obligation de restituer tous les fruits, mais seulement la partie correspondante à la résidence, et non à celle qui a pu être acquise par la récitation de l'office divin, et l'acquit des autres fonctions pastorales. Or, d'après S. Liguori (2), on peut retenir le tiers des revenus du bénéfice pour la récitation des heures canoniales.

(1) Lib. 6, n. 238.

(2) Lib. 4, n. 151. Lib. 3, n. 673.

Hors le cas du temps de peste, l'Ordinaire peut librement procéder de plusieurs manières contre les non résidants : ou bien il le fait par la soustraction des fruits bénéficiaux, ou bien par censures, ou enfin par la privation de l'emploi (1).

S'il procède par voie de soustraction des fruits, il doit suivre l'ordre indiqué par le concile de Trente, sess. 6, c. 1. Ainsi décidé par la Sacrée Congrégation du concile. Il est toutefois dispensé d'observer les intervalles mentionnés dans le concile, s'il s'agit des fruits dont le curé n'a pas acquis la propriété au moyen de la résidence.

Lorsqu'il procède par voie de privation du bénéfice, l'évêque n'est pas tenu d'user des trois citations juridiques : une seule est suffisante, pourvu qu'elle soit intimée avec assignation d'un terme compétent (2).

En fait de non résidence, l'appel suspensif contre la sentence épiscopale n'est pas admis. On ne peut se défendre que par l'appel dévolutif ; le concile de Trente est formel à cet égard (3) : « *Nec executionem.....* » *appellatione..... suspendi posse.* » On sait que, lorsque l'appel n'est pas admis, cela ne doit s'entendre que de l'appel suspensif, en sorte que, demeurant obligé à se conformer à la sentence, on peut néanmoins par l'appel dévolutif recourir aux supérieurs pour la faire réformer, s'il y a lieu.

CRAISSON,
ancien vicaire-général.

(1) Voy. Ferraris, V° *Parochus*, art. 2, n. 56. En temps de peste, d'après une décision de la Sacrée Congrégation du concile, avant de procéder par voie de privation d'office, on doit employer les censures.

(2) V. *Manuale tot. Jur. Can.*, n° 1482.

(3) Sess. XXIII, c. 1, *de reform.*

DEUX TRAITÉS DE PHILOSOPHIE (1).

LE P. LEPIDI ET LE P. MAU O.

L'étude approfondie de la Philosophie constitue un élément indispensable de l'éducation cléricale. L'état actuel de la société, ses tendances, ses faiblesses, ses erreurs imposent au prêtre l'impérieux devoir d'acquérir des connaissances philosophiques solides et étendues. Sans elles il ne saurait remplir convenablement sa mission civilisatrice. Cette mission, il est vrai, essentiellement pratique vise surtout à gagner les âmes à Jésus-Christ par les moyens surnaturels de sanctification, mais n'oublions pas que notre ministère sera frappé de stérilité complète s'il ne s'appuie pas sur une connaissance théorique de l'état, de l'esprit, des erreurs de la société contemporaine.

En présence des efforts toujours croissants de l'impiété pour renverser l'ordre surnaturel et l'Eglise qui le représente, on ne peut se contenter dans les Séminaires de quelques notions élémentaires et superficielles sur Dieu, sur l'âme et sur le monde ; il faut armer les jeunes soldats du sanctuaire d'une science complète, capable de tenir tête aux attaques incessantes de la libre-pensée. Nous n'avons plus à défendre nos dogmes contre les sophismes d'Arius, de Nestorius ou de Pélage : c'est le fondement même de notre foi, l'existence d'une révélation surnaturelle qu'on met en doute ; que dis-je ? toute vérité morale et religieuse est attaquée, bafouée et niée pour établir le règne du panthéisme et du positivisme. Si l'adversaire place le combat sur le terrain de la philosophie, nous devons l'y suivre et le vaincre avec ses propres armes.

Il saute d'ailleurs aux yeux que, sans un cours sérieux de philosophie, les études théologiques ne peuvent être que superficielles et incomplètes. Les relations multiples entre la raison et la foi, la science et la révélation, la nature et la grâce demandent pour être comprises

(1) Elementa Philosophiæ Christianæ, auctore P. F. Alberto Lepidi, O. Pr. Volumen I. Louvain, Peeters ; Paris, Lethielleux.

et expliquées des notions rationnelles que fournit et développe la philosophie. Aussi l'expérience prouve combien l'enseignement théologique souffre et baisse, lorsqu'on n'attache pas assez d'importance à l'étude de la philosophie. C'est alors que se produisent les Livres et les Manuels, symptômes d'une véritable langueur intellectuelle. De peur d'effaroucher le lecteur ou de secouer sa paresse, les auteurs complaisants passent les questions les plus ardues, cachent les objections des adversaires, insistent sur la stérilité de la théologie scolastique, et se félicitent de combler une lacune en offrant au lecteur un traité facile, pratique et utile.

L'esprit moderne essentiellement naturaliste après avoir sécularisé le mariage, l'école, la législation, travaille à arracher la science aux mains du clergé et à en accaparer le monopole. Il est par conséquent de la dernière importance de déjouer ses efforts, de garder cette arme puissante, condition essentielle de notre influence sur les âmes. Défendons l'héritage sacré de l'Eglise catholique en relevant partout le niveau des études.

« Si la maladie du XVIIIe siècle a été la fausse philosophie, écrit » Mgr Pie, évêque de Poitiers, la maladie beaucoup plus générale de » notre temps est l'absence de philosophie. Ce mal est peut-être plus » pernicieux encore que l'autre, parce qu'il affecte même les esprits » honnêtes et d'ailleurs convenablement chrétiens. De là l'absence des » principes et la rareté des hommes dans tous les rangs de la société » contemporaine frappée d'impuissance dans des proportions qu'on » n'ose pas s'avouer. »

Heureusement la Providence a placé le remède à côté du mal ; le mouvement qui reporte les esprits sérieux vers l'admirable doctrine de S. Thomas peut rendre à nos écoles leur splendeur d'autrefois. Ce mouvement, dont l'énergie se manifeste dans une liste d'ouvrages nombreux, agira puissamment sur le développement des fortes études de Logique et de Métaphysique, et fera renaître l'amour et l'estime de la philosophie chrétienne. Lorsque nous parlons des doctrines scolastiques, nous séparons les théories physiques et cosmologiques des principes métaphysiques. Personne ne songe à ressusciter les premières, mais nous croyons à la nécessité urgente de revenir aux derniers pour saisir et réfuter les erreurs du temps présent ; c'est le désir du Saint

Père, exprimé par les Pères de la Sacrée Congrégation du Concile parlant de S. Thomas comme d'un « maître très-saint et très-incompara-
» ble, dont la doctrine est non-seulement saine, mais encore particu-
» lièrement excellente pour aiguiser les esprits, découvrir et extirper
» les erreurs (1). »

Il semble donc opportun de faire connaître un Manuel de Philosophie qui répond aux besoins réels de notre époque.

Sans s'arrêter aux questions oiseuses qui ne présentent qu'un intérêt passager de curiosité et d'érudition, le P. Lepidi donne tous ses soins à l'explication des problèmes fondamentaux de la science. En rapprochant toujours la doctrine de S. Thomas des théories modernes, il prouve une fois de plus combien le rétablissement de la philosophie scolastique favorisera les progrès de la science.

Le premier volume, qui vient de paraître, comprend, après une double Introduction à la Philosophie et à la Logique, la Logique elle-même divisée en quatre livres, dont voici les titres :

I. *De Cognitione intellectiva* (p. 57-101).

II. *De Modo Conclusionis inferendæ* (p. 334).

III. *De Modo recognoscendæ conclusionis illatæ* (p. 391).

IV. *De Methodo* (p. 429).

L'ouvrage, on le voit, renferme un Traité complet sur les lois que l'esprit doit suivre pour arriver à la vérité. Ces lois regardent nos opérations intellectuelles considérées en elles-mêmes et dans leur rapport avec la réalité. Nous connaissons la vérité quand nous reconnaissons la conformité de nos pensées avec la réalité. Il y a par conséquent une connexion intime entre la Psychologie et la Logique. Aussi le P. Lepidi consacre quelques pages lumineuses à la nature de notre activité intellectuelle (p. 57-102). Sans entrer dans les nombreuses questions que soulève l'origine de nos connaissances, le professeur donne ici les notions nécessaires et suffisantes à la Logique.

Dans le second Livre, l'auteur trace en trois sections les règles de la perception, du jugement et du raisonnement. On ne peut que louer le soin avec lequel il expose la théorie du syllogisme. Trop souvent, pour

(1) Ex epistola ad Ordinarium Nanneten., 27 febr. 1875. V. *Acta Sanctæ Sedis*, Vol. VIII, p. 614.

ne pas effrayer le lecteur par des formules trop scolastiques, on supprime tout ce qui regarde les figures du syllogisme et leurs modes. Ces indications, qu'on a si bien appelées « l'algèbre du raisonnement, » ne font pas la science, mais elles préparent efficacement l'esprit à l'obtenir. Au sein de l'anarchie d'idées et de principes où vit le monde moderne, il importe d'habituer les jeunes gens à la réflexion, aux idées distinctes, aux définitions exactes, au raisonnement juste. Or, pour arriver à ce résultat, il n'y a pas de moyen plus pratique que l'exercice constant de la méthode syllogistique, de cette « escrime puissante qui « donne à l'esprit l'habitude de la précision et de la rigueur. »

Le troisième Livre comprend la logique réelle, ou la théorie de la certitude.

Inutile d'insister sur l'importance de cette partie, surtout aujourd'hui où le scepticisme envahit les âmes. A la vue des erreurs monstrueuses du panthéisme et du matérialisme, la raison se décourage, se défie de ses propres forces, renonce à la recherche du vrai et demande au doute la tranquillité du suicide. Pour réagir contre cette disposition maladive qui étouffe tout sentiment religieux et moral, il faut examiner les fondements de notre certitude, étudier nos sources de connaître et leur aptitude à atteindre la réalité, établir le critère du vrai et du faux. Le P. Lepidi remplit cette tâche d'une manière complète, en réfutant les fausses théories (p. 352), en établissant la vraie (p. 365), en répondant aux sophismes des sceptiques (p. 384).

La quatrième Partie, consacrée à la Méthode, résume en quelques pages les règles propres à la méthode d'invention et à la méthode d'enseignement. Quant à la forme du livre, elle nous semble répondre aux exigences de l'enseignement élémentaire. Sans rechercher l'élégance cicéronienne, le P. Lepidi évite soigneusement les barbarismes et les incorrections qui déparent trop souvent les livres classiques de Philosophie et de Théologie. Son style facile, clair, concis, nerveux, met les choses les plus abstraites à la portée de tout lecteur instruit. Nous recommandons vivement l'ouvrage aux professeurs de philosophie, en les priant de le comparer aux Manuels les plus estimés des PP. Liberatore, Tongiorgi, Palmieri, Gonzalez, etc. Nous aimons à croire qu'après cet examen critique ils attendront avec impatience la publication des deux volumes qui complètent le cours du P. Lepidi.

Nous passons sans transition aux *Quæstiones Philosophicæ* de Silv. Mauro (1), que publie au Mans un R. P. jésuite, d'après l'édition romaine de 1670. La publication a reçu les encouragements les plus flatteurs du S. P., des évêques du Mans, de Poitiers et de Paderborn. Quant à l'ouvrage de Mauro, professeur au collége Romain au XVIIe siècle, on peut se référer en toute sûreté au jugement des RR. PP. Kleutgen et Liberatore. Le premier affirme que Mauro joint à une force d'intelligence peu ordinaire et à une immense érudition, la prudence dans le choix des doctrines et une rare habileté de discussion, où resplendissent à l'envi la clarté et la subtilité.

Le P Liberatore, dans la préface de la nouvelle édition, place Maur parmi les plus illustres maîtres de l'Ecole.

Les *Questions philosophiques* sont un cours complet de haute philosophie. Le premier volume traite des questions de *Logique* et de *Métaphysique* générale.

Voici l'indication des *Questions* du premier volume. Après un manuel de Logique élémentaire (p. 113), l'auteur traite des *Quæstiones proœmiales ad Philosophiam et scientias* (p. 265), *De Universalibus* (p. 365), *De Prædicabilibus* (p. 445), *De Prædicamentis* (p. 551), *In libros de interpretatione* (p. 602), *In libros Priorum et Posteriorum* (p. 631).

Le second volume comprend les Questions de *Physique : De principiis entis naturalis.* (p. 140), *De Causis* (p. 265), *De proprietatibus corporis naturalis* (p. 356), *De quantitate et continuo* (p. 395), *De speciebus* (p. 450), *De generatione substantiali* (p. 526), *De alteratione* (p. 593).

La *Biologie*, la *Psychologie* et la *Théodicie* trouveront place dans le troisième et dernier volume.

En appréciant l'ouvrage du savant scolastique, il faut tenir compte de l'époque où il l'a écrit. Personne ne songe à recommander des théories que les progrès des sciences ont définitivement éliminées des écoles. Mais la physique ne donne pas le dernier mot des phénomènes : on a beau nous parler de forces, d'attraction, de vie, de magnétisme, d'électricité, nous demandons davantage, nous cherchons la dernière

(1) *Quæstiones philosophicæ*, auctore S. Mauro, S. J. Cenomani, typis Leguicheux-Gallienne. Trois volumes in-8°, formant 2,000 pages. 15 fr.

raison, le dernier pourquoi des faits sensibles. Or, cette question touchant la nature intime des agents physiques appartient à la métaphysique.

Mauro la résout par la théorie scolastique de la matière première et des formes substantielles, qu'il expose avec une clarté et une profondeur remarquables.

Nous terminons en souhaitant à l'éditeur un succès complet dans son entreprise, qui contribuera puissamment à faire refleurir dans nos écoles la doctrine de S. Thomas.

Louvain. A. Dupont,
Professeur à l'Université.

Amiens. — Imp. A. Douillet et Cie, rue du Logis-du-Roi, 13.

ORIGINES DE SAINT MARTIN EN HONGRIE.

I

Exposé de la Question.

Ce n'est pas une histoire de S. Martin que nous avons l'intention d'écrire. Le grand apôtre des Gaules depuis Sulpice Sévère, Grégoire de Tours, Baronius et le Fr. Zacharie Lippeloo, de la Chartreuse de Cologne, jusqu'à ses hagiographes modernes, Dom Gervaise, M. Dupuy, Monseigneur de Cérame, Dom Chamard, etc., a trouvé des historiens dignes de ses hautes vertus ; et depuis le IVe siècle jusqu'au XIXe, la gloire de S. Martin, toujours plus connu et toujours plus aimé, s'accroissant sans cesse, est parvenue à cette grandeur que la sainteté seule peut acquérir et conserver à travers les siècles, je veux dire une popularité constante dans une vénération universelle. Le but de notre modeste travail est d'étudier, d'éclaircir et de trancher, s'il est possible, une question critique posée à la première page de tous les livres écrits sur S. Martin, celle de ses origines et du lieu plus ou moins probable de sa naissance.

Toute l'antiquité païenne discuta sur la véritable patrie d'Homère. Sept villes entre toutes revendiquaient l'honneur de lui avoir donné le jour.

Pourquoi resterions-nous moins sensibles à ce qui intéresse un saint qui eut sinon autant de gloire littéraire, au moins une influence autrement efficace sur la conversion et la civilisation des Gaules et de l'Europe toute entière ? Il convient de le dire en commençant, la France n'est pas res-

tée ingrate envers ce glorieux patron. A travers les âges et les révolutions, elle l'a toujours vénéré d'un culte spécial et considéré comme l'un de ses premiers et plus puissants protecteurs. Tours lui avait élevé un tombeau qui était une basilique, et il n'est pas un seul diocèse des Gaules où bon nombre d'églises ne l'invoquent depuis quatorze siècles comme leur premier apôtre ou leur saint de prédilection. De nos jours, le culte de S. Martin a même pris une expansion plus grande ; et, grâce au zèle de ses successeurs sur le siége de Tours, le pèlerinage à son tombeau est redevenu un lieu de salut, de grâce et de régénération. L'un des derniers, Mgr Guibert, aujourd'hui cardinal-archevêque de Paris, n'a rien épargné durant son laborieux épiscopat pour le rendre encore plus vénéré. Il a eu l'honneur de réaliser pour le disciple la prophétie faite à l'égard du Maître : « *Et erit sepulchrum ejus gloriosum.* Et son sépulchre sera glorifié. »

Mais le tombeau de S. Martin ne doit pas nous faire oublier le sujet propre de ce travail, qui est la question de son berceau. Ayant été chargé de porter en Hongrie quelques reliques du saint, que le vénérable Chapitre de Tours envoyait à l'abbaye de Martinsberg, en Pannonie, nous avons dû nécessairement nous la poser à nous-même. Après l'avoir sérieusement étudiée, nous croyons remplir un devoir de pieuse gratitude en écrivant le résultat de ces recherches.

Les anciens écrivains ecclésiastiques, et toutes les éditions du Bréviaire romain avec eux, nous disent que S. Martin, né à *Sabaria*, ville de Pannonie, était à peine âgé de dix ans lorsqu'il voulut, malgré les vives résistances de ses parents, être reçu au nombre des catéchumènes. *Martinus « Sabariæ in Pannonia natus cum decimum attigisset an- « num, invitis parentibus, ad Ecclesiam confugiens in cate- « chumenorum, numerum adscribi voluit* (1).

(1) Brev. Rom. Of. de S. M. Lect. IV. —

Il est en effet incontestable que S. Martin naquit à Sabaria, colonie romaine de Pannonie, où son père occupait un rang élevé dans la milice. Tous les témoignages anciens s'accordent à le certifier, et celui de Sulpice Sévère suffirait seul pour donner à ce fait une certitude historique absolue. Mais la question ne s'arrête pas ici. Quelle est cette Sabaria de Pannonie, colonie romaine dont parlent les auteurs latins et les géographes des premiers siècles chrétiens? — Où se trouve aujourd'hui la Sabaria de Strabon, de Pline, de Ptolémée, de Sévère?

Deux réponses ont été faites par les modernes à cette seconde question. La première affirme qu'il n'y a eu qu'une Sabaria située dans le comitat de Vass, près Steinamanger, et que là seulement a pu naître S. Martin. La seconde veut que la colonie Claudia Sabaria, aujourd'hui devenue l'un des faubourgs de Steinamanger, ne soit pas reconnue comme la patrie de S. Martin. Cet honneur devrait, d'après elle, être attribué à la Sabaria-Raab, située au pied du mont Saint-Martin de Pannonie, que les Allemands appellent Martinsberg.

De là une controverse qui partage encore tous les esprits jaloux de pénétrer les secrets des antiquités romaines dans ces contrées. Beaucoup de critiques se sont occupés de la solution du problème. Les PP. Bénédictins de Hongrie, si vivement intéressés dans la question, se sont prudemment tenus à l'écart. Une lutte assez vive s'est engagée entre MM. Danko, chanoine de l'église métropolitaine de Gran, et M. André Lakner, de l'évêché de Steinamanger. Nous avons eu la patience de nous faire traduire du magyar tous leurs travaux. Il nous a semblé que celui de M. Lakner était non pas seulement solide et sérieux, mais aussi irréfutable; et nous avons été profondément étonné du bon marché que M. Danko paraît en faire, citant à peine le nom et les arguments de son victorieux adversaire. M. Danko soutient que

S. Martin est né à la Sabaria-Raab, près du mont de Pannonie, et M. Lakner prouve qu'il est né à la Sabaria-Steinamanger, du Comitat de Vass. Nous nous rallions sans hésiter à cette seconde opinion ; et tout en exposant les raisons qui militent pour la première, nous analyserons les principaux arguments qui rendent celle de M. Lakner tout-à-fait inattaquable.

II

Sabaria-Raab.

Au cœur de la Pannonie, dans un site élevé d'où l'on domine les belles et riches campagnes qu'arrose le Danube, se dresse, comme un antique château féodal, le monastère de Martinsberg, célèbre dans tous les âges par ses splendeurs, sa puissance et les travaux de ses vieux Bénédictins, qui sont restés à travers mille tempêtes à ce poste d'honneur confié à leur garde par S. Etienne, roi de Hongrie. Cette montagne est l'objet d'une grande vénération pour toutes les contrées voisines : aussi a-t-elle reçu le nom de « Sacer mons Pannoniæ », la sainte montagne de Pannonie.

C'est en ces lieux et vraisemblablement sur le penchant occidental de la colline que les partisans de la première opinion font naître S. Martin. Il aurait fait de cette éminence le lieu favori de ses prières, pour y trouver la solitude nécessaire à ses longues oraisons. C'est là qu'ils placent une colonie romaine appelée Sabaria, qui aurait été dans le voisinage de la ville épiscopale de Raab. Pour la plus grande clarté de ces pages, nous appellerons cette prétendue colonie romaine Sabaria-Raab.

Quelques documents du XIIe et du XIIIe siècle affirment en effet que dès les temps les plus reculés et à l'origine même de la propagation du christianisme en Occident, il y eut à Martinsberg des disciples de Jésus-Christ. Les plus anciens

auteurs parlent d'Hartvik, évêque de Regensburg, comme du pacificateur de la Hongrie, parce qu'il avait mis fin aux querelles sanglantes de Coloman et d'Almos, princes rivaux de ces contrées. Ils nous apprennent que Coloman demanda à Hartvik de lui écrire la vie de S. Etienne, qu'il se proposait de mieux imiter sur la fin de ses jours. Or l'évêque Hartvik, dans son ouvrage dédié à Coloman, parle comme il suit du monastère de Martinsberg en Pannonie (1) : « Quoniam Pannonia beati pontificis Martini nativitate gloriatur, cujus etiam patrocinantibus meritis vir Christo fidelis victoriam reportaverat, juxta fundum sancti præsulis, in loco qui sacer mons dicitur, ubi sanctus Martinus, cum adhuc in Pannonia degeret, orationis sibi locum assignaverat, sub titulo ipsius monasterium constituere cœpit. »

D'après Hartvik, le saint roi bâtit donc l'abbaye des Bénédictins sur la sainte montagne de Pannonie, parce qu'elle avait été le lieu choisi par S. Martin pour ses prières. Celui de son habitation et sa maison paternelle devaient par conséquent être à côté. Il parait donc certain que S. Martin naquit et passa ses premières années dans cette région.

Cet argument se trouve encore corroboré par les lettres de fondation que Valferius, comte suprême, donnait en 1157 à l'abbaye des Bénédictins de Gissing, et par un grand nombre de diplômes de Bela IV, dans lesquels il est fait mention des biens de l'abbaye de S. Martin que l'abbé Albeus de Neutra avait vendus. Parmi ces antiques documents, le passage suivant mérite surtout l'attention du critique impartial : « In loco inhabitato et solitario qui dicitur « Quizim, monasterium ædificavi quod monasterio sancti

(1) V. *Vie de Saint-Etienne*, roi de Hongrie, par Hartvik, évêque de Regensburg, d'après l'édition du Dr Jean Erdy. Pesth 1854. — Discours de M. Maurice Czinar à l'installation de l'Académie royale de Hongrie. 1859.

« Martini Pannoniæ ob reverentiam et sanctitatem ipsius « loci et propter Beati Martini patrocinium, cujus nativitate « in eodem loco habita Pannonia gloriatur, in obedientiam « tradidi. »

Ces lettres parlent aussi de la colonie Sabaria, dont il doit être surtout question dans le sujet qui nous occupe. On y trouve le passage suivant: « Inde, id est a Tarjan, proten- « ditur terminus ejus, nempe montis sancti Martini, usque « ad Sabariam, in qua dicitur natus S. Martinus. »

Ces arguments prouvent-ils que S. Martin soit né au mont de Pannonie ? — Evidemment non. Ils supposent seulement que S. Martin est venu y prier et qu'il naquit dans le voisinage. Aussi les partisans de cette première opinion s'efforcent-ils avant tout de prouver qu'une colonie romaine (Sabaria-Raab) aurait été établie à peu de distance de la Sainte Montagne et qu'il y aurait eu là une ville où les parents de S. Martin vécurent et qui fut sa patrie.

L'évêque Hartvik, disent-ils, affirme que S. Martin est né près du mont de Pannonie. Or, Sulpice Sévère appelle ce lieu Sabaria. Il faut donc croire que dans la région voisine, sinon sur la sainte montagne, il y eut une ville nommée Sabaria. Telle est la première et principale raison qu'ils placent à la base de leur argumentation.

Ils font observer de plus que le notaire anonyme du roi Béla, décrivant les voyages du fameux Harpad en Pannonie, parle du lieu natal de S. Martin ainsi qu'il suit : « Dux « autem Arpad et sui milites sic eundo, juxta montem « sancti Martini castrametati sunt, et de fonte Sabariæ tam « ipsi quam eorum animalia biberunt. » Tous ces anciens et si respectables documents affirment donc l'existence d'une Sabaria aux environs du sacer mons Pannoniæ. Il paraît ainsi incontestable que l'antique Sabaria, patrie de S. Martin, est la Sabaria-Raab de Martinsberg.

Tels sont les arguments principaux allégués par nos ad-

versaires. Nous ne voulons pas en dissimuler la valeur, et nous les avons rendus avec la plus scrupuleuse exactitude, donnant presque mot à mot toute la suite de leur argumentation.

La seconde opinion, que nous croyons devoir embrasser et que nous voulons exposer ici, s'appuie sur les témoignages les plus antiques et les plus autorisés. Ouvrons les premières pages de la Vie de S. Martin, par Sulpice Sévère (1), ou de l'histoire des Francs, par Grégoire de Tours. Nous y trouverons à plusieurs reprises les affirmations suivantes : « Beatissimus præsul Martinus apud Sabariam Pannoniæ « civitatem nascitur, parentibus gentilibus non tamen infi- « mis, etc., etc. — Sanctus Martinus fuit de regione Pan- « noniæ, civitate Sabariæ..., etc., etc. » — En analysant les travaux d'Etienne Katona (Hist. de Hongrie, I vol.) de M. Lakner, et les articles du journal *Religio*, publiés à Pesth en 1856, nous allons démontrer que la vraie colonie romaine Sabaria est la Sabaria-Steinamanger, dans le comté de Vass, et nullement la Sabaria-Raab.

III

Sabaria-Steinamanger.

Limitrophe de la Styrie et de la Basse-Autriche, la petite ville hongroise que les Allemands appellent *Steinamanger*, les Magyars *Szombathely*, les savants et tous les auteurs latins anciens et modernes *Sabaria*, est bâtie sur la rive droite du Gyöngyös. Vingt fois saccagée par les Barbares et les Turcs, ou décimée par les guerres intestines, Sabaria restait jusqu'au dernier siècle dans un état d'abandon et de triste apparence qui la faisait plutôt ressembler à un bourg

(1) Excellente édition, par Jérôme de Prato. Vérone 1741.

qu'à une ville proprement dite, lorsqu'en 1777 l'impératrice Marie-Thérèse, appréciant à leur juste valeur les ressources du pays, la situation charmante et centrale de la ville, et surtout les souvenirs historiques ou religieux qui se rattachaient à son histoire, résolut de lui rendre sa première importance et son antique éclat.

« La France est l'œuvre de ses évêques, » a dit une bouche autorisée. C'est vrai; et son histoire depuis S. Remi jusqu'à Richelieu le prouve surabondamment. On peut ajouter que l'Europe tout entière l'est aussi. Pour ne parler que de la Hongrie, dont nous nous occupons ici, il suffit de jeter un coup d'œil sur ses annales afin d'en être convaincu. Ses grands et courageux évêques ont fait ses constitutions, son autonomie, ses libertés. Les crises que cette noble et vaillante nation a dû traverser ont été cependant si terribles, qu'aucun autre peuple d'Occident ne saurait lui comparer les siennes. Oui, alors que tous ses rois avaient péri, que tous ses généraux et tous ses chefs avaient disparu, comme au combat de Mohacs, et qu'il ne restait plus un soldat pour défendre la patrie agonisante, la Hongrie ne trouva son salut que sous l'étendard de la Croix relevé, porté et défendu par ses héroïques évêques en face du croissant victorieux. Eux aussi tombèrent à leur tour; mais, comme l'évêque succombe tandis que l'Episcopat reste, d'autres valeureux prélats se levèrent à leur place, et, triomphant de tous les obstacles, ils créèrent dans l'unité et l'indépendance le royaume des Magyars. La grande Marie-Thérèse (*roi si populaire et si sage de Hongrie*) le savait ; et lorsqu'elle voulut faire de Sabaria une ville, elle commença par lui donner un évêque.

C'est alors que Sabaria-Steinamanger prit l'aspect nouveau que nous lui voyons aujourd'hui. De quelque côté qu'il y arrive, le voyageur est charmé par le site gracieux qui frappe ses regards. Campagnes fertiles, longues et

larges plaines couvertes de riches prairies et de vieilles forêts, deux cours d'eau serpentant à travers des champs remplis de riches paturages, tel est le fond du tableau. Au centre la cité, avec ses clochers, ses monuments, son palais, son gracieux calvaire, tout entouré de hautes croix noires, autour desquelles prient toujours à genoux de pieux pèlerins. Sur la rive gauche du Gyöngyös, il remarque l'humble faubourg de Saint-Martin, avec son église flanquée du monastère et son antique puits à l'entrée. C'est là qu'une tradition locale toujours constante place le lieu natal de notre grand apôtre; c'est là qu'il a passé sa jeunesse, embrassé et confessé la foi de Jésus-Christ, là enfin qu'il eut le bonheur de baptiser sa vieille mère en revenant des Gaules pour évangéliser sa chère patrie, après en avoir reçu l'ordre exprès de Dieu.

Pour démontrer ce fait historique, notre argumentation sera très-simple. Après avoir exposé les raisons de l'opinion contraire en faveur d'une Sabaria-Raab, absolument inconnue dans la géographie et l'histoire, nous établirons : 1° Que Sabaria-Steinamanger est la vraie colonie Sabaria-Claudia des Romains, et qu'ainsi le père de S. Martin n'a pu être établi qu'en ces lieux. 2° Que cette Sabaria fut la colonie romaine évangélisée par les premiers chrétiens et infestée par le schisme arien ; et qu'ainsi S. Martin put là seulement être reçu catéchumène et revenir plus tard convertir ses parents et combattre l'hérésie victorieuse, en ayant reçu la mission d'en haut. 3° Que toute la tradition en faveur de Sabaria-Steinamanger est entièrement positive, tandis que la tradition en faveur de Sabaria-Raab est absolument négative.

IV

Sabaria-Steinamanger est la vraie colonie romaine Claudia-Sabaria.

Schœnvisner, dans son excellent ouvrage sur les antiquités de Steinamanger, établit ce point avec une évidence absolue (1). Nous allons analyser les preuves qu'il en donne dans ses divers livres, en y ajoutant les observations spéciales qu'il nous a été permis de faire nous-même sur les lieux.

En remontant à la plus haute antiquité, on trouve les données les plus exactes sur l'existence et la position de la colonie romaine Claudia-Sabaria. Pline, écrivant sous le règne de Vespasien, nous dit en effet qu'elle était située près du désert de Boios, aux confins de la Norique et comme le lac Peison, voisine de Scarabantia. ***Noricis junguntur lacus Peiso, deserta Boiorum : jam tamen colonia divi Claudii Sabaria et oppido Scarabantia Julia habitantur.*** (2) — Au chapitre XV de sa géographie, Ptolémée d'Alexandrie, décrivant la Pannonie supérieure au IIe siècle de l'ère chrétienne, nomme les villes les plus éloignées du Danube dans l'ordre suivant : « Sala, Potovium, Sabaria, etc., etc. — Antonin, dans son Itinéraire de Pannonie, parle souvent de cette Sabaria, et dans son ouvrage intitulé ***Iter de Pannonia, in Gallias per mediterranea loca, id est a Sirmio per Sopianos Treveros usque*** (3), il place Sabaria à 186 milles de Mursa et à 68 de Vindebona, aujourd'hui Vienne, capitale de l'Autriche. Les actes du martyr S. Quirin nous prouvent

(1) Schœnvisner, Antiquitatum et Historiæ Sabariensis Libri novem. — Pestini, 1791.

(2) Pline, Hist. Nat., Lib. III., Cap. 24.

(3) Edition de Vesselingius.

enfin que la colonie Sabaria était bâtie sur les rives d'un ruisseau appelé *Sibari*.

Les plus anciens géographes sont donc très-précis sur la situation topographique de Sabaria. Ils ne nous disent pas, comme les défenseurs de l'opinion Sabaria-Raab, que cette ville était au mont de Pannonie, ou à quelque distance de cette éminence, ou plus près du Danube, ou entre Raab et Martinsberg ; ils parlent d'elle comme un auteur moderne parlerait de Paris, de Vienne ou de Bude.

Or, les caractères indiqués par ces géographes (les plus autorisés qu'il soit possible d'invoquer en ces matières) conviennent à Sabaria-Steinamanger et à elle seule; et Sabaria-Raab n'en aurait aucun, en quelque lieu que ses partisans prétendent la placer.

Sabaria-Steinamanger est en effet sur les limites de la Styrie, qui est, comme on le sait, l'antique Norique. Elle est contigue aux comitats de Sopronium et de Moson, entre lesquels le lac de Nisideric s'étend sur une longueur de 4 milles et une largeur de 2 milles. Les Hongrois appellent ce lac *Fertö*; les Allemands, *Neusidler-See ;* et les Latins, *Peiso*. Il est inutile de conclure par conséquent que Steinamanger réunit seule tous les caractères indiqués par Pline pour être la colonie Claudia-Sabaria.

Il n'est pas moins certain, en second lieu, que la province hongroise de *Castriferrei*, dont fait partie Steinamanger, appartenait sous les Romains à la Pannonie supérieure, et que Sabaria était assez éloignée du Danube. Or Sabaria-Steinamanger, et nullement Sabaria-Raab, réalise ces conditions indiquées par le savant Ptolémée, dont le témoignage est ainsi concluant en faveur de notre thèse.

Mais, de plus, Mursa est la moderne Essek, comme Vindebona est notre Vienne contemporaine. Or Sabaria-Steinamanger est à une distance vraiment exacte de ces deux villes,

en s'en tenant aux mesures indiquées par Antonin. Trente-neuf milles la séparent d'Essek et quatorze de Vienne.

Ces 39 et ces 14 milles sont des mesures postales qui correspondent justement aux 186 et aux 68 des anciens. L'Itinéraire d'Antonin nous prouve donc (et sans la possibilité du moindre doute) que la colonie romaine Claudia-Sabaria ne peut être que Steinamanger. Quant à la rivière de Sibari, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit le Gyöngös des Hongrois. Tout le démontre au contraire, puisque Steinamanger répond à tous les caractères indiqués ci-dessus.

Les écrits des grands géographes sont une preuve évidente de la réalité historique d'un lieu. Ils ne constituent pas néanmoins la plus forte. La géographie nous fait bien connaître l'existence et la situation de Pompéï ; mais la perception des sens vaut encore mieux que la science, et lorsque nous avons vu, de nos propres yeux, cette ville sortie de terre après tant de siècles de sépulture, nous affirmons avec une plus haute conviction que cette ville fut à la place que lui assignent ces écrits. Sans avoir fait sortir de ses ruines l'antique Sabaria, les recherches et les fouilles ont été déjà poussées assez loin pour nous donner le même degré de certitude ; et c'est à cette science d'outre-tombe que nous allons faire appel pour donner une nouvelle preuve à notre thèse.

De tout temps, le peuple de Steinamanger a su qu'il vivait sur des ruines, et qu'à la place de la cité actuelle s'élevait autrefois une ville superbe et florissante dont elle retrouvera difficilement la grandeur. Combien de familles y montrent encore avec orgueil ces souvenirs des temps anciens ! Du soc de sa charrue, le laboureur étonné heurte quelquefois dans les champs des pierres qui furent à la base ou au fronton d'un monument splendide. Tous ces trésors conservés à travers les générations ont été réunis par les évêques de Sabaria-Steinamanger. Ils en ont fondé un véri-

table musée d'antiquités romaines, que le studieux voyageur est admis à visiter. Ces pierres, ces chapiteaux, ces colonnes, ces statues ont été dessinés avec soin par des artistes distingués comme L. Maillard, L. Frey, Fischer, J. Schmuzer, A. Leicher, K. Steinger, etc., etc..., qui ont fait de ces reproductions *ad naturam* un album très-précieux pour l'histoire de la Hongrie. Sur une foule de ces pierres, l'existence, le nom et l'identité de la colonie Sabaria sont affirmés d'une telle manière que si nous pouvions rapporter ici quelques-unes de ces inscriptions, ce serait pour tout lecteur érudit clore par une preuve péremptoire la thèse qui nous occupe.

En 1854, S. G. Mgr Szenczy Ferencz, évêque de Steinamanger, prélat aussi pieux qu'érudit, voulut faire lui-même des recherches plus actives. Il demanda aux Dominicains de fouiller une partie de leur jardin situé autour de l'église de Saint-Martin, au lieu présumé de sa naissance. Son attente ne fut pas déçue. On découvrit dans ce jardin des restes très-curieux d'architecture romaine. A mesure qu'on les extrayait, Sa Grandeur s'écriait, dit-on : *Hic jacebat colonia Claudia Sabaria ; hic vere natus est Divus Martinus.* Le monastère de S. Martin est d'ailleurs construit sur des fondements de l'origine la plus reculée, qui se prolongent dans les environs. Maintes fois on a eu le projet d'étendre le rayon circulaire de ces fouilles, et de rechercher plus vivement des documents souterrains qui sont une véritable fortune archéologique. La nature des terrains s'y oppose. Un cimetière, une gare et les voies ferrées qui longent le couvent ne se prêteront pas de longtemps encore à ces savantes explorations. Toutefois, ce qui a été fait jusqu'ici est suffisant. Les richesses découvertes aux lieux mêmes où la tradition commune place la maison natale de S. Martin prouvent bien que Sabaria-Steinamanger doit être considérée comme sa vraie patrie, et nullement Sabaria-

Raab, dont le souvenir est totalement ignoré de l'histoire comme de l'archéologie.

D'après Sulpice Sévère, nous savons aussi que le père de S. Martin était officier pensionné, établi dans la colonie de Sabaria en Pannonie, patrie de son enfant le glorieux apôtre des Gaules. Les Romains laissaient en effet dans leurs colonies ceux de leurs soldats qui devenaient vétérans. Celles-ci n'eurent pas d'autre fin à l'origine de leur fondation. *Ut veteranis militibus hoc facto præmia largirentur.* Cette milice était nommée *Militia Contariorum*, et elle était instituée, non pas seulement pour la garde de la cité, mais aussi contre les attaques du dehors et comme un bataillon sacré toujours prêt à se porter en avant au moindre danger. A Sabaria, le père de S. Martin était l'un des chefs de cette milice. Or, parmi toutes les inscriptions que nous avons pu lire au musée d'antiquités romaines de Steinamanger, on nous permettra de citer celle-ci :

T. GNORIVS SABIANVS
EX. PRAEF. ALÆ. CONTARIO
RVM. VE. ET. VAL. VERVS. DEC.
C. C. SABAR. SACERDOTALIS
P. P. S. CRYPTAM. VI IGNIS
EXVSTAM. SVMTIBVS SVIS
REFECERVNT.

« Gnorius Sabianus et Val. Verus, chefs de la milice des vétérans, de Claudia Sabaria ont relevé de leurs propres deniers cette crypte consumée par les flammes. »

Voilà cette milice spéciale de Sabaria à laquelle d'après les plus respectables auteurs appartenait le père de S. Martin. Ce Gnorius Sabianus, préfet du bataillon des Contarii ou Vétérans, dont il est ici question, n'aurait-il pas été l'un des compagnons d'armes du père de notre Saint ? — C'est

ce que la critique, avec des données si restreintes, ne saurait découvrir. Il n'en est pas moins évident que Steinamanger est la vraie colonie Sabaria, puisqu'il n'y en avait pas d'autre en Pannonie, et par conséquent qu'elle doit seule être considérée comme le berceau de S. Martin. Si les partisans de l'opinion Sabaria-Raab avaient de tels documents entre les mains, il ne leur serait pas si difficile de préciser le lieu qu'occupa leur imaginaire colonie romaine, près de Martinsberg.

Tirons donc les conclusions qui découlent nécessairement de ces prémices : Sabaria-Steinamanger est la vraie colonie Claudia-Sabaria des Romains. — Le père de S. Martin, appartenant à la milice des Contarii, y prit sa retraite et sa demeure. — Sabaria-Steinamanger seule est donc la vraie patrie de S. Martin.

(*A suivre.*)

L'Abbé E. Guers,
Docteur en théologie et en droit canon.

L'ANCIENNE SORBONNE.

L'organisation de nos vieilles Universités, qui ont jeté autrefois tant de lustre et rendu tant de services, est aujourd'hui peu connue. A ce titre, nous avons cru qu'il serait intéressant de reproduire les détails que l'abbé Ladvocat, bibliothécaire de la Sorbonne au XVIIIe siècle, a donnés, dans son *Dictionnaire historique*, sur cette illustre maison.

Comme complément nécessaire, nous y ajouterons un abrégé des règles suivies pour la collation des grades en théologie dans cette même maison de Sorbonne. Cette seconde partie est empruntée à Durand de Maillane, *Dictionnaire de Droit canonique*, au mot *Degrés*.

Ces livres ne sont pas rares, sans doute, mais tout le monde ne les a pas sous la main, et peu de personnes iraient y chercher les extraits que l'on sera bien aise de trouver ici rapprochés.

H. Girard.

I

Histoire et organisation de la Maison et Société de Sorbonne.

Robert de Sorbonne étant devenu chanoine de Cambrai vers 1251, réfléchit sur les peines qu'il avait eues pour parvenir à être docteur, et résolut de faciliter les études aux pauvres écoliers. Il crut que le moyen le plus convenable et le plus avantageux était de former une société d'ecclésiastiques séculiers qui, vivant en commun, et ayant les choses nécessaires à la vie, ne fussent plus occupés que de l'étude, et enseignassent gratuitement. Tous ses amis approuvèrent son dessein, et offrirent de l'aider de leurs biens et de leurs conseils. Ceux d'entre eux qui contribuèrent le

plus à l'établissement projeté furent Guillaume de Brai, doyen et official de Laon, archidiacre de Reims, puis cardinal ; Robert de Douai, chanoine de Senlis et médecin de la reine Marguerite de Provence, femme de S. Louis ; Geoffroy de Bar, doyen de l'église de Paris, puis cardinal, et Guillaume de Chartres, chapelain du roi S. Louis et chanoine de Saint-Quentin. Robert de Sorbonne, aidé de leurs secours, fonda, en 1253, le célèbre collége qui porte son nom. Il rassembla alors d'habiles professeurs, choisit entre les écoliers ceux qui lui parurent avoir le plus de piété et de dispositions, et logea sa communauté dans la rue des Deux-Portes, vis-à-vis du palais des Thermes. Telle est l'origine du fameux collége de Sorbonne, qui a servi de modèle à tous les autres colléges, car, avant ce temps-là, il n'y avait en Europe aucune communauté où les séculiers vécussent et enseignassent en commun. Son établissement avait deux objets: la Théologie, ou l'étude de la Religion, et les Arts. Il commença par la Théologie, et voulut que son collége fût principalement destiné à la gloire de la Religion. Il le composa de docteurs et de bacheliers en théologie. Ceux qui ont dit, d'après du Boulai, que la maison de Sorbonne ne fut d'abord fondée que pour 16 pauvres boursiers, se sont trompés. On voit par les réglements du fondateur qu'il y avait, dès le commencement de la fondation, des docteurs, des bacheliers boursiers et non boursiers, et de pauvres étudiants, tels qu'il y en a encore aujourd'hui. Il est constant d'ailleurs que le nombre de boursiers n'a jamais été fixé et déterminé, mais qu'il était plus ou moins grand, à proportion des revenus du collége. Les réglements supposent aussi, en plusieurs articles, que les premiers sorbonistes étaient plus de trente. Le registre de procureur du temps de Robert de Sorbonne met trente-six couverts d'argent pour le service journalier des repas ; et dans une lettre datée de l'an 1258, cinq ans après la fondation, un sorboniste mandé à

un autre sorboniste de ses amis que l'on a fait en Sorbonne une demeure charmante, et que sans compter les appartements d'en bas, il y aura vingt chambres très-belles. « Facta est in domo nostra habitatio pulcherrima, in qua absque inferioribus habitaculis erunt viginti cameræ valde bonæ, quarum unam libenter haberetis, si morari Parisiis constanti animo proponeretis. »

Tous les autres anciens manuscrits que l'on conserve en Sorbonne renversent entièrement cette imagination de du Boulai. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans un plus long détail. Robert de Sorbonne ordonna qu'on ne recevrait, pour être membre de son collége, que des hôtes ou des associés, *socii et hospites*, permettant d'en recevoir de quelque pays ou de quelque nation que l'on fût.

Pour être hôte, *hospes*, il fallait 1° être bachelier ; 2° soutenir une thèse appelée de son nom *Robertine*, et être reçu à la pluralité des suffrages dans trois scrutins différents. Ces *hospes* subsistent encore aujourd'hui. Ils sont nourris et logés dans la maison. Comme les autres docteurs et bacheliers, ils ont droit d'étudier dans la bibliothèque, sans cependant en avoir la clef, et jouissent de tous les autres droits et prérogatives, excepté qu'ils n'ont point de voix dans les assemblées, et qu'ils sont obligés de sortir de la maison lorsqu'ils sont docteurs.

Pour être associé, *socius*, il fallait, outre la *Robertine* et les trois scrutins des *hospes*, professer encore gratuitement un cours de philosophie et être reçu dans deux autres scrutins. C'est une erreur de croire que l'on pouvait suppléer au cours de philosophie en prêchant un carême ou en composant un livre. Le cours de philosophie a toujours été nécessaire pour être reçu *socius*, et il n'y a aucun exemple du contraire, excepté quelques personnes des plus grandes maisons du royaume, que l'on reçoit de la société en même temps qu'elles sont reçues de la maison. En 1764,

les petits colléges ayant été réunis dans celui de Louis-le-Grand, on supprima le cours de philosophie; on y a substitué une thèse sur l'Ecriture Sainte, qu'on appelle seconde *Robertine*. Les bourses n'étaient accordées qu'à des *socius* qui n'avaient pas 40 livres parisis de revenu annuel, soit en bénéfice ou en patrimoine. Lorsqu'ils acquéraient ce revenu, ils cessaient d'être boursiers. Une bourse valait cinq sols et demi parisis par semaine, c'est-à-dire un peu plus de six francs de notre monnaie. Elle durait dix ans. Au bout de sept ans, on examinait avec soin ceux qui en étaient pourvus, et quiconque était trouvé incapable d'enseigner ou de prêcher, ou d'être utile au public en quelque manière importante, en était privé. Depuis le décret du concile de Trente qui oblige les clercs d'avoir un titre pour être promus aux ordres sacrés, les *socius* boursiers se sont insensiblement abolis, et il y a environ un siècle qu'il n'y en a plus, le titre que les clercs sont obligés d'avoir étant à peu près d'une valeur égale à celle d'une place de boursier. Robert de Sorbonne ne crut pas devoir exclure les riches de son collége. Il voulait au contraire leur inspirer le goût de l'étude, et rétablir les sciences dans le clergé; c'est ce qui lui fit recevoir des associés non boursiers, *socii non bursales*. Ils étaient obligés aux mêmes examens et aux mêmes exercices que les *socius* boursiers, avec cette seule différence qu'ils payaient cinq sols et demi par semaine, somme égale à celle que l'on donnait aux boursiers. Tous les *socius* portaient et portent encore le titre de docteurs ou de bacheliers de la maison de Sorbonne. Robert de Sorbonne voulut que tout se gérât et se réglât par les *socius*, et qu'il n'y eut entre eux ni supérieur ni principal. Ainsi il défendit aux docteurs de traiter les bacheliers de disciples et aux bacheliers de traiter les docteurs de maîtres ; ce qui donna lieu aux anciens sorbonistes de dire : « Nous ne sommes pas entre nous comme des

docteurs et des bacheliers, ni comme des maîtres et des disciples ; mais sommes comme des associés et des égaux : « Sed omnes sumus sicut socii et æquales.» Par une suite de cette égalité, on n'a jamais reçu aucun religieux, de quelque ordre qu'il fût, *socius* de Sorbonne ; et depuis le commencement du XVIIe siècle, celui qui est mis en possession de la société prête serment sur l'Evangile qu'il n'a point intention d'aller dans une autre société ou congrégation séculière, où l'on vive en commun sous la direction d'un seul supérieur ; et que si, après avoir été reçu de la société de Sorbonne, il lui arrive de changer de sentiment et de passer dans une telle autre communauté, il se reconnaît dès lors et par le seul fait déchu de tous les droits de la société, tant actifs que passifs, et qu'il ne fera ni entreprendra rien contre le présent réglement. Robert de Sorbonne permit aux docteurs et aux bacheliers d'avoir chez eux de pauvres écoliers, auxquels il voulut que la maison fît quelque avantage. Cet usage subsiste encore aujourd'hui, et un très-grand nombre de ces pauvres étudiants sont devenus des sujets très-distingués. Les premiers professeurs de Sorbonne furent Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douai, Laurent l'Anglais, Gérard d'Abbeville, etc. Ils enseignaient la théologie gratuitement, selon l'intention du fondateur ; et depuis 1253 jusqu'aujourd'hui, il y a toujours eu au moins six professeurs qui ont enseigné les différentes parties de la théologie gratuitement, même avant que les chaires de théologie fussent fondées. On donnait des bourses à ceux des professeurs qui étaient pauvres, c'est-à-dire qui n'avaient pas six livres parisis de revenu. Mais il paraît par les registres de Sorbonne que les premiers professeurs que nous venons de nommer étaient très-riches, et que par conséquent ils n'étaient pas boursiers. Robert de Sorbonne voulut aussi qu'il y eût toujours dans son collége des docteurs qui s'appliquassent particulièrement à la morale et à résoudre les

cas de conscience ; ce qui a fait que depuis son temps la maison de Sorbonne a été consultée de toutes les parties du royaume, et elle n'a rien négligé pour répondre à la confiance du public. Robert de Sorbonne établit différentes places pour l'administration de son collége. La première est celle de proviseur, lequel est toujours élu entre les personnes les plus éminentes. La seconde personne après le proviseur est le prieur. Il est toujours élu entre les *socius* bacheliers. Il préside aux assemblées de la société, aux actes des *Robertines*, à la lecture de l'Ecriture Sainte qui se fait à table, et aux sorboniques de la licence, auxquelles il assigne le jour. Il fait deux harangues publiques : l'une à la première et l'autre à la dernière de ces thèses. C'est à lui aussi que l'on remet tous les soirs les clefs de la porte de la maison, et il signe le premier tous les actes. Les autres places sont celles de sénieur, de conscripteur, de professeurs, de bibliothécaire, de procureur, etc.

Il y a tout lieu de croire qu'il y avait en Sorbonne, dès le temps du fondateur, trente-six appartements ; et c'est sans doute conformément à ce premier plan que l'on n'en fit que ce nombre quand le cardinal de Richelieu rebâtit la Sorbonne dans l'état magnifique où elle est aujourd'hui. Depuis on en ajouta un, et il y en a aujourd'hui trente-sept. Ils sont toujours occupés par trente-sept tant docteurs que bacheliers. Robert de Sorbonne, après avoir fondé son collége de théologie, en obtint la confirmation du Saint-Siége et fit autoriser la fondation par les lettres patentes du roi S. Louis, qui lui avait donné ou échangé, en 1255 et en 1258, quelques maisons nécessaires à cet établissement ; il s'appliqua ensuite à faire fleurir la science et la piété dans son collége, et il y réussit. On en vit sortir en peu de temps d'excellents docteurs, qui en répandirent la réputation dans toute l'Europe. Les legs et les donations vinrent de toutes parts, ce qui mit les sorbonistes en état d'étudier sans in-

quiétude. Robert de Sorbonne eut toujours une prédilection particulière pour ceux qui étaient pauvres; car quoiqu'il y eût dans la société des docteurs très-riches, comme on le voit par les registres et les autres monuments qui subsistent dans les archives de Sorbonne, néanmoins son établissement avait principalement les pauvres en vue. La plus grande partie des revenus était employée à leurs études et à leur subsistance. Et le fondateur voulut que l'on appelât la Sorbonne la maison des pauvres, ce qui a donné lieu à cette formule que prononcent les bacheliers de Sorbonne quand ils répondent ou qu'ils argmentent aux thèses en qualité d'*antique*. C'est aussi ce qui fait qu'on lit sur un grand nombre de manuscrits, qu'ils appartiennent aux pauvres maîtres de Sorbonne. Robert de Sorbonne ne se contenta pas de pourvoir son collége de revenus suffisants : il eut en même temps un grand soin d'y rassembler tous les livres nécessaires à des théologiens et d'y établir un bibliothécaire. On voit par l'ancien catalogue de la bibliothèque de Sorbonne, dressé en 1289 et en 1290, qu'il y avait déjà plus de mille volumes, et qu'ils valaient plus de 30,000 livres de notre monnaie. La bibliothèque s'accrut tellement, qu'il fallut dresser un nouveau catalogue deux ans après, c'est-à-dire en 1292; et depuis cette année jusqu'en 1338, la maison de Sorbonne acquit des livres pour 3,812 livres 10 sols 8 deniers, somme très-considérable en ce temps-là. C'est ce que porte expressément le catalogue des livres fait en 1338 :

« Summa valoris omnium librorum hujus domus præter, libros intitulatos anno Domini 1292, tria millia octingintæ duodecim libræ, decem solidi, octo denarii. »

On voit par là que la bibliothèque de Sorbonne était peut-être alors la plus belle bibliothèque qui fût en France. Tous les livres de quelque prix étaient enchaînés dans des tablettes, et très-bien rangés par ordre des matières, en commençant par la grammaire, les belles-lettres, etc.

Les catalogues sont disposés de même et marquent à chaque livre sa valeur. Ces manuscrits se trouvent encore en Sorbonne. Robert de Sorbonne, bien différent des autres fondateurs, qui font d'abord des réglements et mettent ensuite toute leur application à les faire observer, ne pensa à dresser ses statuts qu'après avoir gouverné son collége pendant dix-huit ans, et n'y prescrivit que les usages qu'il y avait établis, et dont une longue expérience lui avait fait connaître l'utilité et la sagesse. De là vient qu'il n'a jamais été question de réforme et de changement en Sorbonne. Tout s'y fait selon les anciens usages et les anciens réglements ; et l'expérience de cinq siècles fait voir que la constitution de la maison de Sorbonne est peut-être ce que l'on peut imaginer de plus parfait en ce genre. En effet, aucun des colléges fondés depuis ne s'est soutenu avec autant de régularité et de splendeur, quoiqu'on ait cru y devoir mettre des supérieurs et des principaux pour y maintenir les réglements, et que l'on n'ait pu concevoir comment une société dont tous les associés sont égaux entre eux, et n'ont dans leur maison aucun supérieur ni principal, pourrait se maintenir dans un état florissant pendant plusieurs siècles. Robert de Sorbonne, après avoir solidement établi la société pour la théologie, y ajouta un autre collége pour les humanités et la philosophie. Il acheta à cet effet de Guillaume de Cambrai, chanoine de Saint-Jean-de-Maurienne, une maison proche de Sorbonne, et y fonda en 1271 le collége de Calvi. Ce collége, appelé aussi la petite maison de Sorbonne, devint très-célèbre par les grands hommes qui y furent formés. Il subsista jusqu'en 1636, que le cardinal de Richelieu le fit démolir pour y bâtir la chapelle de Sorbonne. Il s'était obligé d'en bâtir un autre qui appartiendrait également à la maison, et qui lui serait contigu, mais la mort en empêcha l'exécution ; et ce fut pour suppléer en partie à son engagement que la maison de Ri-

chelieu fit réunir le collége du Plessis à la Sorbonne en 1648. Robert de Sorbonne devint chanoine de Paris dès l'an 1258. Il s'acquit une si grande réputation, que les princes mêmes le consultaient souvent, et qu'ils le prirent pour arbitre dans quelques occasions importantes. Il légua tous ses biens, qui étaient très-considérables, à la société de Sorbonne, et mourut saintement à Paris, le 15 août 1274, à 73 ans. On a de lui plusieurs ouvrages en latin. Les principaux sont : 1° un Traité de la Conscience, un autre de la Confession, et un livre intitulé : *Le Chemin du Paradis*. Ces livres sont imprimés dans la bibliothèque des Pères. 2° De petites notes sur toute l'Ecriture Sainte, imprimées dans l'édition de Ménochius, par le P. Tournemine. 3° Les Statuts de la maison et société de Sorbonne, en 38 articles ; un livre du Mariage, un autre des trois moyens d'aller en paradis ; un grand nombre de sermons, etc. Ils se trouvent en manuscrit dans la bibliothèque de Sorbonne, et l'on remarque dans tous beaucoup d'onction, de piété et de jugement. La maison et société de Sorbonne est une des quatre parties de la faculté de théologie de Paris. Elle a ses revenus, ses statuts, ses assemblées et ses prérogatives particulières. Quoiqu'elle ait été depuis son établissement jusqu'aujourd'hui la partie la moins nombreuse de la faculté, elle a toujours produit un si grand nombre d'habiles théologiens et de personnes de mérite, qu'elle a donné en quelque sorte son nom à toute la faculté de théologie de Paris, et depuis le concile de Bâle, les docteurs et les bacheliers de Paris prennent souvent le titre de docteurs et de bacheliers de Sorbonne, quoiqu'ils ne soient pas membres de cette maison. Nous nous sommes un peu plus étendus sur cet article que sur les autres, parce qu'il n'y a jusqu'ici aucun livre imprimé où l'on donne une idée juste et exacte de la Sorbonne et de son établissement.

II

Règles suivies pour la collation des grades en Sorbonne au XVIIIe siècle.

Les séculiers ne parviennent au baccalauréat en théologie qu'après cinq ans d'études tant en philosophie qu'en théologie, et après avoir obtenu le degré de maître-ès-arts. Les formalités requises pour être reçu bachelier, sont de se présenter devant l'assemblée générale de la faculté, muni d'attestations de vie et mœurs, avec ses lettres de tonsure, et de son extrait baptistaire, qui fasse foi qu'on est né en légitime mariage, et qu'on a atteint l'âge de vingt-deux ans ; alors on supplie *pro primo cursu,* c'est-à-dire qu'on prie la faculté de tirer au sort quatre de ses membres, pour subir dans le courant du mois le premier examen, qui traite de la seule philosophie.

Dans l'assemblée générale du mois suivant, la faculté tire au sort quatre nouveaux examinateurs pour interroger le candidat qui a été admis au premier examen. Le second examen doit être sur cinq traités de théologie, savoir : les traités des Attributs de la Trinité et des Anges, avec deux autres, au choix du candidat, parmi ceux qu'il a dû étudier dans son cours de théologie ; enfin on n'obtient le degré de bachelier qu'après avoir soutenu sur les premiers traités, et dans l même année, une thèse de cinq heures appelée *Tentative.*

Les réguliers qui aspirent au baccalauréat doivent supplier devant la faculté de théologie, avec l'habit de leur ordre, et présenter des lettres d'obédience adressées à la faculté, des certificats de vie et mœurs, et des attestations au moins de trois ans d'étude, *si Benedictinus aut Cisterciensis,* et s'ils sont *ex Ordinibus Mendicantium aut Præmonstratenses,* des attestations de deux ans de philosophie, faite à Paris,

sous un professeur de leur ordre, bachelier de Paris, ou au moins *qui magisterium in artibus pro more conventus sui secutus fuerit.*

Les réguliers *ex Ordinibus Mendicantium* sont censés maîtres-ès-arts lorsqu'ils ont subi (devant les docteurs réguliers de leur ordre à qui la faculté de théologie confie ce soin) les examens, ou soutenu les thèses qui sont d'usage. Mais il sera bon d'observer qu'*apud Prædicatores,* le degré de maître-ès-arts s'obtient bien plus difficilement, et que les usages qu'on observe dans cet ordre sont tout-à-fait singuliers. On est reçu maître-ès-arts dans le grand collége des Jacobins, rue Saint-Jacques, par la faculté de *Roberus.* Elle jouit de ce droit par un privilége spécial de la Cour de Rome, approuvé dans l'Université et confirmé dans la faculté de théologie. Cette faculté n'est composée que des jeunes gens étudiants en théologie dudit collége, mais ceux qui sont prêtres en sont exclus. Elle nomme à la pluralité ses officiers, qui sont le doyen, le syndic, le chancelier et quatre régents. Cette faculté a droit d'examiner les candidats étudiants en philosophie et de leur faire soutenir deux thèses sur toute la philosophie. Ces thèses sont, comme dans la faculté de théologie, les Tentatives, Majeure, Mineure et Sorbonique, mais elles ne durent que deux heures. Les philosophes, pendant leur cours de deux ans, choisissent et nomment parmi eux un recteur, deux prieurs, présidents des Sorboniques, un pour chaque année, et un paranymphe. Les thèses sorboniques sont plus solennelles. Les recteurs et prieurs y font des discours latins. En un mot, pour parvenir au degré de docteur-ès-arts dans cette faculté, il faut, presque en tout, observer les mêmes usages et réglements que la faculté de théologie fait observer à ses candidats jusqu'au doctorat.

Les frais de baccalauréat ne doivent pas excéder de beaucoup la somme de deux cents livres ; ils sont un peu moindres *pro regularibus non possidentibus.*

Pour qu'un bachelier soit admis à la licence, qui recommence tous les deux ans le premier janvier, il faut : 1° qu'il y ait au moins dix-huit mois qu'il soit parvenu à ce degré. 2° Qu'il ait subi deux examens : le premier, sur la seconde et troisième partie de S. Thomas ; le second, pendant les deux premières heures, sur l'Ecriture Sainte, les Conciles et l'Histoire ecclésiastique. Tous les bacheliers *ex Ordine Mendicantium* ne sont pas admis à la licence ; la faculté de théologie n'en reçoit pour ce cours qu'un certain nombre, savoir *quinque Prædicatores*, *quatuor Minores*, *tres Augustinienses et tres Carmelitas*.

Si dans le cours de licence un de ces bacheliers mourait, son ordre n'aurait pas le droit d'en substituer un autre en sa place.

La licence dure deux ans entiers sans interruption et sans aucune vacance. Il faut, pendant ce cours, assister souvent, plusieurs fois par jour, à toutes les différentes thèses qu'on soutient alors : ces thèses sont les Tentatives, Mineures, Majeures, Sorboniques, Vespéries, Auliques, Résomptes. De plus, il faut être prêt d'argumenter à toutes, excepté aux Auliques et Résomptes, auxquelles les docteurs seuls ont droit d'argumenter. Il n'y a aucune raison qui puisse dispenser d'assister aux thèses et d'y argumenter : la maladie même la plus dangereuse, connue et avérée, n'exempte point des amendes qu'on encourt par la nécessité de l'absence et par le défaut d'argumentation. Bien plus, si cette absence durait deux mois, et qu'on eût négligé d'en avertir ou d'en faire avertir la faculté, on serait exclus *ipso facto* du rang de bachelier de premier ordre, et remis à la licence suivante.

Le bachelier en licence, qu'on appelle aussi bachelier du premier ordre, doit, pendant son cours de deux ans, soutenir trois thèses. Il n'est pas libre de les soutenir toutes trois dans une seule année, mais la faculté a réglé une amende

considérable contre celui qui n'aurait pas soutenu dans la première année ou la Majeure ou la Sorbonique. La plus courte de toutes les thèses dure cinq heures ; on l'appelle *Minor ordinaria ;* elle traite de la controverse, c'est-à-dire de tout ce qui regarde les sacrements en général et en particulier. Les deux autres thèses sont la Majeure et la Sorbonique. La Majeure, appelée *Major ordinaria,* doit être couchée en neuf colonnes comme le sont les Tentatives, Mineures et Sorboniques. On ne doit en général y traiter que de la Positive. La faculté, en 1696, a statué que dans les trois premières colonnes *habeatur de Sacra Scriptura ;* dans les trois autres, *de Conciliis ;* dans les trois dernières, *de Historia Ecclesiastica.* Cette thèse dure dix heures, savoir : depuis huit heures du matin jusqu'à six heures du soir. La Sorbonique dure douze heures, savoir : depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir. Il ne doit y être question que de la théologie scolastique, des matières de l'Incarnation, de la Grâce, des Actes humains, et ces thèses sont soutenues sans aucune interruption ; la faculté en a fait une loi formelle par sa conclusion du 4 septembre 1688.

Cette thèse sorbonique si pénible n'a pas toujours été pratiquée ; avant 1515, on ne soutenait dans le cours de licence que les Mineure et Majeure. Un nommé François Maironis, Cordelier provençal, ayant été refusé, demanda à donner des preuves publiques de sa capacité par une thèse qu'il soutiendrait depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir, seul et sans président. A son exemple, la faculté a exigé depuis que les bacheliers en licence soutiendraient une pareille thèse. Elle a été appelée Sorbonique, parce qu'elle se soutient toujours en Sorbonne.

Le prieur de Sorbonne, qui est toujours un des bacheliers en licence de cette maison ou société, ouvre la Sorbonique : en son absence, ce doit être un bachelier en licence de cette même maison. La première et dernière Sorbonique, dans

chaque année de licence, se fait avec beaucoup d'appareil. Elle ne commence qu'à dix heures. Le prieur de Sorbonne y fait un discours oratoire sur le sujet qu'il veut. Il est ordinairement honoré de la présence de cardinaux, d'archevêques, d'évêques, de magistrats et de gens de la première distinction. Cette cérémonie s'appelle communément ouverture ou clôture des Sorboniques.

Les deux ans de licence révolus, les bacheliers qui ont soutenu les trois thèses se présentent au mois de janvier à la première assemblée générale de la faculté pour remercier *magistros*, les docteurs, et pour obtenir *missionem a schola*. C'est le plus ancien des bacheliers séculiers qui porte la parole au nom de tous ses confrères de licence. Ceux qui ont obtenu *missionem a schola*, sont obligés de se présenter une seconde fois dans une assemblée que la faculté indique. Ils doivent être munis des attestations de vie, mœurs et de leurs lettres de diaconat. On leur lit ensuite *articulos facultatis ad fidem pertinentes*, qu'on leur a recommandé d'écouter avec attention ; après quoi ils jurent et signent qu'ils les observeront avec exactitude.

Autrefois, avant que le chancelier de Notre-Dame donnât la bénédiction de licence, il était d'usage de faire des paranymphes ; mais malgré les précautions que la faculté a toujours prises pour que ces discours paranymphiques et leurs réponses se fissent avec la décence qui convient à des ecclésiastiques, il s'y était glissé de grands abus : c'est pourquoi depuis quelques années elle les a abolis, et a substitué à leur place des discours latins. Les bacheliers qui en sont chargés traitent le sujet qu'ils veulent, mais ils ne peuvent prononcer leurs discours qu'après en avoir fait part au syndic, qui est chargé par la faculté d'en retrancher tout ce qu'il jugera ne pas convenir.

Le jour de la bénédiction de licence, la faculté assigne aux bacheliers un rang ou un lieu, selon leur science et

leur mérite. Cet ordre avait été réglé à la pluralité de voix, dans plusieurs assemblées précédentes, où chaque docteur avait dressé une liste dans laquelle il avait rangé les bacheliers selon le degré de mérite qu'il avait jugé dans chacun d'eux.

Quoique tous les docteurs aient droit de juger de la capacité des bacheliers en licence, la faculté cependant en choisit dix qui sont chargés spécialement d'examiner le mérite des bacheliers et de lui en rendre compte ; et afin qu'ils puissent le faire plus sûrement et avec plus de vérité, on leur assigne seulement un certain nombre de bacheliers qu'ils doivent écouter lorsqu'ils argumentent ou qu'ils soutiennent leurs thèses. Les suffrages de ces docteurs ont toujours le plus de poids, et ils sont presque les seuls qu'on écoute lorsqu'on décide du rang de mérite des bacheliers.

Celui qui a le premier lieu de licence fait sur le champ un discours au nom de ses confrères, pour remercier le chancelier et les docteurs. Il exhorte aussi ses confrères *ad pietatis, hospitalitatis et liberalitatis officia*. Les examens, les thèses et les autres frais de licence se montent habituellement à 460 ou 500 livres au plus.

Quand on veut être admis au doctorat dans la faculté de théologie, il faut d'abord certifier qu'on a été ordonné prêtre. On ne peut être reçu qu'en suivant l'ordre des lieux de licence ; de sorte que ceux qui ont le meilleur lieu ont tellement droit de passer les premiers, qu'ils ne peuvent être devancés par ceux qui les suivent : cependant, il faut observer qu'on donne à chacun un temps pour se déterminer, savoir : six semaines à celui qui a le premier lieu, et quinze jours aux autres.

Le licencié qui veut être reçu docteur, fait un acte qu'on nomme *de Vespéries*, parce qu'il se fait ordinairement le soir. Cet acte n'est point probatoire, mais de pure cérémonie. En attendant qu'on commence, un jeune étudiant en théologie

répond sur la thèse appelée *Expectative* : elle contient les mêmes matières que la *Tentative;* elle est présidée par le maître des études du licencié. Cette thèse doit durer deux heures. Trois bacheliers du second ordre argumentent contre le jeune théologien ; après quoi *duo Magistri*, Régents, *et terminorum interpres*, comme il est dit dans une conclusion de la faculté, argumentent contre celui qui aspire au doctorat. C'est proprement l'acte qui s'appelle de *Vespéries*. La thèse que l'on soutient a six colonnes : les deux premières regardent l'Ecriture Sainte ; les deux suivantes, l'Histoire ecclésiastique ; et les deux dernières, la Théologie morale. Après l'argument des docteurs, le président finit l'acte par un discours qu'il fait au licencié, touchant les devoirs essentiels d'un docteur en théologie.

Enfin, le lendemain à dix heures, il reçoit le bonnet de docteur dans une salle de l'archevêché, par les mains du chancelier ou sous-chancelier de Notre-Dame : ensuite l'étudiant en théologie qui a soutenu l'*Expectative* répond sous la présidence du nouveau docteur sur une thèse nommée *Aulique*, parce qu'elle est soutenue dans une salle de l'archevêché : l'*Expectative* et l'*Aulique* changent seulement de nom, car les matières de l'une et de l'autre sont absolument les mêmes. La thèse finie, le nouveau docteur, en présence du chancelier ou sous-chancelier de Notre-Dame, jure à l'autel des Martyrs de l'Eglise Métropolitaine qu'il défendra la foi chrétienne, catholique, apostolique et romaine, jusqu'à l'effusion de son sang.

Les frais de doctorat sont seuls presque aussi considérables que ceux qui ont précédé ; il est fort ordinaire qu'ils excèdent 600 livres. Il n'en coûte qu'environ 400 livres aux réguliers *non possidentibus*.

Tout docteur n'a pas droit d'assister aux assemblées de la faculté, ni de faire les autres fonctions relatives à cette qualité : il faut, pour cet effet, être docteur résompté, c'est-

à-dire avoir soutenu la thèse de cinq heures qu'on appelle *Resumpta.*

La faculté de théologie, en 1675, par les nouveaux statuts qu'elle fit alors, exigea absolument qu'un docteur ne fût admis *ad comitia facultatis et alia magisterii munera obeunda juraque percipienda,* qu'il n'eût soutenu auparavant l'acte de Résompte, *qui a pluribus annis obsoleverat.*

Le dessein de la faculté, en ordonnant cette thèse, a été d'entretenir les jeunes docteurs dans une étude profonde de la théologie, et surtout des matières qui y ont plus de rapport. C'est pourquoi elle a ordonné que cette thèse contiendrait six colonnes ; que les deux premières agiteraient les questions les plus difficiles de l'Ancien Testament ; les deux suivantes, celles du Nouveau ; et les dernières, les points de l'Ecriture Sainte les plus contestés par les hérétiques des derniers temps. Celui qui la soutient doit être docteur au moins depuis cinq ans. Les évêques en sont dispensés ; ainsi ils commencent à jouir de tous les droits du doctorat aussitôt qu'ils sont élevés à cette dignité.

La faculté n'exige aucun droit du docteur qui soutient la *Résompte,* et les docteurs qui sont députés pour assister et argumenter à cette thèse n'en reçoivent aucun émolument ; même s'ils y manquaient et qu'ils ne missent personne à leur place, ils seraient privés *honorario quod in fine hebdomadæ, pro sua præsentia licentiæ exhibita percepturi essent.*

Dans les assemblées générales de la faculté, chaque docteur y est assis selon son ancienneté. Le plus ancien préside, recueille les suffrages et prononce les conclusions. Chaque docteur parle et opine à son rang. Parmi les réguliers, deux seulement dans chaque famille ont droit de suffrage ; ils opinent *ex capite, non ex voto suæ familiæ.* Les autres sont présents, mais ne délibèrent point. Les docteurs qui arrivent lorsqu'une affaire a été mise en délibération ne donnent

point de suffrages ; de même, on ne compte point celui du docteur qui s'est retiré avant la conclusion.

Tous les deux ans, au mois d'octobre ordinairement, la faculté nomme un syndic, qui est un agent général qui fait ses réquisitoires, examine les thèses, et veille à l'observation de la discipline. Il est pris tour à tour, ou dans le corps des docteurs qui ne sont attachés à aucune maison, ou parmi les docteurs de la maison ou société de Sorbonne, ou parmi ceux de la société de Navarre. Les réguliers en sont exclus. C'est aussi dans les assemblées générales que la faculté tire au sort les docteurs qui doivent donner leurs suffrages dans les examens et les thèses qu'ont à soutenir les candidats en théologie. Pour les examens de baccalauréat et de la licence, la faculté députe quatre docteurs. Un régulier est toujours l'un des quatre. L'examen se fait chez le plus ancien des trois examinateurs séculiers ; s'il était absent ou qu'il refusât, le syndic nommerait un autre ancien à sa place. Trois examinateurs suffisent pour que l'examen ait lieu.

Les bons ou les mauvais suffrages sont de grande conséquence dans ces examens ; car, si de quatre un ou deux sont contraires, le candidat n'a de ressource que de supplier dans une assemblée générale pour un examen public. Si de trois deux, ou de quatre trois sont contraires, le candidat est exclu pour deux ans. Il peut donc se présenter une seconde fois, et subir un autre examen, mais il n'y a plus ressource ; il faut qu'il soit admis ou refusé pour toujours.

Dans les thèses, la faculté députe dix docteurs qu'on appelle *censeurs* ; ce sont eux qui sont chargés absolument de décider de la capacité du candidat répondant. Les autres docteurs, excepté le président, n'ont point droit de suffrage. Dans les *Tentatives*, cependant, outre les suffrages des docteurs-censeurs, on compte aussi les suffrages de six bacheliers, tant du premier que du second ordre, qui ont argumenté.

Les suffrages dans les *Tentatives* doivent être presque tous favorables : car, si des dix-sept suffrages un seul est contraire, il faut que le candidat subisse un examen particulier sur la thèse ; ou si deux sont contraires, le candidat ne peut être reçu bachelier qu'après un examen public, en présence de quatre docteurs que la faculté tire au sort ; ce sont eux qui sont chargés de l'interroger et de juger en dernier ressort de sa capacité. Enfin, si les mauvais suffrages étaient en plus grand nombre, il serait exclus *ipso facto* pour toujours.

Le nombre et la rigueur des suffrages n'est pas si grand dans les thèses de licence. Les dix docteurs-censeurs et le président ont seuls droit de juger de la capacité du soutenant. Si dans une seule thèse de licence, cinq suffrages, ou si dans les trois ensemble dix suffrages étaient contraires, le bachelier serait rejeté *ipso facto*, et ne pourrait être reçu à une licence nouvelle qu'il n'eût subi de nouveau les deux examens qui la précèdent. Mais quand le nombre des suffrages mauvais est moindre, les docteurs, dans leur assemblée générale, décident du sort du bachelier ; ordinairement, il est condamné à subir un examen, ou bien il est admonesté par le syndic au nom de la faculté.

Pour qu'il ne se glissât point d'abus dans les argumentations, la faculté a conclu en 1681 que le moyen le plus sûr d'empêcher les argumentants et les répondants de se communiquer les difficultés et les réponses, était d'exiger que l'un et l'autre jurât et signât qu'il ne les communiquerait directement ni indirectement. Cette conclusion s'observe avec beaucoup d'exactitude. Toutes les thèses, avant d'être imprimées, doivent être signées du président, quand il y en a un, et toujours d'un docteur qui prend le nom de *Magister studiorum*, et du syndic, entre les mains duquel on laisse un exemplaire. Ces docteurs sont responsables devant la faculté de ce qu'il pourrait y avoir de répréhensible dans la doctrine et les thèses.

Outre le syndic et les censeurs, il y a encore trois docteurs, dont l'un est choisi parmi les docteurs qui ne sont attachés à aucune famille, et les deux autres parmi ceux de Sorbonne et de Navarre, qui sont chargés, pendant deux ans, de se trouver à toutes les thèses et cérémonies auxquelles assistent les bacheliers, et de veiller à ce qu'il ne se passe rien contre le bon ordre ; on les appelle censeurs de discipline : ils ont aussi une voix prépondérante, lorsqu'on décide du rang de capacité et de mérite des bacheliers. Ces docteurs sont chargés spécialement de faire des informations sur la vie et mœurs des candidats qui veulent prendre des degrés en théologie. Quoique, dans les assemblées générales, la faculté décide en grande partie et règle ce qui regarde les études de théologie, cependant, tous les lundis libres, on tient à la maison de la faculté, rue des Noyers, des assemblées particulières. Le syndic et les censeurs de discipline doivent s'y trouver. C'est devant eux qu'on ouvre les capses des thèses qui ont été soutenues dans la semaine d'avant, et qu'on assigne des jours aux candidats pour en soutenir.

LES PRINCIPES DU DROIT.

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE.

I

Notions préliminaires et définitions.

I. L'analyse philosophique du droit ou la recherche de son origine, de sa nature et de ses principes, ne laisse pas que de présenter de grandes difficultés. Chose étonnante : chacun comprend aisément les expressions usuelles du langage ; le droit, avoir droit, le juste et l'injuste, faire et souffrir une injure, etc. Mais essayez d'approfondir ces notions en apparence si simples, de déterminer leur origine et leur signification exacte, tâchez d'en acquérir une connaissance scientifique, aussitôt l'obscurité se fait, la confusion se produit et l'esprit se trouve complétement dérouté. Il en est de l'idée du droit comme des idées primitives de l'être, du vrai, du bien ; toute intelligence les possède et se rend plus ou moins compte de leur valeur, mais il faut un puissant effort de réflexion pour résoudre les problèmes que soulèvent leur origine et leur nature.

S'il est vrai que les définitions soient souvent dangereuses en droit, il n'est pas moins vrai, que pour procéder scientifiquement et avec méthode elles sont nécessaires. Sans elles, les discussions, quoique sincères et sérieuses, ne produisent aucun résultat, parce qu'on n'est pas d'accord sur le point de départ ; faute d'un principe commun, chacun a raison au point de vue où il se place, et établit une conclusion que son adversaire ne veut pas combattre.

La définition offre encore le grand avantage de forcer l'auteur d'être clair et intelligible ; le cadre d'une formule précise empêche les divagations et les amplifications oratoires, trop souvent destinées à cacher les imperfections ou les erreurs de la théorie. Le lecteur désireux de s'instruire aime à rencontrer dans une définition ou dans une description succincte le résumé exact des doctrines qu'on lui présente.

La philosophie du droit, ou l'étude rationnelle de ses principes, domine toute la science du droit, et exerce une influence prépondérante sur les questions politiques et sociales qui passionnent notre temps. A cause de son importance pratique, elle demande des principes nettement définis, des thèses précises, des conclusions motivées : en un mot, elle doit revêtir la forme caractéristiqne de la science. A cet effet, il est indispensable de considérer les faits à la lumière des principes, de remonter à leur première origine, de les juger d'après une règle immuable, empruntée à l'étude philosophique de la nature humaine. D'autre part, pour éviter les illusions d'un système purement spéculatif, le philosophe tiendra compte de l'élément historique et traditionnel, que présentent les lois, les usages, les coutumes, les inclinations des peuples. A la lumière de l'histoire et des traditions du genre humain, la science du droit base ses conclusions sur des principes rationnels, sans jamais perdre de vue les doctrines révélées, qui éclairent et assurent sa route et suppléent aux forces insuffisantes de la raison.

II. Le droit (1) se conçoit essentiellement comme une règle

(1) La langue latine appelle le droit *jus*, a *jubendo*, parce qu'on ne peut commander que ce qui est juste : ce nom est plus pratique et plus matériel; celui des chrétiens (droit, diritto, derecho, recht, right), plus théorique et plus spirituel. Les Latins déduisaient le droit de son effet ; nous le dérivons de sa cause. En l'appuyant sur l'autorité de la loi humaine, ils préludaient à la légalité si chère aux païens modernes, qui, en accordant la toute puissance morale à l'Etat, prétendent qu'il faut obéir à toute loi : *jubetur* ;

et se prend principalement en deux sens, que j'appellerai avec les Allemands le sens objectif et le sens subjectif. Lorsque nous disons : un maître a droit sur son domestique, sur sa propriété, nous considérons le droit *subjectif* de la personne humaine ; au contraire, lorsque nous parlons du droit naturel, du droit civil, du droit ecclésiastique, nous envisageons le droit *objectif*, ou la collection des lois qui nous conduisent tout droit à la fin de la nature, de la société politique et de la religion.

Etudions d'abord le droit pris dans le sens subjectif. Nous le définissons avec l'ancienne philosophie : « Un pouvoir moral inviolable appartenant à une personne de faire, d'avoir ou d'exiger quelque chose. »

Nous disons un *pouvoir* : cet élément renfermé dans la notion la plus ordinaire du droit, le distingue du devoir. C'est un pouvoir *moral*, c'est-à-dire tirant sa force et sa valeur de principes rationnels, et exerçant son action sur l'intelligence et la volonté de la créature raisonnable. Faire valoir son droit, c'est présenter à ses semblables une vérité pratique, qui prouve l'inviolabilité du pouvoir dont la personne humaine est investie. Ce caractère distingue le droit de la puissance physique s'exerçant par la contrainte matérielle. Le droit peut exister sans la force matérielle, comme celle-ci sans le droit. L'enfant au berceau a des droits sacrés sans posséder les moyens physiques pour les faire respecter, et la brutalité du fait accompli par la violence ne crée jamais le droit. Nous appelons ce pouvoir moral *inviolable*. En vertu de cette propriété, le droit présuppose dans les créatures raisonnables le devoir de respecter mon pouvoir, de ne pas en-

ergo jus est. Les catholiques, au contraire, partant de la rectitude intrinsèque de l'acte, appellent la loi juste quand elle commande une chose intrinsèquement droite, et retournent la proposition païenne : *jus est ; ergo jubari potest* ; ou négativement *justum non est, ergo non jubetur*. V. *Essai de droit naturel* du R. P. Taparelli.

traver sa libre expansion, ou de donner ce que je suis en droit d'exiger. Ainsi le droit diffère de l'action purement licite, non-opposée à la loi. Il en résulte que le droit, dans son concept, implique pour autrui le devoir au moins négatif de ne pas en empêcher l'exercice.

L'inviolabilité du droit découle de son caractère moral. Par leur relation essentielle avec Dieu, les idées morales obligent tout être intelligent ; en les invoquant pour légitimer mes droits, je les présente nécessairement à mes semblables pour prouver leur devoir, sans lequel mon droit perd toute sa valeur. Lorsque j'affirme mon droit d'écrire un article dans la *Revue*, je suppose que personne ne peut légitimement m'interdire cette action licite ; dès que vous supprimez par la pensée ce devoir, l'idée du droit disparaît. En remontant à la dernière raison de cette corrélation entre les droits et les devoirs, le philosophe aboutit à la volonté législatrice du Créateur infiniment sage, qui, en octroyant à quelqu'un des droits, oblige les autres à les respecter.

Voilà pourquoi, dans l'ordre ontologique, le droit et son devoir correspondant découlent simultanément de la même source ; dans l'ordre logique de nos concepts, nous concevons d'abord le pouvoir moral et puis son inviolabilité garantie par le devoir des autres.

Nous avons indiqué l'inviolabilité intrinsèque du droit et sa raison : nous devons ajouter son élément extrinsèque, savoir la *contraignabilité* du devoir juridique corrélatif. Le droit manifeste son inviolabilité par deux caractères : par sa force obligatoire interne, et par un devoir correspondant exigible même par la contrainte. Cherchons la raison philosophique de ce dernier caractère.

Dieu a accordé à l'homme la liberté pour le mettre à même de réaliser sa fin d'une manière digne d'un être raisonnable ; cette liberté imparfaite implique la possibilité de l'abus, et par conséquent du malheur éternel de l'homme. Bien qu'il

lui soit donné de manquer sa fin individuelle, il ne peut jamais troubler l'ordre universel et détruire le plan divin de la création. Dieu se doit à lui-même d'obtenir, malgré les défaillances de la liberté humaine, la fin dernière de ses œuvres. S'il est dans la nature d'un devoir de réaliser une fin providentielle nécessaire à l'œuvre divine, la raison juge que son accomplissement au moins extérieur ne peut être laissé aux caprices de la volonté humaine : elle demande un moyen assurant la conservation de l'ordre, indispensable à la réalisation des intentions divines.

Dieu a établi la société pour fournir aux individus les moyens de réaliser leur fin dernière. Il veut d'une manière absolue la conservation de cette organisation naturelle. D'autre part l'ordre juridique, comprenant les droits et les devoirs réciproques, constitue le lien providentiel du corps social. Ne faut-il pas en conclure que le droit puise la garantie de ses effets extérieurs, nécessaires à l'existence et à l'intégrité de la société dans la contraignabilité des devoirs juridiques? L'ordre social, fin providentielle de Dieu, explique et légitime la contrainte juridique (1).

Voici donc la différence capitale entre les devoirs juridiques envers notre semblable et les devoirs purement moraux. L'ordre social exige absolument l'accomplissement au moins extérieur des uns; il n'en est pas ainsi des autres, qui n'influent pas d'une manière si immédiate et si déterminée sur l'existence et l'intégrité de la société humaine. Aussi la connexion des

(1) Le droit comme loi sociale est contraignable parce qu'il ne comprend que les relations extérieures de la vie, indépendantes des dispositions bonnes ou mauvaises de la volonté. Le droit s'exerce par la contrainte parce que la raison proclame sa *nécessité*, et que la conscience de la personne sujette à la contrainte ne l'approuve pas seulement, mais l'exige aussi en cas de nécessité. Ces rapports réciproques découlent des *besoins de notre nature*; nos besoins constituent notre loi. V. Moy de Sons, *le droit en dehors du suffrage populaire*, § 1.

droits et des devoirs humains avec l'existence et l'intégrité de la société fournit la mesure naturelle, et le véritable principe du droit.

Gardons-nous d'inférer des considérations précédentes que le devoir juridique n'a qu'un caractère extérieur. La contrainte par sa nature ne vise qu'à l'action extérieure, car les dispositions internes de la volonté échappent à son influence : par conséquent, lorsqu'on affirme que le devoir juridique s'adresse surtout à l'action, on considère spécialement sa contraignabilité ; comme devoir il s'adresse essentiellement à la volonté.

L'exigibilité par la force distingue le devoir juridique du devoir moral, mais ce caractère, loin de supprimer l'essence du devoir, la suppose comme son fondement. Avant de tomber sous la contrainte, le devoir doit exister comme tel. Les devoirs juridiques, telle est notre conclusion, sont soumis à toutes les conditions du devoir purement moral.

III. Nous passons maintenant au droit objectif(1), qu'on explique ordinairement par « ce qui est juste, convenable, ce qui s'accorde avec la raison, avec l'équité, avec les lois. » Lorsque nous disons : « Cela est contre tout droit et raison, » nous parlons de la règle du droit, et nous entendons par là une collection de lois, de prescriptions reconnue dans une société comme règle obligatoire, dont l'observation peut être exigée par la contrainte.

Quelle est la base philosophique du droit ainsi considéré ? Nous répondons avec Walter (2) : le droit découle de la conscience exigeant la conformité des actes humains avec la justice. Ceci ne suffit pas ; il faut ajouter le fondement ob-

(1) Nous ne prenons pas ce terme dans son sens exclusif ; mais après avoir étudié le pouvoir juridique (droit subjectif), la chose réglée et mesurée, nous allons considérer le droit (objectif), ou la règle et la mesure en elle-même.

(2) *Le droit naturel et la politique*, § 60.

jectif sur lequel repose la justice ; il s'identifie avec l'ordre moral supérieur à l'homme et indépendant de sa volonté. Par l'idée du juste et par la conscience, nous reconnaissons cet ordre invisible à l'œil matériel, et nous entrons en relation avec lui. Le droit et la justice ne sont en dernière analyse que les lois de l'ordre moral, qui se présentent à la conscience comme l'expression de la volonté et de la puissance divines.

Pour s'orienter exactement sur l'idée, les caractères et l'origine du droit, il faut interroger la conscience. Or, dans cette lumière, le droit se présente, de même que la moralité, comme une exigence absolue de la nature intelligente et libre, comme un élément de l'ordre universel nécessairement voulu par Dieu, comme s'identifiant avec l'ordre moral en tant qu'il comprend la justice, réglant et conservant les rapports de l'homme avec la société et avec ses semblables d'après les prescriptions de la sainteté et de la sagesse divines.

La philosophie ancienne, depuis Aristote et Platon, ne séparait jamais le Droit de la Morale. Ce fait s'explique par la conviction intime de tous, que le droit n'implique pas seulement par sa base originelle, mais aussi par son concept, une relation essentielle avec la règle des mœurs. C'est dans l'ordre moral qu'on devait chercher et trouver l'idée du droit, et l'on devait refuser ses caractères sacrés à toute institution indépendante de cet ordre. La justice constituait le point de départ de la théorie, non pas, comme le suppose faussement Stahl, la vertu de la justice, mais le *justum* dans le sens de S. Thomas, la justice objective, *objectum justitiæ,* dont on indiquait exactement le caractère en la déclarant, comme *justum* ou *rectum*, complétement indépendante des dispositions personnelles de l'agent (1).

(1) Rectum, quod est in opere justitiæ, *etiam præter comparationem ad agentem* constituitur... Justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. S. Thomas, Summ., II-II, q.. 57, a. 1.

Tous les auteurs anciens marchent sur les traces de S. Thomas, et basent leur philosophie du droit sur le *justum*, le juste, la justice objective. Ce sens, considéré généralement par les anciens comme le principal du mot droit (jus), rend celui-ci synonyme de *justum*, en prenant ce terme dans toute son extension, sans le restreindre au seul droit privé. Ainsi les anciens mettent le droit subjectif en corrélation essentielle et objective avec le droit considéré comme règle et norme du juste (1). Ce principe les conduit facilement au concept exact et complet du droit objectif, comprenant la norme absolue et première (*la loi éternelle*) et la norme secondaire (*la loi humaine*) qui organisent l'ordre social, (communitas — ad bonum commune), d'une manière immédiate (*droit naturel et divin*) ou d'une manière médiate (*droit positif humain*). Pour indiquer la cause finale du droit destiné à organiser et maintenir l'ordre extérieur de la société, les anciens ne manquent pas d'attribuer au droit la force coactive comme propriété essentielle (2).

Si nous résumons les éléments que l'ancienne philosophie considère comme constitutifs du droit, nous pourrons l'appeler : « la norme objective et obligatoire de la justice, réglant et gouvernant les rapports extérieurs de l'homme avec la société et avec ses semblables par des devoirs de leur nature absolument exigibles (3). »

(1) Déjà S. Augustin remarque que les philosophes appellent *jus, quod de justitiæ fonte manavit*. V. Suarez, *De Legib.*, L. 1., C. 2.

(2) Lex de sui ratione duo habet : primo quidem quod est regula humanorum actuum, secundo *quod habet vim coactivam*. S. Thom., Summ., I-II, q. 96, a. 5.

(3) Le droit en général détermine les rapports réciproques des hommes dans la vie extérieure, que la raison reconnaît comme nécessaires et que conscience nous commande de respecter et de maintenir. Le droit est la loi de la vie sociale. (Baron von Moy de Sons, l. c.) L'idée du droit n'est autre chose que l'idée de la vertu appliquée au monde politique. (Tocque-

Nous prions le lecteur de remarquer que cette définition suppose la connexion intime et essentielle du droit avec la règle des mœurs, car elle l'identifie avec la règle de la justice objective, obligatoire pour la conscience et comprenant l'acte moral avec l'acte légal, quoique ce dernier seul tombe sous la contrainte. Dans cette théorie, l'accomplissement *réel* du devoir obtenu par la force n'est pas essentiel au droit : ce qui le constitue et le caractérise, c'est l'exigence morale de cet accomplissement extérieur.

IV. La raison conçoit facilement l'idée du devoir à l'occasion des actions humaines qu'elle contemple, comme elle conçoit l'idée de cause à l'occasion des phénomènes sensibles. L'analyse de ce fait incontestable nous fournira la notion scientifique du devoir.

L'idée de la fin, base et principe de l'ordre moral, appliquée à l'agent, s'identifie avec celle du bien et de sa perfection morale. Cette idée ne se présente pas à l'intellect comme un concept purement théorique : elle a un caractère éminemment pratique, car elle représente, avec l'être et le vrai (objet de la spéculation), l'idée de perfection et de terme pour le sujet tendant à sa fin. Dépouiller la notion de la fin de cet élément pratique, c'est la détruire et la rendre contradictoire. La fin suppose un terme final impliquant le mouvement, qui pour les êtres moraux s'identifie avec l'action tendant à réaliser la fin. Aussi la fin engendre en tout être l'impulsion première, appelée communément *nature*, le principe de tous les actes secondaires. Nul être ne peut renoncer à sa fin, sous peine de renoncer à sa perfection, ce qui n'est pas moins absurde qu'un être tendant au non-être, qu'une tendance sans but.

L'homme par sa nature est irrésistiblement poussé vers sa fin, sa perfection, son bien (1). Or la fin, considérée dans

ville, *la Démocratie.*) V. Th. Meyer, *les principes de la Morale et du Droit*. Fribourg, Herder 1868.

(1) « Finis uniuscujusque rei est ejus perfectio ; perfectio autem cujus-

l'ordre objectif et éternel de la raison divine, implique un rapport nécessaire avec des moyens déterminés. Car en déterminant la fin de chaque être conformément au type intelligible qui en représente l'essence, la raison divine fait dépendre sa réalisation d'une certaine classe d'actions proportionnées à la nature de l'être. Cet ordre objectif de la connexion nécessaire entre les moyens et la fin représenté dans l'intelligence humaine, produit la connaissance du rapport intime reliant la fin aux moyens, et impose à la volonté éclairée par l'intelligence la nécessité morale de tendre à sa fin par les moyens qu'exige l'ordre éternel de la raison divine. Or *la nécessité morale résultant de la connexion entre les moyens nécessaires et la fin nécessaire constitue le devoir moral.*

Nous disons une fin absolument nécessaire, pour expliquer le devoir *absolu*. Or cette fin ne peut être que celle où l'homme trouve son véritable et immuable bonheur.

Il résulte de cette analyse: a) Que la science des devoirs (la Déontologie) et la science du bonheur (l'Eudémonologie) sont distinctes, mais inséparables. Parler d'un devoir sans parler du bonheur, c'est parler d'une direction sans aucun terme final; parler du bonheur sans parler du devoir, c'est parler du but sans donner les moyens de l'atteindre.

b) Que l'obligation n'appartient qu'aux êtres doués d'intelligence et de liberté.

c) Qu'essentiellement diverse de la force, de l'intérêt, de l'utilité, elle est absolue, immuable et universelle.

d) Que l'obligation se concilie parfaitement avec la liberté humaine.

Toute force ou tout principe d'action doit suivre une loi,

libet rei est bonum ipsius ; unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem. » S. Thomas, *C. Gent.*, lib. III, C. XVI, n. 3. Cf. *In Met. Arist.*, lib. I., lect. 3.

c'est-à-dire une certaine manière d'opérer. Par conséquent, la liberté, vraie force morale, a besoin d'une loi ou d'une règle d'après laquelle elle doit poser ses actes. Les forces physiques, chimiques, instinctives opèrent fatalement, parce que la loi qui les gouverne s'identifie avec leur propre essence. Il n'en est pas ainsi de la volonté humaine. La raison nous enseigne que la connexion nécessaire entre la fin et les moyens, dont la loi morale renferme la formule et l'expression, a un caractère objectif, indépendant de la volonté humaine, et dépendant uniquement de la raison et de la volonté divines. Or, si la loi morale se révèle comme un ordre distinct de notre individualité, indépendant, absolu, s'imposant à l'esprit sans se confondre avec lui, la liberté reste intacte sous la loi du devoir. Cette loi obligera la liberté par la raison sans diminuer sa force naturelle : de fait l'homme conserve la liberté de l'observer ou de la transgresser, mais la raison condamnera la trangression comme contraire au bien et à l'ordre.

Il résulte enfin de l'analyse donnée que la notion du devoir, déduite d'une vérité supérieure, a un caractère analytique. Par conséquent Kant se trompe lorsqu'il affirme que cette notion est primitive, et que le jugement qui l'exprime doit être appelé *synthétique a priori* (1).

II

Rapports du Droit avec la Morale.

La philosophie pratique a toujours distingué deux espèces de devoirs : les parfaits et les imparfaits (*officia perfecta et imperfecta*). Elle ne voulait pas indiquer par cette distinction une différence d'obligation, mais elle voulait différen-

(1). V. Prisco, *Metafisica della Morale*. Napoli 1865.

cier le devoir juridique (parfait) du devoir purement moral. Le devoir moral (*officia ethica, ou simplement officia*) représente le genre sous lequel se placent comme deux espèces les devoirs juridiques (*officia juridica*) et les devoirs purement moraux (*officia mere ethica.*) Les anciens fondaient cette distinction sur le rapport des devoirs avec la société humaine ; ceux dont l'accomplissement constitue une condition essentielle de l'ordre social se présentent comme juridiques et exigibles par la contrainte : les autres, dont la transgression blesse les mœurs sans nuire à l'intégrité de l'ordre social, n'ont pas ce caractère, au moins pour la société humaine, car vis-à-vis de Dieu, auteur et conservateur de l'ordre universel, tout devoir est contraignable. Il va de soi que la science du droit basée sur ces principes était considérée comme une partie de la philosophie morale.

C'est Thomasius (1655-1728), directeur de l'Université à Halle, qui prépara la séparation de ces deux sciences en affirmant que l'une a pour but la paix intérieure, l'autre la paix extérieure, de manière que les obligations intérieures seules appartiennent à la Morale, et les devoirs extérieurs au domaine du Droit. Cette opinion pourrait néanmoins se concilier avec l'ancienne doctrine, à la condition que tout en distinguant les devoirs moraux et juridiques, elle n'établisse pas leur indépendance réciproque.

Kant fait de cette indépendance la base de son Droit naturel, qu'il émancipe complétement de tout contrôle de la Morale. Il substitue aux idées de Thomasius celles de la liberté intérieure et extérieure. La première se confond avec l'autonomie de la raison, ou découle immédiatement de son indépendance de toute loi imposée par un autre : elle constitue aussi la personne morale, qui dans le système de Kant est sa fin propre à elle-même. Passant ensuite à la liberté extérieure, conséquence de la première, il l'appelle avec ses conditions nécessaires un *postulatum* indémontrable de la rai-

son. La liberté extérieure demande des lois coactives pour se réaliser universellement, et coexister avec la même liberté de tous les êtres intelligents et libres ; la liberté intérieure, au contraire, exclut toute contrainte. Voilà d'après Kant la source de la différence des devoirs : les uns appartiennent à la Morale, comprenant les actes internes ; les autres appartiennent au droit, dont le domaine est purement extérieur. En conséquence, il distingue la loi morale « qui, en imposant un devoir, l'impose aussi comme motif, de la loi juridique, qui ne comprend pas le motif de l'acte ou admet un motif distinct de l'idée du devoir. » La première exige l'honnêteté de l'acte ; la seconde ne cherche que sa légalité.

Kant élimine de sa théorie tout concept d'une loi divine : « la loi morale ne peut être extérieure (dépendante de la volonté divine), quoiqu'elle puisse comprendre comme motifs des devoirs basés sur une loi extérieure. » Pareillement la loi divine munie de sa sanction n'a pas le caractère d'une loi juridique, parce qu'elle demande avec la légalité les dispositions internes de la volonté. Le droit, suivant Kant, est « l'ensemble des conditions nécessaires pour que la liberté de l'un puisse coexister avec celle de l'autre, suivant une loi universelle de la liberté; » ou bien « la possibilité d'une contrainte réciproque compatible avec la liberté individuelle d'après des lois communes..... Le droit et la faculté de contraindre sont identiques. » De là découle le principe universel du droit : « Tout acte est juste lorsqu'il permet à la liberté de l'agent de coexister avec la liberté d'autrui d'après une loi commune (1). »

Telle est la célèbre théorie de Kant, qui établit la séparation complète entre la Morale et le Droit. Qui ne voit les conséquences désastreuses de cette doctrine ? En rigueur de logique, tout acte est juste dès qu'il n'entrave pas la liberté

(1) *Introduction à la science du droit*, § B — § E.

d'autrui : par conséquent, en supposant le consentement réciproque, l'adultère, l'usure, la servitude, l'assassinat, seront des actes juridiquement inattaquables. Appliquée à la politique, cette théorie légitime tous les excès des révolutionnaires : elle est la base philosophique de la démocratie de Rousseau ; elle produit logiquement le socialisme radical.

La doctrine de Kant devait provoquer une réaction, qui malheureusement dépassa les justes limites. A l'Individualisme extrême de Kant, la philosophie de Hegel ne sut opposer qu'un panthéisme absurde. La doctrine d'une intelligence et d'une volonté universelles absorbant les intelligences et les volontés individuelles devait aboutir au fétiche d'un Dieu-Etat, absorbant toute personne et toute existence particulières. Tandis qu'autrefois on insistait sur les droits des individus souvent au dépens des droits de la société, on constate aujourd'hui des tendances diamétralement opposées. Les individus et les corporations n'existent que pour l'Etat et par l'Etat ; les Etats de second et de troisième rang font place aux Etats nationaux, chargés providentiellement (comme on le prétend) d'une mission civilisatrice.

On le voit, les deux théories conduisent nécessairement à la négation du droit et de la liberté : l'une par l'anarchie et le socialisme ; l'autre par le despotisme de la centralisation et l'omnipotence de l'Etat. Il nous semble donc important de mettre en lumière l'inséparabilité du droit et de la morale.

2. A. Toute législation suppose comme sa base nécessaire la loi morale naturelle.

Il n'y a pas de loi possible sans force obligatoire : or, cette force repose en dernière analyse sur l'ordre objectif et éternel de l'intelligence divine. Nous l'avons expliqué plus haut : l'obligation ou la nécessité morale lie la volonté d'un être raisonnable de manière à laisser intacte sa liberté. Elle le fait en présentant à la faculté un moyen nécessaire à la fin dernière, de sorte que l'agent a le choix entre l'accomplisse-

ment du devoir et son malheur éternel. L'homme ne prononce le mot solennel : « Je dois, » que lorsqu'il reconnaît dans l'acte un moyen indispensable à son bonheur. L'origine de l'obligation se confond donc avec l'origine de la fin dernière, et ne peut avoir d'explication que par Dieu, Créateur et Maître souverain de ses créatures. Toute autorité légitime, soit individuelle, soit sociale, a la force morale de lier la volonté humaine, parce qu'elle remplace Dieu et qu'elle parle en son nom trois fois saint. Il en résulte que la loi morale forme une condition essentielle de toute législation positive, divine ou humaine. Comment l'homme obéirait-il à ses semblables, si sa raison ne lui dictait pas l'obligation radicale de respecter ses supérieurs légitimes ? Comment Dieu pourrait-Il exiger l'observation de sa loi surnaturelle et révélée, si, par ma raison, Il ne m'inculquait pas la nécessité de me soumettre à sa sainte volonté ?

La loi morale, voilà le véritable impératif catégorique, source et base nécessaire de toute loi (1).

Voilà pourquoi l'ancienne philosophie du droit établit, comme condition d'une loi obligatoire, la possibilité morale de son observation. Les adorateurs du Dieu-Etat ont beau ricaner ; le principe est philosophiquement, moralement et théologiquement inattaquable : une loi injuste ou immorale n'est pas une loi (2), car Dieu ne peut sans contradiction exiger par voie positive un acte que sa sainte volonté réprouve et condamne. Quoiqu'une loi injuste n'oblige pas par elle-même, rarement cependant les sujets sont autorisés à s'en exempter à ce titre, car la présomption est en faveur de

(1)... Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege æterna ; et propter hoc Augustinus dicit : *In temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint*. S. Thomas, I-II, q. 93, a. 3.

(2) V. Suarez, *De leg.*, l. 3, 12, § 4. — C. 19, § 11. S. Thomas, I-II, q. 95, a. 2; — q. 96, a. 4. S. Aug., *De lib. arb.*, I, c. 5.

l'autorité. D'ailleurs, le bien commun et l'ordre politique exigent quelquefois qu'on obéisse même à une loi injuste (jamais à une loi immorale), à cause de la loi naturelle et divine qui nous interdit de donner du scandale, de troubler l'ordre public (1).

B. Par son essence et par son concept, le droit constitue une partie intégrante de l'ordre moral.

Nous avons indiqué plus haut comment l'ancienne philosophie chrétienne rattache le droit objectif à l'ordre moral. Elle part d'un principe incontestable, de l'ordre divin gouvernant les relations réciproques des hommes pendant leur vie terrestre.

La société, élément nécessaire de l'existence et du perfectionnement des êtres raisonnables, ne dépend pas des caprices de l'homme. C'est une institution providentielle, s'épanouissant nécessairement dans la famille, se perfectionnant dans la société politique, pour se compléter dans la société internationale. A côté et au-dessus des sociétés naturelles se place l'Eglise, société religieuse et par sa nature universelle. Chacune de ces institutions a reçu de Dieu sa destination particulière, mesure de la sphère de son activité et de ses limites; aucune ne supprime, n'absorbe, ni n'entrave l'autre; toutes dépendent les unes des autres, et ont besoin de leur coopération réciproque pour atteindre leur fin commune, savoir, pour faciliter à l'individu son perfectionnement moral ici-bas, et le mettre ainsi à même de réaliser sa fin suprême dans l'autre vie.

Cette fin unique et commune, but de tout mouvement individuel et collectif, domine toutes les fins spéciales de l'organisation sociale, comme le tout domine chacun de ses éléments. Cet ordre complet aboutissant à la fin suprême, (la gloire de Dieu, le bonheur éternel de l'homme), ce théâtre

(1). V. S. Thomas, I-II, q. 96, a. 4.

universel de l'activité humaine sous toutes ses formes, ce règne général de Dieu proposé à la conscience comme loi immuable et éternelle, s'appelle l'ordre moral.

Y a-t-il moyen de concevoir dans ce plan divin de la création un ordre juridique (droit naturel ou positif) indépendant de la morale ? Evidemment non. Soit qu'on considère le droit dans son essence intime, soit qu'on envisage sa manifestation extérieure, on ne peut faire abstraction de son caractère moral. La voix de la raison ne demande pas moins impérieusement la justice que l'honnêteté de l'acte humain : elle l'exige même avec plus d'instance et d'autorité, parce que la justice touche immédiatement à la fin nécessaire de la société. L'injustice provoque toujours les protestations des âmes honnêtes et révolte même le cœur corrompu, parce qu'elle s'attaque à l'inviolabilité de l'ordre moral. Le sens et la loi de la justice gravés dans le cœur de l'être raisonnable produisent dans le monde des esprits ce que la loi de l'équilibre produit dans le monde matériel : ils produisent et expliquent la coexistence pacifique et salutaire des hommes.

Considéré dans sa manifestation extérieure, le droit se rattache à l'ordre moral par son but et par sa nature.

Le droit comprend l'ensemble des *liens moraux* destinés à réaliser infailliblement et à conserver l'organisation sociale voulue de Dieu. Ce but du droit, quoique limité à cette vie et en relation immédiate avec l'ordre extérieur, ne laisse pas d'être moral, surtout si l'on considère qu'il est subordonné comme moyen à la fin suprême de l'individu.

La contraignabilité du devoir juridique puise sa légitimation et son explication dans le caractère moral du droit, et dans la nécessité de l'action, exigée impérieusement par l'ordre moral universel.

Si le droit, par sa nature, est essentiellement moral, sa force obligatoire découle évidemment de la loi divine établissant l'ordre moral. Il oblige en dernière analyse en vertu

de la loi naturelle : lorsque celle-ci fait défaut à cause de l'immoralité de l'acte, le droit ne peut être que fictif et prétendu.

Le droit s'appuie sur la loi naturelle d'une manière immédiate (droit naturel) ou d'une manière médiate (droit positif). La voix du législateur divin, promulguant directement par la raison des droits et des devoirs clairement définis et obligatoires pour tout être raisonnable, fonde le droit naturel, base indispensable et objective de tout ordre juridique.

Seulement les prescriptions de la loi naturelle, souvent trop générales pour servir de règle pratique, demandent des déterminations ultérieures qui les appliquent aux relations de la vie individuelle et de la vie sociale. De plus, pour faciliter aux hommes l'observation de la loi, il faut une sanction qui sauvegarde l'accomplissement extérieur des devoirs par la contrainte. Dieu a chargé la société du soin de pourvoir à ce besoin : elle complète et achève par voie de prescriptions humaines ce que la législation naturelle laisse d'indéterminé et d'imparfait. C'est la tâche du droit positif (1).

Le droit naturel et le droit positif composent l'ordre juridique (le droit), qui lui-même fait partie de l'ordre moral.

Nous avons démontré le lien indissoluble qui unit le Droit à la Morale, non-seulement dans son origine métaphysique et médiate, mais aussi dans son concept, dans son existence concrète, de sorte qu'il cesse d'être droit du moment que ce lien est rompu.

Nous prions le lecteur de faire attention à cette thèse, pour qu'il saisisse complétement l'erreur de la définition du droit que propose l'école de juristes appelée historique.

La philosophie du droit, considérée dans ses représentants les plus célèbres des temps modernes, rejette et combat avec

(1) Cfr. S. Thomas, I-II, q. 91, a. 3. — Suarez, *De Leg*, I, c. III, 18, 19.

succès la théorie panthéistique de Hegel (1). En substituant au *Moi* se réalisant dans le monde l'idée objective d'un Dieu personnel, Créateur et Providence, comme *Morale objective*, elle se rapproche de la théorie ancienne : mais en même temps elle s'écarte de cette dernière, en conservant les traces de la pensée hégélienne dans la science politique et juridique.

« Le droit, dit Stahl, la *Morale objective*, la forme extérieure de la vie sociale, se caractérise par son *actualisation permanente* c'est-à-dire par l'accomplissement inévitable des devoirs. Il n'est pas une simple règle, mais un *ordre* ou une règle toujours réalisée, toujours suivie... Aussi le pouvoir moral du droit ne repose pas immédiatement sur les idées morales, mais sur l'ordre extérieur de la société... D'une part, le droit comprend un commandement moral : de l'autre, une institution humaine se conservant d'une manière indépendante (2). »

Cette théorie scinde l'ordre moral universel en deux parties. La première, destinée à sanctifier l'individu par la conscience, a une sphère subjective et suppose l'influence *immédiate* de Dieu ; l'autre, destinée à organiser l'existence collective des hommes, a une existence objective, que l'humanité réalise d'une manière *indépendante* avec l'autorisation divine. La première partie délimite le terrain de la Morale; la seconde, celui du Droit. Le droit se présente par conséquent comme la forme extérieure de la vie sociale : cette forme, une fois établie avec l'autorisation de Dieu, se conserve comme institution humaine indépendamment de la morale (3).

(1) C'est à Stahl que revient surtout le mérite de cette réaction, Sa philosophie du droit, dit Trendelenburg, a exercé une influence décisive contre la dialectique de la raison impersonnelle et ses conséquences dans le droit. (*Droit naturel*, § 15.)

(2) *Philosophie du droit*, Vol. II, Chap. I, § 2.

(3) La sanctification de l'individu est l'œuvre de Dieu seul par ses com-

Cette opinion, au lieu de rattacher le droit par son concept à l'ordre moral qui le produit, et à son organe la conscience, le considère comme indépendant et résultant de l'ordre social créé par le pouvoir public. Il est vrai que l'établissement juridique a son origine médiate dans l'ordre moral, qu'il suppose l'autorisation divine ; mais une fois qu'il existe, il fonctionne et oblige d'une manière complétement indépendante. A ce point de vue, on est logiquement forcé d'admettre, et Stahl l'accorde, que le droit, par sa matière, peut s'écarter de la Morale et lui être opposé, sans cesser d'être droit et d'imposer de véritables devoirs.

Indiquons brièvement les conséquences de cette théorie, pour en découvrir la fausseté et le danger. Elle mutile le concept du droit : des deux éléments constitutifs, l'intrinsèque (la moralité de l'acte) et l'extrinsèque (la légalité de l'acte), elle prend le dernier et le déclare séparable et indépendant du premier. Il en résulte qu'il faut restreindre le domaine du droit ; le droit naturel ne peut plus prétendre au titre de droit, puisqu'il manque d'objectivité et d'indépendance extérieure. L'ancienne division du droit en droit naturel et droit positif tombe, et il ne reste plus que le droit positif.

Passons aux corollaires logiques de la théorie moderne dans le droit public. L'idée d'un établissement juridique humain, pleinement indépendant et ratifié *a priori*, soustrait au contrôle efficace du droit naturel et de la conscience, s'identifie *in concreto* avec l'idée de l'état moderne. En effet, le caractère de l'un dépend de celui de l'autre ; leur origine, leur sphère d'action, leur fin, sont parfaitement

mandements, son pouvoir sur la conscience secondé par la libre coopération de l'homme. Mais la conservation de l'ordre universel dépend aussi de la société, qui y coopère par l'établissement d'une ordination humaine à laquelle elle soumet tous les individus par son pouvoir extérieur . cette ordination est le droit. » (Stahl, l. c.)

identiques. Si le droit est subordonné par sa fin et son objet à l'ordre moral universel manifesté par la conscience, il en sera de même de l'Etat. On le conçoit alors établi pour les individus, au lieu de concevoir les individus esclaves de l'Etat. Mais si l'ordre juridique existe à côté et indépendamment de la morale, nous en dirons autant de l'Etat, et par conséquent l'opinion publique (la conscience politique) devra l'emporter en toutes circonstances sur la conscience individuelle. S'il n'y a de droit individuel, domestique, communal, qu'en vertu de l'ordre juridique universel, il n'y aura de droit que dans l'Etat et par l'Etat. Que faut-il de plus pour revenir à la maxime païenne : *Jubetur; ergo jus est;* pour légitimer la souveraineté illimitée de l'Etat, et la subordination des intelligences et des âmes à l'absolutisme de la loi ?

Pour réagir efficacement contre la doctrine de Kant, il ne suffit pas de détester l'autonomie de la raison, comme une émancipation de la personne humaine de Dieu, si d'autre part on déclare la personnalité collective, incarnée dans l'Etat, indépendante de Dieu et de la Morale. L'autonomie de la raison publique (l'Etat) n'est qu'un corollaire de l'autonomie de la raison individuelle ; on ne peut admettre l'une et nier l'autre, comme on le fait en déclarant le droit une organisation humaine, indépendante, étant sa fin propre à elle-même.

En résumé, nous articulons trois griefs contre la théorie moderne :

1° Elle restreint trop la matière essentielle du droit, en le rendant exclusivement positif.

2° Pratiquement, elle dépouille le droit de toute défense efficace contre le despotisme du pouvoir social, et l'abandonne complétement aux caprices de l'opinion (conscience publique).

3° Elle ne relie qu'imparfaitement le Droit à la Morale, et

se montre ainsi impuissante à combattre avec succès l'erreur rationaliste (1).

C. Il nous reste à démontrer que le droit subjectif, le pouvoir inviolable, se rattache intimement à la Morale.

Rappelons que toute véritable obligation découle immédiatement ou médiatement de la volonté du Législateur divin. Or, le droit a la même origine. Si à tout droit correspond un devoir corrélatif, de manière que l'un ne se conçoit pas sans l'autre, il saute aux yeux que la souveraineté inviolable du droit dépend de la même cause qui engendre le devoir. La même volonté divine, pour maintenir et garantir le plan divin de la Création, octroie simultanément le droit et impose le devoir correspondant. Il n'y a pas de droit sans devoir, pas de devoir sans Dieu.

Distinguons avec soin l'élément divin, l'âme du droit, des faits et des actes humains, qui lui donnent sa réalité concrète et historique. Evidemment, l'existence concrète du droit suppose comme condition nécessaire un fait humain (l'occupation, le contrat, l'élection, la conquête, etc.), et cela se vérifie même des droits primitifs et innés, supposant comme condition le fait de l'existence humaine. Mais on en conclurait à tort que le droit comme tel dépend de la volonté humaine. Il en est de même de l'obligation. L'homme peut poser des actes à la suite desquels l'obligation, d'hypothétique et d'abstraite, devient absolue et concrète, mais jamais il ne crée l'obligation dans le sens vrai du mot.

Le droit n'est jamais immoral, quoique son usage puisse être contraire aux mœurs. L'abus ne vicie pas la chose en

(1) M. P. de Haulleville (*La Définition du Droit*, p. 118) définit le droit : *L'expression de l'ordre social fondé par Dieu et organisé par la volonté humaine, dans l'espace et le temps, suivant la règle du bien.* La définition nous *semble* accentuer trop le caractère positif du droit : nous parlons d'une manière dubitative, parce qu'il nous est impossible de saisir complétement la pensée de l'auteur.

elle-même : le droit n'est pas responsable des abus de l'homme, de même que Dieu n'est pas responsable des écarts de la liberté humaine. Le riche peut dépenser inutilement sa fortune : en a-t-il le droit? Evidemment, le droit accordé par Dieu, en sauvegardant la libre disposition des biens, n'en consacre pas l'abus. Devant Dieu l'homme en rendra compte, mais ici-bas, dans l'hypothèse qu'il ne blesse aucun droit ni privé, ni public, personne ne peut l'empêcher légitimement.

La volonté législatrice du Créateur, ordonnant tout suivant sa sagesse infinie, est la vraie source et la cause de l'ordre juridique comme de l'ordre moral universel, de l'inviolabilité du droit et de la contraignabilité des devoirs, comme de toute obligation morale.

Corollaire I. L'ordre moral universel résulte des relations essentielles de l'homme avec Dieu, avec soi-même et avec ses semblables.

La religion établit, développe et impose les premières pour donner à l'homme le moyen *immédiat* d'aller à sa fin dernière. Par conséquent, la religion fournit la mesure, les limites et la véritable intelligence des relations secondaires; elle domine la science morale et celle du droit.

La Morale, dans son acception restreinte, comprend l'ensemble des relations de l'homme avec soi-même, qu'on ramène au respect et à l'amour ordonnés de soi.

La justice (le droit) établit et gouverne la vie sociale, les relations que nous entretenons avec nos semblables.

On peut distinguer, sans les séparer, les règles générales déterminant la moralité de tout acte humain, des règles spéciales qui gouvernent les relations avec nos semblables. Le droit applique les règles générales aux actions particulières, d'où naissent les droits et les devoirs. Par conséquent, la Philosophie morale et le Droit naturel ne constituent qu'une seule et même science sous deux dénominations diverses.

Si on les sépare, on mutile la science et l'on fausse le droit en le confondant avec les prescriptions de la loi humaine.

Corollaire II. Les principes établis prouvent la fausseté des deux propositions censurées par le *Syllabus* :

LIX. Le droit consiste dans le fait matériel ; tous les devoirs de l'homme sont un mot vide de sens, et tous les faits humains ont force de droit.

LXI. Une injustice de fait couronnée de succès ne préjudicie nullement à la sainteté du droit.

Ces mêmes principes tracent les limites du droit, et justifient les maximes qui suivent : Nul droit n'est illimité. Il n'y a pas de droit hors de l'ordre moral. Il n'y a point de droit contre la loi. Entre les droits il ne peut y avoir de collision réelle, légitime ; il n'y a pas de droit contre le droit. Tout droit qui sort de ses limites naturelles est un désordre.

Corollaire III. Le droit ne vient pas de la volonté soit individuelle, soit collective, et par conséquent la souveraineté n'en vient pas non plus. Quand Rousseau a défini la loi l'expression de la volonté générale, il lui a enlevé tout ce qui en fait la vertu et la sainteté. En effet, si la loi n'est que l'expression de la volonté générale, elle ne représente plus un principe, mais un simple fait ; elle n'a donc d'autre autorité que celle que lui communique le fait qu'elle représente, c'est-à-dire qu'elle n'en a aucune. La définition de Rousseau tue la loi.

(*A suivre.*)

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

ÉTAT ACTUEL DE LA LÉGISLATION DE L'ÉGLISE

SUR LES HONORAIRES DE MESSES.

Nouvelles Décisions.

Diverses décisions, récemment rendues par la Sacrée Congrégation du Concile sur les honoraires de messes, nous engagent à donner dans la *Revue* le résumé de la législation de l'Eglise sur cette question importante.

I. Il est certain, quelque doute qu'ait paru élever dans son temps Walafride, auteur du IXe siècle, et quelles qu'aient été, à cet égard, les violentes attaques des Wiclélistes et des Luthériens, qu'il est permis de recevoir un honoraire, en argent ou en nature, pour l'application du fruit moyen de l'auguste Sacrifice de nos autels. C'est l'enseignement unanimement reçu ; et en cela, dit S. Thomas (1), il n'y a pas de simonie, parce que « Sacerdos non accipit pecuniam quasi « pretium consecrationis Eucharistiæ : hoc enim esset simoniacum ; « sed quasi stipendium sustentationis. »

II. Afin d'opposer une barrière à l'avarice de certains prêtres, qui, pour accumuler une plus grande somme d'honoraires, réitéraient plusieurs fois le saint sacrifice, Alexandre II, dans le can. 53, *de Consecratione*, dist. I, et Innocent III, dans le chap. *Te referente*, même titre, ne permirent la célébration de la messe, la fête de Noël exceptée, qu'une seule fois le jour.

III. Plus tard, le saint Concile de Trente (2) prescrivit aux évêques, de la manière la plus expresse, de veiller soigneusement à ce qu'il n'y eût, dans la perception des honoraires de messes, rien qui sentît le trafic ou eût l'apparence de la simonie ou d'un gain sordide ; comme,

(1) 2-2., quæst. 100, art. 2, ad 2m.

(2) *Decretum de observandis*, sess. XXII.

par exemple, les demandes importunes, les pactes qui sentent le négoce, les exactions excessives, etc.

IV. Pour empêcher plus efficacement tout abus en ce point, le Saint-Siége ne veut pas que la quotité des honoraires soit abandonnée à la discrétion du célébrant. La Sacrée Congrégation du Concile, interrogée *quanta debeat esse eleemosyna missarum manualium, et quanta esse debeat pro perpetuis non taxatis a fundatore*, répondit le 15 nov. 1698 : *Ad 1m et 2m, censuit attendendum esse consuetudinem loci, vel legem synodalem quatenus adsit ; sin minus statuendam esse per Episcopum eleemosynam ejus arbitrio* (1).

Quelle taxe l'évêque doit-il admettre ? — Il n'y a pas de règle précise à ce sujet, les besoins des prêtres pouvant n'être pas les mêmes partout. On convient toutefois que la célébration des SS. Mystères ne constituant ordinairement qu'une partie assez restreinte des fonctions sacerdotales, et les prêtres ayant généralement d'autres ressources, on ne doit pas, selon que le dit Benoît XIV (2), fixer l'honoraire à un taux qui suffise à la subsistance journalière du célébrant.

L'évêque a le droit de le fixer, lorsqu'il ne l'est pas, non-seulement pour la gouverne des prêtres séculiers, mais encore pour celle des réguliers, dans les couvents de son diocèse : *Eleemosyna pro qualibet missa, per regulares celebranda in eorum ecclesiis, esse taxandam arbitrio Ordinarii juxta morem regionis.* Ainsi statué le 15 janvier 1639, par la Sacrée Congrégation du Concile (3).

Néanmoins, il n'est défendu par l'Eglise à aucun prêtre séculier ou régulier de recevoir un honoraire plus élevé que ne porte le tarif du diocèse, s'il plaît à quelqu'un de le lui offrir bénévolement ; mais si celui qui le reçoit veut faire dire la messe par un autre, il lui est ordonné expressément de remettre le tout à celui sur lequel il se décharge de l'obligation d'acquitter cette messe, dans le cas du moins où le surplus de la taxe ne lui a pas été donné pour des motifs personnels. C'est Urbain VIII qui l'a ainsi décidé, et Alexandre VII, le 24 septembre 1665, a proscrit l'opinion contraire ainsi conçue : *Post decre-*

(1) V. Benoît XIV, *De Sacrificio Missæ*, lib. III, cap. XXI, nos 10 et 11.

(2) *Ibid.*, no 12.

(3) *Ibid.*, no 13.

tum Urbani potest sacerdos, cui missæ celebrandræ traduntur, per alium satisfacere, collato illi minore stipendio, alia parte stipendii sibi retenta. Et cela quand même on donnerait au célébrant tout le montant de l'honoraire prescrit dans le diocèse où a lieu la célébration (1).

V. Bien qu'il ne soit pas interdit de dire la messe pour celui qui n'offre qu'un honoraire inférieur au taux fixé (puisqu'on peut le faire même d'une manière entièrement gratuite), toutefois les évêques peuvent, à cause du tort que cette façon d'agir pourrait occasionner aux autres prêtres, prohiber cette pratique, ainsi que l'a décidé la Sacrée Congrégation du Concile, le 16 juin 1689, dans une cause de San-Severino. A la question proposée par l'évêque de ce diocèse : « Sacer-« dotes quotidie se offerunt celebrare ad rationem tenuis eleemosynæ « dimidii julii pro qualibet missa; unde supplicat an ipse statuere « possit eleemosynam manualem unius integri julii pro qualibet missa, « imponendo pœnam celebrantibus pro minori quantitate ? » — Elle répondit *affirmativement* : *quoad eleemosynam manualem.*

VI. Urbain VIII, ayant égard à la modicité des honoraires fixés par les tarifs, défendit d'en rien retrancher, même en faveur de l'Eglise qui fournit les ornements et tout ce qui est nécessaire pour la célébration, exceptant néanmoins les messes fondées à perpétuité, en faveur des églises qui n'ont pas de revenus suffisants pour faire face à ces dépenses (2).

Quant aux messes manuelles : *Permittendum non esse,* dit la Sacrée Congrégation du Concile, dans un décret approuvé par Innocent XII, *ut loca pia seu illorum administratores, ex eleemosynis missarum celebrandarum ullam minimam portionem retineant ratione expensarum in missarum celebratione, nisi alios non habeant redditus ; et tunc nullatenus debere excedere valorem expensarum quæ pro ipsomet sacrificio necessario sunt expendendæ.*

VII. Quelle que soit l'opinion qu'on embrasse sur l'efficacité du saint Sacrifice, il n'est pas permis de se contenter d'appliquer l'intention d'une unique messe pour l'acquit de plusieurs honoraires reçus, ou de percevoir un double honoraire, en appliquant le fruit *très-spécial* du

(1) Voir la Bulle *Quanta Cura,* de Benoît XIV.

(2) Benoît XIV, *De Sacrificio Missæ. Ibid.,* nos 13 et 14.

sacrifice, qui est propre au célébrant et dont il ne peut se dépouiller. L'opinion contraire a été proscrite par Alexandre VII, en l'année 1665, dans la solution des doutes suivants : « Duplicatum stipendium potest « sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem « specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem; idque « post decretum Urbani VIII. — Non est contra justitiam pro pluribus « sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre; neque « etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam promissione etiam « cum juramento firmata danti stipendium quod pro nullo alio offe- « ram (1). »

VIII. Un décret de la Sacrée Congrégation du Concile, daté du 21 juin 1625, approuvé par Urbain VIII, défend de recevoir de nouveaux honoraires avant d'avoir satisfait pour les anciens. Cette prohibition ne s'applique pas, sans doute, au cas où celui qui fait l'offrande consent aux délais nécessaires pour l'acquit des messes qu'il donne.

Plus tard parut une déclaration de la même Congrégation, munie de l'approbation du même Pontife, portant que cette défense n'était pas absolue, *ac propterea, etsi oneribus jam susceptis non satisfecerint, posse tamen nova etiam onera suscipere missarum celebrandarum, dummodo* INFRA MODICUM TEMPUS *possint omnibus satisfacere.*

Ce *modicum tempus* a été interprété, le 17 juillet 1655, par la Sacrée Congrégation de l'espace d'un mois. Les auteurs toutefois ne regardent comme matière à péché grave que le délai qui excède deux mois, et la pratique générale actuelle est qu'on peut recevoir soixante honoraires (2). Il est bien entendu qu'il faut excepter les cas où celui qui fait l'offrande aurait exigé la célébration pour une époque plus rapprochée.

D'après un décret de la même Congrégation approuvé par Innocent XII, et daté du 22 novembre 1697, il est interdit à qui que ce soit, quelle que soit sa dignité, de recevoir des messes qui ne pourraient être acquittées *intra modicum tempus*, entendu comme nous venons de l'expliquer, c'est-à-dire dans l'espace de deux mois (3).

(1) *Ibid.*, n° 15.

(2) Voir tome XXI, p. 80 et suiv. de cette *Revue.*

(3) *Ibid.*, p. 86, *en note.*

On peut voir, dans l'article de la *Revue* que nous venons de citer les précautions imposées par Innocent XII, le 23 déc. 1697, aux lieux de dévotion qui reçoivent une grande quantité d'honoraires, pour éviter que les intentions des donateurs ne soient privées de leur accomplissement.

IX. Le tarif des honoraires des messes n'étant pas uniforme en tous les diocèses, la cupidité, qui se glisse partout et ne respecte pas même les choses les plus saintes, découvrit bientôt le moyen de bénéficier et de se procurer par là des profits sacriléges : des laïques et même, paraît-il, des ecclésiastiques d'une conscience peu scrupuleuse, se mirent à la quête des honoraires qui abondaient dans certains diocèses dont le tarif était plus élevé que dans d'autres contrées, et ils les faisaient acquitter ensuite par des prêtres des lieux où la taxe était moindre, retenant pour eux l'excédant des honoraires perçus. Benoît XIV, indigné d'un trafic aussi révoltant, le flétrit par son Encyclique *Quanta cura*, non-seulement comme une pratique suspecte d'avarice, mais comme un mercantilisme qui n'était pas exempt d'injustice et obligeait à restitution. Il ordonna aux évêques de notifier dans leurs diocèses qu'il frappait d'excommunication les laïques qui se livraient à ce trafic, et de suspense les clercs et les prêtres coupables du même crime, et que de plus il se réservait l'absolution de ces censures.

Ces censures n'ont pas été amoindries mais plutôt aggravées par Notre Saint-Père Pie IX, dans sa Constitution *Apostolicæ Sedis*, puisque, sans distinction de laïque ou d'ecclésiastique, il frappe d'excommunication, encourue par le seul fait, tous les *colligentes eleemosynas majoris pretii pro missis, et ex iis lucrum captantes, faciendo eas celebrari in locis ubi missarum stipendia minoris pretii esse solent.*

X. Ces actes de vigueur de la part du Saint-Siége n'ont pu néanmoins extirper entièrement le mal. Il avait même pris une extension extrême en ces dernières années, et, au grand scandale du public, des associations composées de libraires et autres marchands, où figuraient même les noms de prêtres vrais ou supposés, osèrent s'annoncer au grand jour par des prospectus adressés aux divers membres du clergé et propagés jusque dans le dernier village, où des primes et des cadeaux considérables en livres, journaux, meubles, vins fins et autres marchandises, étaient promis à ceux qui mettaient à la disposition de

ces traficants la surabondance des honoraires qui étaient en leur possession, promettant de les faire acquitter exactement et de fournir la preuve de cet acquit. Pour colorer l'odieux de ce coupable négoce, ils alléguaient le spécieux motif de venir en aide à des confrères dépourvus d'honoraires, et qui, établis dans des positions peu lucratives, ne pouvaient, sans cette ressource, se procurer les livres et les autres objets qui leur étaient nécessaires. Afin d'imposer silence à tous les scrupules, ils allaient jusqu'à s'abriter impudemment sous le patronage décrétorial du Siége apostolique, et voici comment.

Le rédacteur d'un certain journal, qui ne nous est pas connu, avait proposé à la Sacrée Pénitencerie le doute suivant : « Utrum tuta con-
« scientia suum diarium dare possit sacerdotibus ea conditione ut cele-
« brent numerum missarum respondentium pretio quod ab aliis pro
« diario solvitur? » — Et naturellement la Sacrée Pénitencerie avait répondu, le 6 octobre 1862 : *Affirmative, dummodo missæ celebrentur.*

Hé bien! pour en imposer à la conscience des plus timorés, ces hypocrites traficants de messes ne craignaient pas de travestir cette décision pour y faire trouver la consécration de leur œuvre détestable.

Les uns, dans leurs prospectus, transcrivaient le doute dans ces termes :

« A son Emminence le cardinal Cagiano, Grand-Pénitencier.

« Le Directeur d'un journal religieux de Paris demande à la Sacrée
« Pénitencerie s'il peut en conscience recevoir les honoraires d'un cer-
« tain nombre de messes, en donnant *gratuitement* un abonnement
« d'un an à son journal; et, en même temps, s'il lui est permis de
« donner à d'autres prêtres son journal, à charge par eux de célébrer
« un nombre de messes correspondant au prix du journal?

« Sacra Pœnitentiaria, præfatis dubiis mature perpensis rescribit,
« ad I^m. *Affirmative, dummodo missæ celebrentur;* ad 2^m *Affirmative.*
« Datum Romæ in sacra Pœnitentiaria, die 6 octobris 1862. »

On voit du premier coup d'œil quel parti on entendait tirer de ce qui est ajouté dans le premier doute à la décision de la Sacrée Pénitencerie.

D'autres ne se mettaient même pas en peine de se rapprocher aussi littéralement de la véritable décision du Sacré Tribunal; voici ce qu'ils mettaient audacieusement sur son compte.

« Décret de la Sacrée Pénitencerie relatif à la transmission des ho-
« noraires.

« Le prêtre qui envoie la surabondance des honoraires pour les dis-
« tribuer aux prêtres qui en sont dépourvus, peut-il : 1° recevoir à
« titre d'amitié quelque cadeau, si ce cadeau est fait en dehors des
« intentions données, et sans toucher à l'honoraire, pas même d'un
« centime ?

« 2° Peut-il être en sûreté de conscience en recevant le cadeau ?

« ..... Le 6 octobre 1862, le Tribunal suprême de la Sacrée Péni-
« tencerie (ce juge si compétent en semblables matières), ayant exa-
« miné sérieusement la question proposée, a répondu d'une manière
« affirmative. » Et on reproduisait la décision en latin comme au doute proposé par l'autre prospectus.

Au moyen de ces allégations mensongères, ces cupides intriguants étaient parvenus à faire un nombre incroyable de dupes ; et ils se félicitaient du succès de leur manœuvre. Mais on sait ce qu'il en résulta. Au grand scandale du monde catholique et de tout le public, les tribunaux civils furent mis dans le cas de s'occuper de ces malversations, et la conscience d'un grand nombre de prêtres trop confiants dut être étrangement alarmée en apprenant que des milliers de messes confiées à ces trafiquants (plus de 70,000) n'avaient pas été réellement acquittées.

Le Saint-Siége fut renseigné sur ces abus sacriléges, et la sacrée Congrégation du Concile, pour y mettre fin efficacement, porta le décret suivant déjà publié dans cette Revue (1), mais qu'il est nécessaire de reproduire pour bien saisir la portée des dernières décisions que nous avons à relater dans cet article, et pour bien comprendre l'état actuel de la jurisprudence canonique concernant les honoraires des messes.

« Cum circa eleemosynas missarum quædam quæstiones Sanctæ Sedi propositæ fuerint, eas SS.m D. N. Pius, divina providentia Papa IX, EE.mis DD. S. Rom. Ecclesiæ Cardinalibus Concilio Tridentino interpretando ac vindicando præpositis, expendendas ac resolvendas mandavit. Itaque injuncto sibi muneri, ea qua par est diligentia et consilii

(1) Tom. xxx, p. 489, etc.

maturitate, iidem EE^ml Patres satisfacere cupientes, infrascripta dubia desuper concinnari voluerunt :

I. An turpe mercimonium sapiat, ideoque improbanda et pœnis etiam ecclesiasticis, si opus fuerit, coercenda sit ab episcopis eorum bibliopolarum vel mercatorum agendi ratio, qui, adhibitis publicis invitamentis et præmiis, vel alio quocumque modo, missarum eleemosynas colligunt, et sacerdotibus, quibus eas celebrandas committunt, non pecuniam, sed libros aliasve merces rependunt ?

II. An hæc agendi ratio ideo cohonestari valeat, vel quia, nulla facta imminutione, tot missæ a memoratis collectoribus celebrandæ committuntur, quot collectis eleemosynis respondeant ; vel quia per eam pauperibus sacerdotibus eleemosynis missarum carentibus subvenitur ?

III. An hujusmodi eleemosynarum collectiones et erogationes tunc etiam improbandæ et coercendæ, ut supra, sint ab episcopo, quando lucrum quod ex mercium cum eleemosynis permutatione hauritur, non in proprium colligentium commodum, sed in piarum institutionum et bonorum operum usum vel incrementum impenditur ?

IV. An turpi mercimonio concurrant, ideoque improbandi atque etiam coercendi, ut supra, sint ii qui acceptas à fidelibus vel locis piis eleemosynas missarum tradunt bibliopolis, mercatoribus, aliisque earum collectoribus, sive recipiant, sive non recipiant quidquam ab iisdem præmii nomine ?

V. An turpi mercimonio concurrant, ideoque improbandi et coercendi, ut supra, sint ii qui a dictis bibliopolis et mercatoribus recipiunt pro missis celebrandis libros, aliasve merces, harum pretio sive imminuto sive integro ?

VI. An illicite agant ii qui pro missis celebratis recipiunt stipendii loco libros vel alias merces, seclusa quavis negotiationis vel turpis lucri specie ?

VII. An liceat Episcopis, sine speciali S. Sedis venia, ex eleemosynis missarum, quas fideles celebrioribus sanctuariis tradere solent, aliquid detrahere, ut eorum decori et ornamento consulatur, quando præsertim ea propriis redditibus careant ?

VIII. An et quid agendum sib ab Episcopis, ne in iisdem sanctuariis plures missarum eleemosinæ congerantur quam quæ ibi intra præscriptum, seu breve tempus absolvi queant ?

IX. An et quid agendum ab Episcopis, ut missæ, sive quæ singulis sacerdotibus, sive quæ ecclesiis et locis piis a fidelibus celebrandæ commituntur, accurate et fideliter persolvantur ?

Quibus dubiis non semel in propriis comitiis sedulo et accurate perpensis, tandem in Congregatione generali habita in Palatio Vaticano, die 25 Julii 1874, iidem EE.mi Patres in hunc modum respondendum censuerunt, videlicet :

Ad. I. *Affirmative ;* ad II, *Negative ;* ad III, *Affirmative ;* ad IV, *Affirmative* ; ad V, *Affirmative ;* ad VI, *Negative* ; ad VII, *Negative, nisi de consensu oblatorum* ; ad VIII et IX, *standum constitutionibus apostolicis et decretis alias datis* (1).

Factaque die 31 Augusti 1874 de his omnibus SS.mo D. N. per me infra scriptum Secretarium relatione, Sanctitas sua resolutiones S. Congregationis Apostolica sua auctoritate adprobavit et confirmavit, atque ad Episcopos transmitti jussit, ut ipsi eas intra propriæ jurisdictionis limites exequendas, perpetuoque et inviolabiliter servandas curent, contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romæ, ex Secretaria S. Congregationis Concilii, die 9 septembris 1874.

P., Card. Caterini, Præf.

P., Archiepiscopus Sardianus, Secret.

Si des décisions aussi précises n'ont pas forcé les trafiquants d'honoraires à renoncer à leur odieux négoce, elles ont du moins ouvert les yeux à leurs dupes, et elles doivent leur ôter l'espoir d'en faire désormais un bien grand nombre parmi les membres du clergé.

X. Mais des personnes bien intentionnées et des plus recommandables ayant cru pouvoir se permettre, en fait d'honoraires, certaines dispositions qui ne s'harmonisent pas bien avec les décisions précitées, leur conscience était trop délicate pour ne pas s'en alarmer et s'efforcer de se mettre en règle. Elles ont dû, à cette fin, s'adresser à l'oracle suprême, c'est-à-dire, au Siége apostolique, et elles se sont empressées de le faire.

1° L'un, l'Evêque de T..., expose qu'il a dans son diocèse un sanc-

(1). V. *Bened.* XIV, *Instit. Eccles*, 56. *De Synodo diæces.*, lib. 5, cap. 8, et seq. *De sacrificio missæ*, lib. 3, cap. 21, et seq.

tuaire très-célèbre où il se fait journellement un grand concours de fidèles qui y laissent une quantité considérable de messes, le plus souvent à un taux excédant le tarif ordinaire. Or, ces messes ne pouvant toutes être acquittées dans le sanctuaire, on les faisait d'abord dire ailleurs, en retenant le quart de l'honoraire, qu'on employait à la décoration de l'église et aux dépenses que le culte divin y nécessitait. On présumait que cet emploi était conforme aux intentions de ceux qui faisaient ces offrandes, et l'Evêque d'ailleurs avait prescrit la célébration quotidienne d'une messe en leur faveur. Il avait cru même être autorisé à consacrer à l'éducation des clercs ce surplus du tarif. En 1873, il s'adressa à la sacrée Congrégation du Concile pour obtenir l'approbation de cet arrangement. La sacrée Congrégation, accueillant au moins en partie sa demande, guérit ce qui s'était fait irrégulièrement et donna pour cinq ans la faculté de faire acquitter en dehors du sanctuaire les messes qui ne pourraient y être célébrées, avec permission de retenir pour les œuvres sus-énoncées la moitié de ce qui, dans l'honoraire, excéderait la valeur d'un franc.

Plus tard, des difficultés s'étant élevées dans l'exécution de ce règlement, le même Evêque demanda que l'on assignât un franc au prêtre qui célébrerait les messes données à la chapelle, et que le surplus des honoraires offerts, lorsqu'il excédait cinq francs, appartînt au sanctuaire : et, s'il ne dépassait pas cette somme, qu'on le partageât entre le sanctuaire et les petit et grand séminaires ou autres colléges ecclésiastiques du diocèse. Il donnait pour raison que l'intention présumée des donateurs n'était pas que ce surplus profitât aux prêtres qui célébraient hors du sanctuaire, mais plutôt qu'il tournât au profit du sanctuaire lui-même, ou à l'avantage du bien commun de l'Eglise, et que, de plus, le diocèse ayant peu de ressources, ce secours lui était nécessaire pour élever jusqu'à 900 étudiants qui se trouvaient dans ses deux séminaires ou dans ses autres colléges ecclésiastiques ; qu'il aurait par là encore le moyen de se rendre aux vœux des habitants de N..., qui demandaient instamment que leur collége, qui était communal, devînt un établissement diocésain. Enfin il promettait de faire avertir les donateurs de cet emploi de leurs pieuses offrandes, pour qu'ils ne pussent se plaindre que leurs religieuses intentions n'étaient pas accomplies comme ils l'avaient indiqué.

2° Un autre prélat, l'archevêque de L..., exposait aussi qu'une grande quantité de messes était habituellement offerte dans un de ses sanctuaires dédié à la Ste-Vierge ; que l'honoraire de ces messes avait été fixé au taux de 2 francs, lesquels étaient donnés intégralement aux chapelains qui célébraient dans la chapelle, tandis qu'on n'allouait que la somme de un franc 25 cent. aux prêtres qui du dehors venaient y dire la messe. Il ajoutait que toutes les messes ne pouvant être acquittées dans ce sanctuaire, on en remettait à lui archevêque jusqu'au nombre de dix mille annuellement, qu'il faisait célébrer ailleurs, moyennant l'honoraire d'un franc ; qu'il restait donc entre ses mains, tous les ans, dix mille francs dont il se servait pour compléter le traitement des chapelains, ou pour faire face aux divers frais du culte dans la chapelle. — Qu'il croyait savoir d'une manière certaine que son prédécesseur, en 1864, avait demandé et obtenu l'approbation de toutes ces dispositions, avec la clause, *prævia, quatenus opus esset, sanatione præteritorum;* mais que cet indult s'était égaré, et il en demandait la confirmation pour la durée de dix ans.

3° Le supérieur d'un monastère exposait que, depuis huit ans, il était dans l'habitude de retenir la moitié et plus même du montant des honoraires qui lui étaient offerts pour la célébration des messes, destinant ces sommes à la fondation d'un nouveau monastère ; qu'il remettait le reste à des prêtres qui déclaraient s'en contenter. Il assurait avoir ainsi agi de très-bonne foi voyant que son Abbé était persuadé qu'on pouvait employer ce moyen pour créer des fondations nouvelles. Mais lui étant survenu des doutes à cet égard, il demandait qu'on remédiât à ce qui n'avait pas été fait régulièrement, qu'on lui accordât l'absolution des censures encourues, et pour son monastère la permission de disposer des honoraires comme il l'avait fait auparavant, et de plus l'autorisation d'avoir cinq mois pour faire acquitter les messes. Il produisait à l'appui de ses demandes le certificat de son procureur général, attestant que dans la contrée qu'ils habitaient, il n'y avait pas d'autre ressource que l'aumône pour créer et soutenir les nouvelles fondations.

Il ajoutait, en outre, avoir donné aux célébrants vingt oboles, monnaie d'Autriche ; et que, n'ayant pris note que du nombre des messes reçues, et non de la quotité des honoraires offerts, il était dans l'impossibilité d'indiquer le montant des sommes qu'il avait retenues ; qu'il

avait même encore entre les mains un grand nombre de messes non acquittées, sans pouvoir déterminer la quotité de leurs honoraires. Il demandait en conséquence la condonation de ce qui avait pu excéder dans les offres la taxe ordinaire, tant pour les messes déjà célébrées que pour celles qui étaient à acquitter encore.

4° Episcopus C. in sequelam memoratorum resolutionum diei 25 julii 1874 (1) exponebat se suæ diœcesis sacerdotibus prohibuisse ne « in posterum quoscumque libros vel quælibet diaria acciperent vel » peterent ab ecclesiasticis vel ephemeridum moderatoribus qui pro » missis celebrandis eleemosynarum loco ea traderent. » Sed dubita- » tum fuisse « an vere in prælaudatis resolutionibus comprehensum » fuerit hujusmodi vetitum. » Ideoque bina proponebat dubia :

« 1° An illicite agant ii qui cum non sint bibliopolæ, nec mercato- » res, vel aliter missarum celebrandarum quæsitores, verum ecclesi- » astici viri, quibus sponte a fidelibus missarum celebrandarum elee- » mosinæ traduntur, quique ad bonos libros vel diaria religiosa evul- » ganda, eas celebrandas offerunt sacerdotibus, ut inde hi accipiant » stipendii loco libros vel ephemerides ?

« 2° An illicite agant hujusmodi sacerdotes, qui vel iis oblatas a » supradictis ecclesiasticis missas acceptant, vel ipsi eas petunt cele- » brandas, ut inde queant, *pro missis jam celebratis*, earum stipendii » loco, libros vel diaria acceptare vel petere, cum ipsi aliunde sciant » aut sibi persuadeant aliter non obtenturos easdem missas pro effec- » tiva eleemosyna celebrandas ? »

5° Le rédacteur des *Acta Sanctæ Sedis* exposait aussi qu'il remettait au collége des *Missions apostoliques*, récemment institué à Rome par le Souverain Pontife, tout le bénéfice que lui procurait la vente de sa publication ; et comme on mettait souvent à sa disposition nombre d'honoraires de messes, il les faisait acquitter par des prêtres qui s'abonnaient à cette feuille, ou qui achetaient le Commentaire de P. Avanzini sur la bulle *Apostolicæ Sedis*, n'exigeant pourtant que l'acquit du nombre de messes en rapport avec le prix de ces ouvrages. Mais craignant, depuis les décisions de la Sacrée Congrégation, d'engager en cela sa conscience, il s'était désisté de ce moyen de propagation,

(1) Celles relatées ci-dessus.

nonobstant le grave détriment qui en devait résulter et qui en est résulté en effet pour le pieux établissement sus-énoncé. Il demandait à être autorisé à reprendre son ancienne manière de faire.

6° Le rédacteur du journal de Milan ayant pour titre *Les Missions catholiques*, s'adressait également à la Sacrée Congrégation, afin de tranquilliser sa conscience ainsi que celle de ses collaborateurs ; et il lui faisait l'aveu que, recevant fréquemment des honoraires de messes, il les avait données à célébrer à des prêtres qui, faute de ressources, n'auraient pu s'abonner à son journal, n'exigeant d'eux que la célébration du nombre qui correspondait au prix de l'abonnement, et ayant soin même de s'assurer, par temoignages non suspects, qu'il pouvait compter qu'elles avaient été acquittées. Il désirait qu'on lui fit connaître s'il pouvait continuer à en agir de la sorte. L'archevêque de Milan, consulté, rendait un témoignage avantageux et de la moralité du rédacteur et de l'utilité de son œuvre.

Voici maintenant en quels termes les doutes précités ont été présentés à la Sacrée Congrégation du concile et comment ils ont été résolus par elle le 5 avril 1875.

« I. An et quommodo annuendum sit Episcopi T. precibus in » casu ?

« II. An et quomodo annuendum sit Archiepiscopi L. precibus in » casu ?

« III. An et quomodo concedenda sit superiori T., provinciæ B., sa- » natio et absolutio quoad præteritum pro missis tam celebratis quam » celebrandis ?

« IV. An et quomodo annuendum sit ejusdem superioris precibus ?

« V. An et quomodo sustineatur decretum Episcopi C. absolute pro- » hibens sacerdotibus suæ diœcesis ne libros vel diaria religiosa pro » missis celebrandis vel celebratis recipiant ?

« VI. An et quomodo improbandi sunt moderatores vel administra- » tores diariorum religiosorum qui sacerdotibus missas celebrandas » committunt, retento ex earum eleemosynis pretio diariis ipsis res- » pondente in casu ?

« Et quatenus affirmative.

« VII An et quomodo concedenda sit sanatio et absolutio quoad præ- » teritum, et facultas quoad futurum iis religiosarum ephemeridum

» moderatoribus vel administratoribus, qui supplicem ea de re huic
« Sacræ Congregationi libellum dederunt in casu?

« Resolutio : Sacra Congregatio Concilii, rebus mature perpensis,
» respondit :

« Ad I. *Affirmative, commonefactis oblatoribus de translatione, de dila-*
» *tione celebrationis missarum, ac de usu excedentis eleemosynæ, facto verbo*
» *cum SS*mo.

Ad II. *Affirmative ad decennium, a die et ad formam præcedentis indulti,*
» *et ad mentem. Mens est quod scribatur Archiepiscopo, ut elapso decennio,*
» *moneantur oblatores, facto verbo cum SS*mo.

« Ad III. *Affirmative : celebrata una missa cum cantu, assistente uni-*
» *versa communitate, facto verbo cum SS*mo.

« Ad IV. *Negative, nisi agatur de missis sponte oblatis, monitis oblatori-*
» *bus, ut in primo dubio, facto verbo cum SS*mo.

« Ad V. *Reformato dubio :* An et quomodo respondendum sit Epis-
» copo C. in casu ? — *Negative in omnibus ad utrumque.*

« Ad VI. *Negative, dummodo nil detrahatur fundatorum voluntati circa*
» *stipendii quantitatem, locum ac tempus celebrationis missarum, exclusa qua-*
» *cumque studiosa collectione missarum, et docto qui de jure, de secuta mis-*
» *sarum celebratione, facto verbo cum SS*mo.

« Ad VII. *Provisum in præcedenti; et attentis peculiaribus circumstantiis*
» *pro gratia dilationis celebrationis, non ultra tamen sex menses. facto*
» *verbo cum SS*mo. »

Il résulte de ces décisions 1° que tout ce qui est contraire aux intentions des donateurs dans la disposition des honoraires de messes est absolument prohibé.

2° Que toutes les fois que la célébration est différée au-delà du terme voulu, ou a lieu à un autel autre que l'offrant ne l'avait exigé, ou que l'excédant de la taxe ordinaire de l'honoraire est appliqué à quelque autre œuvre pieuse, ceux qui font l'offrande doivent être prévenus. Et s'il arrive qu'on se soit écarté de cette ligne de conduite, on doit demander l'absolution de la faute commise, et requérir la guérison de ce qui a été fait d'une manière indue.

3° La réponse au cinquième doute n'est pas une dérogation faite aux cinq premières décisions du 25 juillet 1874 sus relatées (1). Il

(1) Page 7.

était question, dans ces cinq décisions, de libraires, de marchands, ou autres personnes qui, par diverses industries très-suspectes, offrant, par exemple, 20 ou 30 pour cent, ou promettant d'autres cadeaux, ramassaient des honoraires le plus qu'ils pouvaient, et ne faisaient dire les messes qu'à la condition que les honoraires en seraient fournis en livres, meubles ou autres marchandises. Or, ici, il n'est question de rien de tout cela ; il ne s'agit pas de marchands, mais d'ecclésiastiques qui ne cherchent pas les messes, mais les reçoivent seulement de ceux qui les offrent librement, et n'entendent pas non plus bénéficier, mais procurent les livres et les journaux, n'exigeant que le prix de ces objets et rien au-delà. Et comme il n'y a rien qui puisse être trouvé illicite en cela, les ecclésiastiques peuvent leur demander ces livres et ces journaux en guise d'honoraires, quand même ils sachent ou ils croient qu'ils ne pourraient les avoir en argent. La solution, d'ailleurs, du n° 6, dans le décret du 25 juillet 1874, est donnée dans le sens du décret actuel, et en parfaite harmonie avec lui, ainsi qu'on peut le vérifier.

4° La réponse aux doutes suivants n'est qu'une application de celle dont nous venons de parler, si ce n'est qu'il n'y est pas question d'ecclésiastiques, mais de rédacteurs de journaux ou autres publications religieuses, qui n'accaparent pas les honoraires, mais les reçoivent de ceux qui les offrent spontanément, et qui en transmettent tout le montant à ceux qu'ils chargent de les célébrer. La Sacrée Congrégation décide qu'on peut se conduire à leur égard comme il est permis de le faire avec les ecclésiastiques. Elle autorise, à la vérité, ces rédacteurs à user d'un délai de six mois pour l'acquit des messes qui leur sont confiées ; ce qui est contraire à la décision de cette même Congrégation, rendue le 7 juillet 1755 (1) ; mais ici la concession est faite en considération de certaines circonstances dont, sans doute, ne pourraient, sans indult, se prévaloir tous les rédacteurs des autres journaux ou publications religieuses.

La Sacrée Congrégation ayant prescrit, dans le décret auquel nous venons de renvoyer, de ne pas différer l'acquit des messes au-delà de ce qu'elle appelle *modicum tempus*, et cela par le motif qu'autrement on

(1) On peut le voir dans la *Revue*, t. XII, p. 80, etc.

ne se conformerait pas aux intentions des donateurs, on pourrait demander sur quoi donc elle se fonde pour accorder quelquefois, comme ici, des délais qui excèdent ce qui est réputé communément comme un *temps modique*, c'est-à-dire deux mois. On répond qu'elle peut faire, lorsqu'il y a lieu, cette concession, en vertu de ces deux principes : et que le Souverain Pontife peut, avec motifs suffisants, commuer la volonté des fidèles ; et qu'il le peut surtout, lorsqu'il a la facilité de les dédommager des sacrifices qu'il impose, ainsi que cela a lieu, dit le rapporteur de la cause (2), dans le cas présent. *Jam vero voluntates commutare, ad Pontificiam potestatem privative pertinere, cui Deus Ecclesiæ thesaurum commisit, ex eoque supplere potest si quid ex Eucharistici sacrificii fructu detrahi contingat.* Les évêques n'ont pas ce pouvoir ; ils n'ont la faculté de puiser dans le trésor de l'Eglise que selon la mesure que le pape détermine.

Ces explications nous paraissent suffisantes pour mettre les lecteurs de la *Revue* au courant de l'état actuel de la législation de l'Eglise concernant les honoraires de messes.

CRAISSON,
Ancien Vicaire-Général.

LITURGIE.

Peut-il être permis de célébrer les Vêpres en prenant la chape seulement à Magnificat, *suivant le rit usité chez les Théatins ?*

L'usage de célébrer les vêpres en prenant la chape seulement à *Magnificat* est autorisé chez les Théatins par un décret du 1er septembre 1607 (n° 208), relaté en entier dans la question qui a donné lieu au deuxième décret cité ci-après. On demande si cette pratique ne pourrait pas avoir son application dans les autres églises.

Trois décisions de la S. C. des rites donnent une réponse négative. La deuxième, il est vrai, n'a pas été insérée dans la collection géné-

(2) *Acta S. Sedis*, t. VIII, *fascicule* 95, p. 655.

rale; mais sa conformité avec la doctrine de la S. C. nous autorise à la citer.

Ces décrets sont les suivants :

1er Décret. — « Hebdomadarium, seu alium qui officium faciat in « vesperis solemnibus indui debere pluviali a principio vesperarum, et « sic indutum permanere usque ad finem. » (Décret du 20 juillet 1693, n° 66)

2e Décret. — *Question.* « Huic dubio pro parte Theatinorum pro- « posito : An eorum hebdomadarius, quando celebrat vesperas, debeat « accipere pluviale a principio vesperarum, illudque durantibus ves- « peris usque ad finem retinere, vel satis sit illud accipere ad capitu- « lum, et retinere usque ad finem vesperarum, prout hactenus con- « sueverunt ? S. R. C. respondit : Circa pluviale servandam eorum « consuetudinem : hinc potest-ne concludi istam praxim esse licitam in « omnibus ecclesiis, quamvis Cær. Ep., L. II, c. III, n. 1, indicet plu- « viale ab initio accipiendum? vel potius supradicta responsio est-ne « concessio specialis pro Theatinis, quæ extendi non debet, et in aliis « ecclesiis servandum decretum die 20 julii 1593 in Calaguritana, sta- « tuens quod hebdomadarius in vesperis solemnibus indui debeat plu- « viali a principio vesperarum ? » — *Réponse.* « Negative ad primam « partem, affirmative ad secundam. » (Décret du 12 août 1854. Anal. 2e série, 11e livraison.)

3e Décret. — *Question.* « An attenta consuetudine, canonici qui in « solemnitatibus vesperarum officium faciunt, possint manere in ha- « bitu chorali usque ad capitulum, et tunc tantum assumere pluviale?» — *Réponse.* « Negative. » (Décret du 16 mars 1861, n° 5310, q. 10.)

Il demeure prouvé, par ces décisions, que les Théatins seuls peuvent célébrer les vêpres de cette manière. C'est un privilége qui, suivant la règle générale, ne peut être étendu aux autres églises. Il ne peut être permis de se dispenser ainsi d'une règle générale exprimée en toutes lettres dans le Cérémonial des Evêques, où une semblable pratique n'est jamais supposée.

Mais on se demande quelle peut être la raison du privilége dont jouissent les Théatins, et pourquoi il n'est point accordé aux églises ordinaires ?

On ne peut mieux répondre à cette question qu'en laissant parler Merati (t. II, sect. X, c. III, n. 5).

« Varia est consuetudo aliquorum regularium post vesperas inchoa-
« tas pluviale, præsertim pretiosum, deponendi. A PP. Carmelitis dis-
« calceatis ita disponitur in suo ordinario, part I, cap. VII, num. 4 :
« Hebdomadarius erectus incipit primam antiphonam, qua finita, et
« incœpto primo psalmo, factis solitis reverentiis, ad sacristiam rever-
« titur, relictoque ibi pluviali, præcedentibus thuriferario et acolythis,
« chorum ingreditur (1). Ante finem tamen ultimi psalmi, facta solita
« inclinatione in choro, iterum redit sacristiam, et accepto pluviali,
« præcedente thuriferario cum thuribulo fumigante, egreditur ad eccle-
« siam. Hactenus ordinarium PP. Carmelitarum, relatum a Francisco
« Magio, *Opusc.* 3, *de off. chori, disquisit.* 2, ubi similes etiam refert
« aliorum cæremonialium ritus, præsertim PP. Minimorum et Cassi-
« nensium, quos tamen in cæremonialibus per D. Zachariam a Mutina,
« Cassinensem monachum, et per Theodorum Solarium, ordinis Mini-
« morum, respective elaboratis atque digestis, minime potui reperire,
« et solum in cæremoniali PP. Eremitarum S. Augustini, Romæ edito
« anno 1714, *part.* III, *cap.* IX, legitur, quod usus deponendi pluviale
« post initium vesperarum, et illud reassumendi circa finem ultimi
« psalmi potest tolerari, quando chorus clauditur cortinis, ita ut non
« videantur religiosi a populo, nullo tamen pacto quando chorus patet.
« Itaque certissimum est, quod prædictus usus deponendi pluvialia (2)

(1) Il faut bien remarquer : 1° que, dans le cérémonial des Théatins, au temps où écrivait Merati, on prenait la chape au commencement des vêpres ; mais on la quittait pendant le chant des psaumes; 2° que la disposition indiquée ici renferme une inexactitude : quand l'officiant revenait au chœur après avoir quitté la chape, il devait marcher le premier; 3° qu'il eût été préférable d'enlever la chape à l'officiant sans le faire aller à la sacristie, et de la lui rapporter à sa place.

(2) Il faut remarquer ici le mot *pluvialia.* S'il y avait des chapiers, ils déposaient aussi leurs chapes pour les reprendre quand l'officiant reprenait la sienne, comme on le fait à la dernière leçon des matines solennelles. Comme il a été dit t. XIX, p. 455, personne ne peut porter la chape quand l'officiant ne la porte pas : la pratique contraire n'est pas plus admissible que l'assistance d'un diacre et d'un sous-diacre en dalmatique et tunique au salut du Saint-Sacrement, présidé par un prêtre seulement

« post intonatam antiphonam in vesperis solemnibus, omnino impro-
« bandus est in aliis ecclesiis in quibus chorus omnibus patet et non
« est retro altare. Decretum allatum a Barbosa, et datum in nostro
« indice sub num. 29 (1), ita intelligi debet, ut antiquitus nostri ipso
« vesperarum initio pluviale forsan non induissent, ut suspicatur
« Magius, *loco cit.*, n. 12, cum extet hic ritus apud ordinem B. M. de
« Mercede, in cujus Cæremoniali, L. I, c. XXI, his verbis exprimitur :

revêtu du surplis et de l'étole, suivant les règles exposées t. XIX, p. 455 et suiv., et rappelé est. XXIV, p. 414. L'oubli des règles liturgiques, dans lequel nous avons vécu si longtemps, nous contraint de revenir souvent sur ce principe, comme aussi sur les règles qui interdisent les ornements aux laïques, discutées t. VIII, p. 278, et t. XVIII, p. 276, et sur celles qui précisent les fonctions des chapiers aux vêpres, exposées t. XIX, p. 455 et suiv., et rappelées t. XXIV, p. 414. Non-seulement on trouve encore aujourd'hui des infractions à ces règles, mais ces infractions semblent parfois consacrées en principe. Il n'y a pas si longtemps qu'un ecclésiastique, invité par le curé d'une paroisse à présider aux vêpres, se vit forcé de céder sa chape et l'honneur d'avoir des assistants à un des chantres du lieu, muni d'épais favoris, affublé d'une cravate de couleur éclatante et d'un surplis sans soutane. L'officiant dépouillé supporta avec résignation la situation qui lui était faite, attendant peut-être même pour entonner *Deus in adjutorium* et *Dominus vobiscum* le temps nécessaire pour savoir si celui qui portait les insignes et jouissait des honneurs qui appartiennent à l'officiant n'en remplirait pas toutes les fonctions. Dans une circonstance analogue, un prêtre revêtu de la chape, au coin de l'épître, comme le prescrit la rubrique, et sans assistants, vit le curé de la paroisse, qui l'avait invité à présider aux vêpres, prendre lui-même une chape et deux assistants, et aller se placer en face de lui au côté de l'évangile, où se trouvait le pupître des chantres, sans penser qu'il élevait autel contre autel, ou si l'on veut, assistait pontificalement à l'office. Mais ce n'est pas tout. Ceci peut se pardonner à des ecclésiastiques qui ont vécu pendant de longues années dans la pratique des liturgies françaises ; mais comme on faisait ces réflexions à un directeur de grand séminaire, professeur de droit canonique, ce dernier répondit que ces usages pouvaient être conservés, attendu qu'on ne comprenait pas les choses sous ce point de vue. Mais peut-on voir les pratiques liturgiques sous un point de vue qui n'est pas celui que l'Eglise entend ? Et que peut-on espérer quand on entend de pareilles assertions sortir de la bouche de ceux qui sont appelés à instruire le jeune clergé ?

(1) Cette décision est celle du 1er septembre 1607, dont il est parlé dans l'exposé de la question, et qui se trouve relatée dans le doute qui a donné lieu au deuxième décret cité.

« *Igitur (antiphona) ante canticum præintonata, abit Prælatus ad sacris-*
« *tiam, quem acolythi et thuriferarius comitantur, ubi lotis manibus,*
« *amictu, alba, quam cingulo stricte præcingit, stola in modum crucis ante*
« *pectus coaptata* (1), *et cappa serica coloris competentis indutus, procedit*
« *ad thurificandum altare...* Qui quidem ritus, ait noster P. Magius,
« tametsi laudabilis sit et a S. C. permissus, nostri Patres in vesperis
« solemnibus non utuntur, satisque sunt arbitrati, si pretiosum et
« grave aliquod pluviale sedenti tunc celebranti nimis foret incommo-
« dum, et ideo cum levi aliquo et facili commutetur; similiter ac Cær.
« Ep., L. II, c. I, n. 7, de mitra episcopi decernit his verbis : *Episcopus*
« *vero sic perstat, donec expleta per chorum antiphona, incœptus fuerit*
« *psalmus; tunc sedet, accepta mitra leviori, si placeat.* Miror tamen Ma-
« gium nostrum supponere hoc loco celebrantem apud nos sedere,
« quando, ut alibi diximus, non solum ad vesperas solemnes, sed etiam
« ad matutinum, cæterasque horas, etiam diebus ferialibus, psallimus
« stantes, non vero sedentes; potius igitur dicendum est antiquum
« nostrorum ritum similem fuisse illi quem adhuc in usu habent PP.
« B. M. de Mercede, et qui a S. C. non fuit improbatus. Cæterum ego
« quoque hand improbarem ritum mutandi pluviale grave in leve ali-
« quod et magis commodum, ex quo præsertim nos non sedendo, sed
« stando solcamus totas vesperas, ut dixi, celebrare. Alii vero regula-
« riter præsertim in cathedralibus et collegiatis ecclesiis, celebrant
« vesperas aliasque horas sedendo; unde pluviale aliquod pretiosum
« et magni ponderis celebranti ita sedenti non potest illud afferre in-
« commodum quod offerret stanti, et nullo stallo, seu postergali
« innixo, ut solemus nos stare etiam quando hujusmodi sacris vestibus
« induti vesperas et laudes celebramus. »

Nous voyons par ce texte, comment il peut être permis, dans certaines communautés religieuses où le chœur est complètement fermé aux fidèles, de quitter les ornements pendant une partie de l'office, surtout si l'on ne s'assied pas pendant le chant des psaumes.

P. R.

(1) L'usage de l'aube pour les vêpres est aussi un privilége de certains ordres religieux dont les vêtements ne se prêtent pas facilement a porter le surplis. C'est encore ici un privilége spécial, comme aussi d'y joindre l'étole.

QUESTION CANONIQUE.

Le prêtre chargé par l'Evêque de desservir une paroisse vacante, est-il tenu d'appliquer la messe aux habitants?

Le saint concile de Trente, dans sa XXIVe session, c. XVIII, *de reform.* prescrit aux évêques, lorsqu'ils apprennent qu'une paroisse est vacante, d'y mettre aussitôt, si cela est nécessaire, un vicaire propre à en faire le service, en lui assignant, sur les fonds paroissiaux, la portion qu'ils jugeront convenable, avec obligation de remplir la charge pastorale jusqu'à ce que cette église soit pourvue d'un pasteur. *Debeat Episcopus statim, habita notitia vacationis ecclesiæ, si opus fuerit, idoneum in ea vicarium, cum congrua, ejus arbitrio, fructuum portionis assignatione, constituere, qui onera ipsius ecclesiæ sustineat, donec ei de Rectore provideatur.*

La question posée en tête de cet article paraît résolue par ces paroles: la charge pastorale étant imposée à ces sortes de vicaires, ils ont à remplir les obligations d'un pasteur, et, par là même, à offrir, comme tous ceux qui sont à charge d'âmes, le saint sacrifice pour les fidèles confiés à leurs soins. Mais s'il était possible d'élever encore quelque doute à cet égard, il serait bientôt entièrement dissipé par ce que dit Benoît XIV dans son Encyclique *Cum Semper*, du 29 août 1744: « Quum enim, dit-il, sacrum Tridentinum Concilium, ne animarum » cura negligatur, non uno in loco Episcopis mandet, ut quotiescum- » que opus fuerit, idoneos vicarios, cum certorum fructuum assigna- » tione, ad eamdem curam exercendam eligant ac deputent..., non » raro autem eveniat, ut aliqua ecclesia parochiali vacante, vicarius » pariter ad implenda hujusmodi ecclesiæ onera, usque ad novi Rec- » toris electionem, ab Episcopo deputari debeat, eodem Concilio id » jubente, sess. XXIV, c. 18, *de reform.*, nonnulli ex hujusmodi vicariis » nituntur seipsos a prædicta obligatione subtrahere (celle d'appliquer » la messe pour les paroissiens), vel ex eo quod... ipsi sint ad nutum » amovibiles, vel ad breve tempus hujusmodi curæ sint addicti... *Itaque* » *mens nostra et sententia est, sicut etiam pluries a prælaudatis Congregatio-*

» *nibus judicatum fuit ac definitum, quod omnes et singuli, qui actu anima-*
» *rum curam exercent, et non solum parochi aut vicarii sæculares, verum*
» *etiam parochi aut vicarii regulares, uno verbo, omnes et singuli de quibus*
» *supra dictum est, atque alii quicumque, etiam specifica et individua men-*
» *tione digni, æque teneantur missam parochialem applicare pro populo, ut*
» *præfertur, ipsorum curæ commisso.* »

Après des paroles aussi formelles du chef suprême de l'Eglise, dans un acte par lequel il déploie toute la plénitude de son autorité, il est inutile de recourir à d'autres preuves pour établir notre proposition.

On alléguerait en vain la modicité des revenus assignés au prêtre en question, ou l'ancienneté d'une coutume contraire.

« *Nos autem*, continue Benoît XIV, à la suite du passage que nous
» venons de citer... *Auctoritate Apostolica,... tenore præsentium, decerni-*
» *mus et declaramus, quod licet parochi seu alii, ut supra, animarum curam*
» *habentes, congruis præfinitis redditibus destituuntur, et quamvis antiqua*
» *seu etiam immemorabili consuetudine in ipsorum diœcesibus seu parochiis*
» *obtinuerit, ut missa pro populo non applicaretur, eadem nihilominus*
» *omnino in posterum ab ipsis debeat applicari.* »

C'est donc le devoir de l'évêque de procurer des ressources convenables à ceux qu'il charge du soin des paroisses vacantes, et le savant Pontife, dans la suite de son Encyclique, indique comment on peut y pourvoir ; mais, alors même que ces prêtres seraient frustrés de ces ressources, ils doivent appliquer le saint sacrifice aux fidèles confiés à leur charge : « *Licet præfinitis redditibus destituantur... missa nihilominus*
» *omnino in posterum ab ipsis debeat applicari.* »

CRAISSON,
Ancien Vicaire-Général.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

XXXV

Les bibliothèques de nos écoles de philosophie, de celles qui obéissent aux désirs du Saint-Siége et suivent les doctrines scolastiques, pourront utilement s'enrichir de deux ouvrages récemment publiés à Bois-le-Duc (G. Mosmans, libraire), par le R. P. Van den Berg, maître en théologie, de l'ordre des frères-prêcheurs. Le plus ancien en date (1872) est intitulé : *De Ideis divinis, seu de divina essentia prout est omnium rerum idea et primum exemplar, juxta doctrinam doctoris angelici, d. Thomæ Aquinatis, contra pantheismum præsertim idealisticum aliosque errores modernos.* (1 vol. in-8 de 233 pages.) Le panthéisme de Hegel, l'optimisme de Malebranche et de Leibnitz, l'ontologisme de Gioberti et de M. Fabre, le libéralisme enfin, soit philosophique soit pratique, y sont clairement réfutés par les théories si simples et si profondes du Docteur angélique. Le R. P. Van den Berg nous montre d'abord 1° ce qu'il faut entendre par *idées*, qu'il en existe en Dieu et qu'elles ne sont rien que la divine essence considérée et connue comme *participable* et *imitable* par les créatures, suivant un degré déterminé de ressemblance avec l'Etre infini. 2° Les idées divines sont nécessaires et éternelles ; mais leur expression et pour ainsi dire leur traduction par les existences créées est une œuvre libre du Créateur, qui aurait pu, s'il l'eût voulu, choisir une manière différente et plus parfaite encore de réaliser son *idéal*. 3° Tel qu'il existe, l'univers n'est pas le développement successif d'une perfection en puissance et d'un Dieu *en devenir*, comme disait Hegel ; mais au contraire le miroir très-fragile et très-imparfait de l'Etre, de la Vérité, de la Bonté par essence; on y découvre aussi quelques vestiges de la Trinité, et il n'est pas jusqu'au nombre, à la distinction, à la variété, à l'inégalité des créatures, qui ne tendent à représenter l'essence très-simple de Dieu. 4° L'homme surtout, par le fond de sa nature, par le bon gouvernement de sa vie morale, par la grâce sanctifiante dont il peut être orné, s'il n'y met obstacle,

par la gloire enfin et la vision béatifique, est une excellente image des idées éternelles. — 5° Mais le trésor où elles sont toutes rassemblées et contenues, non plus seulement par une représentation inégale et par une expression obscure, mais dans toute leur splendeur, dans leur réalité propre, c'est le Fils de Dieu, le Verbe incarné, Notre-Seigneur-Jésus-Christ. Lui être conforme, c'est être en la vérité, en la beauté, en la vie éternelle ; s'écarter de ce modèle souverain, c'est tomber dans le mensonge, dans le désordre, dans la mort éternelle.

Le second opuscule du R. P. Van den Berg est un mémorial du sixième centenaire de saint Thomas. Il a pour titre : *Beatissima Virgo Maria, imago Dei et SS. Trinitatis, juxta mentem d. Thomæ, doctoris angelici.* (1 vol. in-8° de 65 p.) On voit par cela seul que ce traité est le complément du précédent, et qu'il s'y placerait tout naturellement, quoique un peu plus ascétique, entre le chapitre 4°, *de l'homme*, image de la nature divine, et le chapitre 5e, *du Fils de Dieu*, archétype de l'univers. L'auteur rappelle premièrement toute cette doctrine ; puis il considère la Sainte-Vierge avant l'incarnation, après ce mystère, et enfin dans son triomphe au ciel. Il ne néglige pas de montrer en passant que le Docteur angélique doit être rangé parmi les défenseurs de l'Immaculée Conception.

Ces deux ouvrages, à la fois théologiques et philosophiques, ont l'avantage de conduire et d'orienter le lecteur dans la doctrine tout entière de saint Thomas. On a ici plus que des monographies sur des points spéciaux. Ce sont des vues d'ensemble, négligeant nécessairement bien des questions d'école, et certains *approfondissements*, comme disait Massillon, qui tiennent fort à cœur aux doctes et aux professeurs. Mais ceux-ci mêmes y trouveront de quoi éclaircir la théorie métaphysique des *essences*, que nos classiques n'ont pas assez débrouillée, le problème capital de la connaissance intellectuelle, et plusieurs autres encore. Le style est généralement bon, mais les fautes typographiques abondent plus que de raison.

XXXVI

Le clergé français n'est malheureusement pas guéri de sa démangeaison d'imiter la *critique* universitaire, et de faire, avec un peu de bel-

esprit littéraire, montre de grande licence et d'invention frivole en matière d'histoire théologique. Les journaux et revues catholiques aident encore, par leurs éloges inconsidérés, à cette dangereuse ostentation, et il est plus que temps pour nous d'avoir de bonnes facultés de théologie et de philosophie, leur autorité seule pouvant contenir tant de vanité et d'intempérance.

Un inconnu célèbre, recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde, par l'abbé D. Reulet, (Paris, V. Palmé, 1875, un vol. in-12 de 326 pages (1). Plusieurs personnes de sens nous ont signalé cet ouvrage, dès son apparition, demandant que l'on y opposât deux mots de vérité. La chose serait faite depuis longtemps, si l'on n'eût préféré ne pas nuire au libre écoulement du livre et des louanges qu'on en faisait.

L'auteur nous apprend qu'à l'époque de Gutenberg et de Christophe Colomb, « il s'écrivait à Toulouse un livre dont les allures *hardies*, « *rompant* avec la scolastique et Aristote, *trahirent* comme un *premier* « éveil de l'esprit *moderne* ; un livre qui allait porter le *premier* coup « au trop long règne des ténèbres du moyen-âge. »

« Il *trahit*, dans son auteur, un sentiment de malaise et de tristesse. « Attristée ! une âme française et religieuse pouvait-elle ne pas l'être « en 1434 ?..... En Espagne, le Maure *ou l'Inquisition* ! » Raymond, pour réparer ces maux, « bat en brèche le système (contemporain) « d'éducation, lui reprochant d'éterniser sur les bancs de l'école l'hom- « me qui est fait pour l'action. »

Or, tout cela est déclamation pure et fausse. Rien n'est moins hardi que le *Liber creaturarum*; il a tout juste l'audace des traités courants de théologie. Loin de rompre avec Aristote, il lui emprunte *toutes* ses données philosophiques ; à la méthode scolastique, il demeure scrupuleusement fidèle, procédant d'une manière toute pareille à celle qu'avait suivie S. Thomas d'Aquin, deux siècles auparavant, dans la *Somme contre les gentils*, à cette seule exception près qu'il n'expose et ne réfute point par ordre les objections. Il n'a pas, à l'endroit de cette antique méthode, toujours recommandée par l'Eglise, notamment par N. S. P.

(1). Le livre étant assez court et les recherches y étant faciles, nous n'indiquerons pas les endroits d'où nous tirerons nos citations.

le Pape Pie IX, l'outrageux dédain de M. Reulet qui ose dire: « Une « méthode qui aboutit à de pareils résultats est jugée ; c'est un instru- « ment *usé et impuissant qu'il faut se hâter de rejeter.* » Pour ce qu'il a de bon, Raymond le Toulousain le doit totalement à ces *ténèbres* du moyen-âge, protégées par l'*Inquisition* espagnole ; rien de *moderne* en lui qu'une certaine hésitation à définir nettement les limites de la révélation et de la raison, ce qui fit mettre son *Prologue* à l'*Index*, et nous montre en sa personne non une âme attristée, mais un auteur de décadence parfois attristant. Quant à combattre le système d'instruction adoptée de son temps, il n'y songea même point, ne voulant aucunement substituer méthode et science nouvelles à méthode et science anciennes, mais « *ouvrir* à un chacun *la voye* à l'intelligence des saints « docteurs. » *Voire*, sa doctrine « est incorporée en leurs livres, enco- » res qu'elle n'y apparoisse point, *comme est un alphabet en tous escrits* ; « *aussi est-ce l'alphabet des docteurs.* » (*Prologue*, trad. de Montaigne.) Il se propose donc simplement de faire une *introduction* aux sciences théologiques, et une introduction *populaire* que « tout homme » puisse « comprendre, et qui soit commune aux *laïcs*, aux clercs et à *toute sorte de gens*, » se pouvant entendre « en un mois et sans peine, *car* il « ne la faut apprendre par cœur, ni en avoir des livres. » Il n'est donc pas plus un *novateur* que l'auteur de l'*Imitation de J.C.* ou du *Combat spirituel*, et c'est travestir absolument l'histoire que de le faire passer pour un chef d'école voulant supprimer les *bancs*, enseigner tout en un mois et mettre ensuite les gens à..... *l'action*. C'est le fait d'un romancier et non d'un biographe que de lui attribuer la prétention de fonder un *novum organum* pour *acquérir toutes sciences*.

« Il va au fond des choses, continue M. Reulet; c'est aux choses qu'il « veut demander la vérité et la lumière. *Je signale cette vue de Sebonde* ; « elle est *hardie* et a une portée dont les contemporains ne se doutèrent « pas. Elle prélude, deux siècles avant Descartes, à la réforme carté- « sienne. » Quand donc serons-nous délivrés de cette ridicule tirade sur les précurseurs du cartésianisme, Guillaume de Champeaux et Raymond Sebonde, et les autres ? Elle est hors de mode comme de vérité. Il est complètement faux que « Sebonde élimine les philosophes « et secoue le joug de l'autorité ; » seulement, je ne les allègue pas, nous dit-il, ce qui est tout juste aussi révolutionnaire que de rédiger

un syllabaire sans citer Sénèque et Aristote. Il ne dit *rien* de l'évidence et de la certitude que les plus minces docteurs du Rhin, ou de la Seine, ou de la Garonne, n'eussent mille fois dit avant lui, et toute l'imagination de son biographe qui le reconnaît, à son amour de l'évidence, pour un devancier de Descartes, n'est que pour donner à rire. Est-ce, par hasard, aller *au fond* des choses, que de s'arrêter, comme a fait maladroitement Raymond, à ce faible argument qu'il faut suivre la religion chrétienne parce que *c'est le parti le plus sûr* ? Est-ce vraiment une nouveauté que de savoir remonter de la créature matérielle à la spirituelle et de celle-ci à l'essence infinie ? De la part de son panégyriste enfin, est-ce raillerie ou simplicité de nous parler de « sa psy-« chologie et de sa morale, » et d'ajouter : « Nous devons à Sebonde « une autre *innovation*, d'une portée plus grande encore peut-être, « puisqu'elle fut le *signal* d'une réforme *radicale* dans la manière d'en-« seigner et d'écrire. *Avancer en marchant, dérouler des phrases dont « chacune fasse faire un pas au discours, cela paraît tout simple aujourd'hui: « en* 1434 *c'était un exemple inouï.* » Plus inouïe encore est l'irrévérence de notre critique à l'égard de tant d'illustres docteurs antérieurs au XVe siècle et si manifestement loués par l'Eglise entière, Mais le critique s'en soucie fort peu et après une description calomnieuse de la méthode scolastique, bonne tout au plus, dit-il, à gagner par mille pas et mille labeurs « à peine trois pouces de terrain, » il nous assure que « grâce à son initiative *hardie* » Sebonde a trouvé le secret d'être clair, « de faire court, et de déployer les ailes de l'éloquence ; » oui, clair au point de figurer à l'*Index* ! court en 330 chapitres ! éloquent d'une éloquence sans doute attristée, qui ne l'empêche nullement de *diviser* et de *subdiviser* comme pas un de l'Ecole, ce que M. Reulet pourra constater en maint endroit, particulièrement en celui-ci du 103e chapitre : « Divisons-le donc en deux (l'homme) et puis nous le sousdivi-« serons encore selon que la chose le requerra ; mettons d'un costé son « estre, son vivre et son sentir ; et de l'autre son intelligence et son « libéral arbitre ; ou bien son corps d'un costé et son âme de l'autre. « Prisons premièrement chacune de ses deux parties et puis nous esti-« merons les diverses pièces qui sont sous elle. Que l'homme considère « en premier lieu, etc. » O critique moderne ! ce n'est point Alexandre de Halès qui parle ainsi, mais votre réformateur Sebonde, et encore

Sebonde *débaragouïné* par Montaigne ! L'en blâmons-nous ? Point du tout, car bien définir et bien diviser, disait-on de son temps, c'est bien philosopher.

Raymond est un auteur de mérite, nous le disions nous-même ici (Note IV), mais son mérite est d'être resté fidèle, sauf les exceptions que nous avons indiquées, aux idées de ses prédécesseurs. M. Reulet vante sa théorie de l'homme, supérieure, dit-il, en certain point à celle de Pascal, ce qui est peu ; il exalte sa démonstration de l'existence et des attributs de Dieu, mais *rien* n'y est nouveau, pas plus l'argument véritable de causalité que le faux raisonnement de S. Anselme ; et quant à la preuve *morale,* tirée du libre arbitre, si elle a quelque valeur, ce qui n'est pas incontestable, elle n'autorise pas à dire, avec une inconcevable légèreté, « que les autres ont pu *vieillir* et comme « des armes *émoussées, languissent* (?) dans l'arsenal *délabré* de la sco- « lastique. » Pie IX a condamné, M. Reulet le sait-il ? la proposition suivante : « *Methodus et principia quibus antiqui doctores scolastici theolo- « giam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque « progressui minime congruunt.* » C'est la treizième du *Syllabus.*

Les éloges coulent à flots pressés de la plume de M. Reulet : « Mo- « dèle d'argumentation entremêlée d'apostrophes (*sic*) et d'élans (*sic*) « chaleureux ; — morceau de dialectique fort dégagée ; — le *premier,* « Sebonde a découvert une preuve de l'immortalité de l'âme dans la « divergence qui se manifeste entre les évolutions de la vie sensitive « et les opérations de l'esprit. » Mais toute l'antiquité, profane et chrétienne l'a connue, cette preuve, et l'a cent fois exposée avec plus de force et d'éloquence. Du reste, le nouveau biographe ignore totalement l'histoire des écoles de philosophie ; il dénonce les *nominalistes* comme « soutenant l'adage péripatéticien *que le principe de nos connais- « sances est dans les sens ;* » il parle de « disputes commencées en *baro- « cho* (*sic*) » ; il croit que S. Thomas, avec Aristote et Occam, — quelle alliance, juste ciel ! — nie « la réalité objective des universaux ; » il a découvert « sur la table » de Raymond, l'*Origine de l'âme* de Guillaume de Champeaux ! Quant aux péripatéticiens, jamais son héros ne les a consultés : « sa loyauté lui a défendu d'emprunter *des mots* (*sic*) à « ceux dont il ne goûte pas les doctrines. » Il est bon d'entendre là-dessus Montaigne : « Je m'enquis autrefois à Adrianus Turnebus, qui

« sçavoit toutes choses, que ce pouvoit estre de ce livre (celui de Se-
« bonde). Il me respondit qu'il pensoit que ce fust quelque quinte-
« essence tirée de S. Thomas d'Aquin. » (*Essais*, édit. d'Amst. 1781, tome II, p. 189.) Et les textes mêmes cités par M. Reulet afin d'établir le platonisme de Raymond, car, sans doute, c'est une grande gloire d'embrasser tous les systèmes improuvés par l'Eglise ! prouvent justement le contraire, étant bien conformes à la théorie thomistique des idées et des universaux (1). Le passage tiré de Platon, — avec le luxe d'une note en grec, — est manifestement opposé à celui de Raymond que l'on allègue comme lui étant identique et où se lit cette expresse déclaration, fort peu ontologiste : « Empêchés par la tendresse des « yeux de nos entendements (2) de contempler vis-à-vis et de droit « fil le grand et lumineux miroir de l'être de Dieu, *il faut que l'être du « monde nous serve de milieu et de passage.* » Nous sommes donc autorisé à conclure qu'il n'y a, dans le *Livre des Créatures*, ni « révélation « d'une méthode nouvelle, » ni « intuitions originales. » Mais Sebonde apologiste fut-il meilleur que Sebonde philosophe? Nous l'allons dire.

Oui, on peut consulter ce docteur avec fruit. Il a mis en circulation une monnaie commode, marquée d'une empreinte vive et saillante, mais parfois alliée à des éléments impurs ou douteux que l'*Index* de

(1) M. Reulet fait dire à Sebonde : « Soit la lettre *a*. Ecrite, cette lettre « occupe certaine place, etc... L'*a* du parchemin était variable, corrup- « tible, particulier. L'*a* que VOIT notre âme est universel, *commun à vous « et à moi*, incorruptible, immuable et immortel. » (Titre 217.) Cette traduction est infidèle et fausse. D'abord, le texte est absolument péripatéticien : « Dum ista litera A *intrat* animam, *recipit* alium modum et aliam « formam et alias conditiones ;... *ab anima* recipit alium modum ;... « tantum convenit uni sicut alteri. » Ces derniers mots signifient : « con- « venant à tous les A » et non point : *commun à vous et à moi !* — Montaigne a traduit exactement : « L'A qui *est* en nostre âme est universel et « *commun à tous*, se rapportant autant à l'un qu'à l'autre ; toutesfois de « soy il n'estoit pas tel : *c'est donc l'âme qui l'en a fait.* » M. Reulet, après cela, regrettera-t-il de s'être écrié : « Cet *a* est platonicien et réaliste !!! »

(2) Montaigne ajoute : « Pendant que nous sommes ça-bas. » Raymond dit nettement : « Oculi nostri interiores non possunt *per se* videre de di- « recto ipsum esse Dei æternum, luminosum et excellentissimum, *in hoc « mundo, sine destructione oculorum.* » (Tit. XXIV.)

Rome a dû dénoncer ; et l'*Index* ayant parlé, c'est grande témérité à M. Reulet de dire que « sans ample informé l'opinion religieuse le « tient pour suspect, » et qu'en le blâmant, Feller et d'autres ont commis un « sophisme. » Sebonde a erré quand il a dit que le *monde* est un livre *infalsifiable*, à la différence de la Bible qu'on peut dénaturer : le monde lui-même, hélas! sert chaque jour de thème à bien des mensonges. Sebonde a erré en donnant à croire qu'il y a, dans les créatures plus que des analogies et que des probabilités en faveur des dogmes de la révélation; il a, comme on dit, forcé la note; il a exagéré par la forme ce qui pouvait être juste au fond. Sebonde a erré en adoptant, pour démontrer la divinité des Ecritures, une série d'arguments tous intrinsèques et subjectifs, tels qu'il s'en trouve souvent chez les auteurs protestants. Sebonde a erré en appuyant la nécessité de suivre la foi chrétienne sur ce que « MAGIS *convenit cum bono hominis* « *et cum esse perpetuo;* » ce *magis* est vraiment déplorable, aussi bien que la proposition suivante : « Si alicui proponatur aliquid ad affir- « mandum vel negandum quod possit intelligi per rationem, statim « debet facere duas partes oppositas et affirmare et credere illam par- « tem *quæ est bonum hominis.* » (*Tit.* 68.) Décision tout-à-fait fausse, puisque la seule règle du jugement est l'évidence du *vrai*, à moins que l'on ne veuille tomber en l'erreur de certains philosophes pour qui le jugement est un acte de la volonté se décidant pour le bien contre le mal. En vain M. Reulet *glose* Raymond et le défend de son mieux contre M. Franck, l'auteur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*. Malgré mon peu de sympathie et d'estime pour cet ouvrage, je dois constater que la critique n'y est pas injuste envers Sebonde, et que les reproches adressés à sa doctrine *utilitaire* sont bien fondés. Que dire d'ailleurs de si fort contre lui que son panégyriste n'ait tout surpassé en écrivant : « Son essai est contestable peut-être *dans son point de dé-* « *part;* » il a fait « des raisonnements creux, passant à côté de la ques- « tion, dépourvus de sens, sans base bien solide, etc., etc. » Pourquoi donc, s'il est ainsi, invectiver si fort contre « les trois ou quatre mille « *Sommes* » de la scolastique? affirmer sans preuve que l'on finit par « prendre *en dégoût* ces interminables *apologies* (??) dont le plan est « toujours le même et la marche toujours embarrassée du même ba- « gage de formules, de citations, d'autorités ? » raconter que « le xv^e

« siècle s'ouvre avec ce sentiment de lassitude, et que Sebonde com-
« prend que,..... » on sait le reste.

Raymond nous est trop agréable, surtout traduit par le sieur de Montaigne, pour que nous cherchions à obscurcir une seule de ses gloires, fut-ce la moindre de toutes, la gloire littéraire, s'il y pouvait prétendre. Mais non ; le texte latin de son livre est détestable, à cent toises au-dessous du langage de S. Thomas et de S. Bonaventure, et surtout de « Fénelon et de Bourdaloue, de Ravignan ou de Lacordaire.» On nous parle « de son âme *sensible*! » Soit ; mais ce n'est pas une raison pour calomnier « *tous* les écrivains scolastiques », et les accuser d'avoir cru que « le raisonnement c'est tout l'homme ; » comme si l'ascétisme le plus élevé, la mystique la plus ardente, n'avaient pas marché de pair avec la philosophie et la théologie du moyen-âge.

De ce livre très-scolastique et très-lourd de Sebonde, Montaigne a fait, par l'incomparable habileté de sa plume, un vrai chef-d'œuvre de traduction ; et à ce sujet M. Reulet nous permettra de lui dire qu'il s'est injustement reproché à lui-même « de mettre sa prose à la place « de l'éblouissant français » de Montaigne. La substitution dont il s'accuse n'est heureusement qu'accidentelle, et les trois quarts de ses citations sont purement et simplement du Montaigne ; *suum cuique* (1).

Si donc Raymond était inconnu comme philosophe et théologien, sa nouvelle biographie n'y apportera aucun remède ; elle ne servira qu'à le faire méconnaître davantage. A-t-elle beaucoup plus d'utilité pour la connaissance des faits biographiques et des simples dates ? Nous ne le croyons pas. M. Reulet prend solennellement pour base de ses opérations un document « inédit » et ignoré de la bibliothèque de Toulouse ; mais, quelques pages plus loin, il nous montre assez que ce manuscrit n'est pas du tout inconnu, et qu'il n'est pas à l'abri d'une critique sérieuse. Il en tire cependant les conclusions suivantes : 1° Sebonde a terminé son livre le 11 février 1436, et il est mort le 29 avril suivant : on peut l'admettre ; 2° Raymond s'appelait *Sibiude* :

(1) M. Reulet reproche quelque part un « contre-sens » à Montaigne, comme s'il avait fait dire à son auteur que les puissances *temporelles* dérivent de la juridiction papale. Or, Montaigne dit expressément : « Vicaire « de Jésus-Christ, fontaine, origine et reigle de tonte principauté *spiri-* « *tuelle*, » et cela dix lignes avant le texte incriminé par M. Reulet.

nous attendons là-dessus le témoignage d'un paléographe compétent ; 3° M. Reulet ne veut pas que Sebonde soit barcelonnais, ce que nous lui accordons volontiers; ni 4° qu'il soit espagnol, parce que, dit-il, Trithème, qui est le premier à l'avoir affirmé, manque souvent de chronologie et d'exactitude, notamment dans la notice de Raymond. Il a osé écrire, ce malheureux abbé : « Claruit anno Domini 1430 ; » or, Sebonde n'a pas été illustre, et surtout il ne l'a pas été en 1430, n'ayant commencé qu'en 1434 la composition du *Liber Creaturarum*. Trithème répondrait sans doute en renvoyant son adversaire aux lexiques latins et en le priant de se mettre d'accord avec lui-même, de ne point dire, ici, que Raymond était « célèbre » de son vivant et entouré « d'admirateurs, » et là, que son « obscurité fut complète » jusqu'à l'impression de son ouvrage. Nous ajouterons que c'est mauvais goût de se railler agréablement de Trithème, et de Possevin et de Scaliger, quand on ne sait pas ce que signifie l'expression « *publice legere*, » qu'on la traduit par « donner *lecture publique* d'un livre, » et que l'on voit dans le *Livre des Créatures* une « simple reproduction en volume de « leçons publiques *débitées* d'abord devant les écoliers de l'Université, » et, s'il vous plaît, de leçons « *philosophico-théologiques* débitées pendant « deux ans devant la *Faculté des Arts* » (!!!)

Il faudrait, avant d'écrire l'histoire de la philosophie, savoir que les *quodlibeta* du moyen-âge ne sont pas des *mélanges*, mais des thèses facultatives dont le choix était laissé au soutenant ; que les *quæstiones disputatæ* ne sont pas des questions *controversées*, mais des thèses publiquement discutées par les jeunes maîtres de l'Ecole ; et qu'enfin les *quæstiones* cataloguées par Trithème ne sont en aucune façon identiques au *Liber Creaturarum* (1).

Au demeurant, et pour en revenir à la nationalité de Sebonde, il n'est pas impossible que Trithème ait su pertinemment que ce docteur était venu d'Espagne en l'Université de Toulouse ; la conjecture de M. Reulet sur l'origine de cette erreur supposée n'est qu'un pur jeu d'esprit.

(1) Nous voudrions bien savoir si M. Reulet n'a pas cru que les mendiants dont il est parlé dans les règlements de l'Université toulousaine en 1366 sont de vrais indigents portant besace par nécessité.

« J'entends l'espagnol, » nous dit encore M. Reulet, non sans quelque emphase. Nous ne l'entendons malheureusement point. Nous nous en tiendrons pourtant, quant au caractère grammatical de la langue en laquelle fut écrite la *Théologie naturelle*, à l'opinion de Montaigne : « Ce livre est basty d'un espagnol barragouïné en terminaisons la-« tines. » (*Essais*, liv. II, ch. XII.) C'était aussi l'avis de « Pierre « Bunel, homme de grande réputation de sçavoir en son temps » (*Ibid.*), qui fit présent d'une édition latine de Sebonde au père de Montaigne, espérant « qu'avec bien peu d'ayde il en pourroit faire son profit, » parce que, si le latin lui était inconnu, « la langue italienne et espa-« gnole lui estoient familières. » Le goût de M. Reulet nous inspire moins de confiance, et dussions-nous en arriver à croire que Raymond était de langue et d'origine espagnoles, nous le croirions plutôt que de démentir Montaigne et Bunel. On leur oppose qu'on a « lu avec atten-« tion les 330 chapitres du *Livre des Créatures* ; » mais Bunel ne les avait-il pas lus et Montaigne traduits ? On veut rapprocher ce latin barbare du français ou du roman languedocien ; ne pourrions-nous pas montrer qu'il est plus voisin encore de l'espagnol et de l'italien ? (1) Et puisque Sebonde destinait son traité aux laïques comme aux clercs, aux illettrés comme aux savants, qui nous blâmerait de croire qu'il l'a

(1) M. Reulet, « qui entend l'espagnol, » nous dit : « Il est contraire au « génie de la langue espagnole d'exprimer le pronom personnel des ver-« bes, de répéter autant de fois le même régime qu'il y a de verbes dans « une phrase. » (P. 74.) J'ouvre, à la première page venue, le premier livre espagnol qui me tombe sous la main et j'y trouve ceci : « Hijo, *yo* soy la « fuente de donde manan todos los bienes de la naturaleza y gracia ; *yo* « dispongo de mis bienes libres como me parece ; *yo* me entro come « Señor en la voluntad humana : *yo* trato, etc. » (Godinez, *Pratica de la theologia mystica*, édit. de 1682, p. 207.) « El principiante tiene oracion « mental de meditacion ; el aprovechado *la* tiene de afecto ; el perfecto *la* « tiene de union. » (*Ibid.*, p. 295.) « Quanto *se* llegan al Criador, tanto *se* « apartan de la criatura. » (*Ibid.*, p. 297.) — M. Reulet dit encore que l'expression de *ne pas faire compte* de quelque chose pour en indiquer le mépris est « complètement étrangère à la langue espagnole. » (P. 76.) Le plus simple dictionnaire du monde me donne au contraire la locution : « *hazer cuenta.* » Enfin, si je n'entends pas l'espagnol, cela ne m'empêche pas de trouver de fort mauvais goût des citations de don Quichotte et de S. Pança dans une biographie de Raymond de Sebonde.

d'abord composé en langue vulgaire avant de le « barragouïner » lui-même, ou par la main d'autrui, « en terminaisons latines? » Rien ne s'opposerait d'ailleurs à ce que Raymond, castillan ou barcelonnais, eût suffisamment connu la langue toulousaine pour s'en servir couramment. Son biographe croit la chose impossible; nous lui citerions volontiers un de nos compatriotes, le dominicain Arnou, qui prêchait à Perpignan en dialecte vulgaire, de l'an 1661 à 1669 (1). Et combien de faits semblables le temps présent ne nous offre-t-il pas?

Je ne parle point des conjectures ou des erreurs de second rang qui servent à compléter et parfois à étayer celles que l'on vient de voir. Il est plus que temps de laisser au lecteur le soin d'apprécier lui-même Raymond de Sebonde et son biographe.

XXXVII.

« Une *légende évangélique*, à jamais touchante, montre au chrétien, « dans la personne des pauvres, les membres souffrants de J.-C. » Qui donc parle avec tant d'exactitude d'un texte parfaitement authentique et nullement légendaire? C'est le *Correspondant*, en son numéro du 25 nov. 1875, p. 826. — « *Fidèle au génie sémitique*, dont il est *l'une des* « *plus puissantes émanations*, Mahomet avait conçu un Dieu terrible « *à l'image de Jéhovah, dieu des armées, qui se venge et prend plaisir à voir* « *les souffrances de ses victimes.* » Qui donc se fait ainsi l'écho des Réville, des Burnouf et des Renan? C'est le *Correspondant*, en ce même numéro du 25 nov. 1875, p. 834.

Jules Didiot,
S. th. d^r.

(1) Cf. *Nicolas Arnou*, verdunois, philosophe et théologien du XVIIe siècle, par Jules Didiot. Verdun, Ch. Laurent. 1873.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

LIVRES MIS A L'INDEX.

DECRETUM

Feria II. Die 6 *Decembris* 1875.

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Notro Pio Papa IX Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in palatio apostolico Vaticano die 6 decembris 1875, damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequuntur opera :

Ceccehetti Bartolomeo. *La Repubblica di Venezia et la Corte di Roma ne' rapporti della religione.* Vol. 2. — Venezia, stabil. tipogr. di P. Naratovich. 1871.

La Foi et la Science, explosion de la libre pensée, en août et septembre 1874. Discours annotés de MM. Tyndall, du Bois Reymond, Owen, Huxley, Hooker et sir John Lubbock, par M. l'abbé Moigno, chanoine de Saint-Denis, rédacteur en chef des *Mondes.* — Paris, 1875. Opusc. in-8, pagg. XXIV, 216. (Opus prædamnatum ex Regula II Indicis Trid., non tamen ob notas et præfationes editoris.)

Risposta all' Orazione di Monsignor Lucido Parochi, Vescovo di Pavia, detta nella chiesa prepositurale di S. Francesco l'otto dicembre 1872 *e pubblicata nel* 1873 *sull' immacolata Concezione di Maria. Ossia ripetizione della Protesta colla sua giustificazione contro il nuovo e falso dogma dell' immacolata Concezione di Maria e protesta contro l'altro nuovo e falso dogma dell' infallibilità del Papa quando parla dalla Cattedra, che il sacerdote Giuseppe Grignani, uno dei preti scomunicati, pubblica anche a nome di altri fedeli cattolici dell' uno e dell' altro sesso.* — Pavia, 1874, coi tipi del Bizzoni. — (Opus prædamnatum ex Regula II Indicis Trid. — Decr. S. Off., fer IV, die 21 Julii 1875.)

L'anima Santissima di Gesù Cristo mostrata nella sua vera origine e

grandezza. Contemplazioni dedicate agli amanti della medesima, per Giovanni Battista Pritoni (Minore osservante e chiamato Padre Pio da Bologna). Opuscolo. — Bologna. 1871, pel tipogr. Giacomo Monti. — (Decr. S. Off., fer. V, die 9 septembris 1875.)

Auctor operis cui titulus : *Programma sul diritto ecclesiastico*, per Carlo Cucca, prohib. Decr. 19 Dec. 1861, laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere vel retinere audeat, sed locorum ordinariis, aut hæreticæ pravitatis inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Pio PP. IX, per me infrascriptum S. I. C. a secretis relatis, Sanctitas sua decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ, die 7 Decembris 1875.

Antonius, Card. De Luca, Præfectus.

Fr. Hieronimus Pius Saccheri, Ord. Præd.,
S. Ind. Congreg. a Secretis.
Loco ✝ Sigilli.

Die 13 Decembris 1875, ego infrascriptus magister Cursorum testor supradictum Decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Philippus Ossani, Mag. Curs.

CHRONIQUE.

1. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras*, rédigé au XIIe siècle par Guimann, et publié pour la première fois, au nom de l'académie d'Arras, par M. le chanoine Van Drival (1). — Ce titre seul montre l'importance d'une publication due au zèle infatigable et à la patience érudite d'un archéologue bien connu. M. l'abbé Van Drival ne s'est pas contenté d'établir le texte avec soin d'après les manuscrits qu'il avait

(1) In-8° de XXX-488 pp. et plusieurs planches. Arras, A. Courtin.

à sa disposition, et d'en surveiller attentivement l'impression : il y a à joint des notes et des dissertations, ainsi qu'une table de tous les noms de lieux, où il s'est imposé la tâche parfois bien difficile de les expliquer. Ce volume est de ceux que devront consulter désormais tous ceux qui s'occupent de l'histoire du moyen-âge.

2. Plus modeste, mais intéressant aussi, et animé de la même passion patriotique, est le charmant petit volume publié par M. l'abbé Desilve : *Hucbaldi, Elnonensis monachi, de Laude Calvorum carmen mirabile* (1). Ce poëme très-original, offert à Charles-le-Chauve, se compose de 136 vers dont tous les mots commencent par *c*. Il a été maintes fois réimprimé, mais, chose étrange, aucun des éditeurs n'avait jusqu'ici consulté le manuscrit le plus ancien, écrit à Saint-Amand un siècle environ après la mort d'Hucbald, et conservé aujourd'hui à la bibliothèque publique de Valenciennes. M. Desilve nous donne un texte établi d'après ce précieux codex, accompagné d'une traduction française et précédé d'une savante introduction. L'opuscule, imprimé avec luxe, sur papier de Hollande, a été tiré à petit nombre.

3. Le *Cathéchisme du Syllabus*, par Mgr Gaume (2), publié depuis quelques semaines seulement, est arrivé déjà à sa seconde édition. C'est un opuscule de propagande, propre à rectifier bien des erreurs et à propager des vérités trop peu connues.

4. Nous n'avons pas l'habitude de mentionner dans ce bulletin les ouvrages ascétiques, attendu que cette branche de littérature brille beaucoup plus aujourd'hui par son abondance que par des qualités réelles, au point de vue du fond et de la forme. Cependant il y a des exceptions. Nous citerons, un peu tard malheureusement, le *Mois de Saint-Joseph à l'usage du Clergé, comprenant pour chaque jour une méditation sur les vertus et les devoirs ecclésiastiques, et le plan d'une instruction à adresser aux fideles*, par M. l'abbé Chabrand, chanoine, vicaire général du diocèse de Gap, ancien supérieur du grand séminaire (3). Le *Nouveau Mois de Saint-Joseph*, par M. le chanoine Redon (4), est un peu moins étendu, et destiné plutôt aux fidèles, à qui on peut le recommander en toute confiance.

H. Girard.

(1) In-8° de 63 pp., et une planche représentant l'abbaye de Saint-Amand. Valenciennes, Giard.

(2) In-32 de 64 pp. Paris, Gaume. 20 cent.

(3) Paris, H. Allard, et Gap, F. C. Richand. In-12 de 380 p., 3 fr.

(4) Avignon, Séguin. In-18. 60 cent.

Amiens. — Imp. A. Douillet et Cie, rue du Logis-du-Roi, 13.

ORIGINES DE SAINT MARTIN EN HONGRIE.

(2e et dernier Article.)

V

Le Paganisme et l'Arianisme à Sabaria.

Tous les historiens de S. Martin nous disent que sa ville natale Sabaria, après avoir entendu la prédication de l'Evangile, écouta celle de l'hérésie. Les disciples d'Arius, jaloux de planter le drapeau de la révolte partout où la Croix avait triomphé, s'étaient avancés jusqu'aux extrémités de la Pannonie, où ils avaient fondé une église considérable, avec ses évêques et ses prêtres. Obéissant à la voix de Dieu, S. Martin ne quitta même les Gaules que pour les combattre, et il ne fut arrêté dans sa céleste mission, après avoir baptisé sa mère, que par leurs persécutions. Ces premières données, confirmées par les actes du martyre de S. Quirin, sont capitales pour l'intelligence de notre thèse. On nous permettra donc d'insister sur leur développement.

Dioclétien et Maximien tenaient les rênes de l'Empire romain. Ils avaient envoyé dans toutes les provinces des gouverneurs non moins acharnés qu'eux à la ruine du nom chrétien. Maxime exécutait en cette qualité leurs ordres dans la Pannonie supérieure, et Amantius dans la Pannonie inférieure. S. Quirin, évêque de Sissek dans la Haute Pannonie, voulut d'abord se soustraire aux vives recherches que Maxime faisait de sa personne dans la ville épiscopale. Ayant erré quelque temps dans les campagnes, il fut enfin

arrêté et conduit devant le gouverneur. Un dialogue magnifique s'établit entre eux.

— « Pourquoi fuyais-tu, vieillard ?

— « Je ne fuyais pas la persécution. J'obéissais à mon Maître qui nous a dit : Si on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre.

— « Et quel est celui qui t'a donné cet ordre ?

— « C'est Jésus-Christ, le seul vrai Dieu du ciel...

— « Quoi ! tu ne sens pas que ce Dieu ne peut te secourir dans le danger, et qu'il te laisse à ma merci dans ce moment ?

— « Non, le Dieu que j'adore est toujours avec moi ; et, en quelque endroit que soient ses serviteurs, il peut toujours les secourir. Il était avec moi quand j'ai été pris, et c'est lui qui en ce moment me soutient et me fortifie contre vos menaces. C'est lui qui me suggérera les réponses que j'aurai à vous faire. Vos Empereurs veulent que vous nous fassiez sacrifier à vos Dieux. Mais mon seul Seigneur Jésus me le défend, et je ne reconnaîs à vos idoles d'autre vertu qu'un nom vain et trompeur.

— « Vieillard, voilà de l'encens : offre-le à nos Dieux. Tu donneras une preuve de vraie sagesse en m'obéissant, car, sache-le, si tu ne les reconnais pas, tu vas subir les plus atroces supplices et la mort.

— « Loin de m'effrayer, ô Maxime, cette pensée redouble mon courage. Par cette mort je suis sûr d'acquérir une vie éternelle. Non, je n'obéis pas aux ordres iniques de vos princes ; jamais je n'offrirai cet encens ; je ne m'approcherai que de l'autel de mon Dieu, où j'ai coutume d'offrir un sacrifice sans tâche. Les Dieux des nations sont des démons et ceux qui leur offrent des sacrifices périront ! »

Maxime, découragé, le fit alors frapper de verges et enfermer dans un cachot. L'ayant ensuite chargé de lourdes chaînes, il ordonna de le conduire par toutes les villes qui

étaient sur le Danube, afin qu'un pareil spectacle intimidât les chrétiens de Pannonie. Ce n'était pas assez ; on traîna ce pauvre vieillard jusque dans la seconde Pannonie, afin que le gouverneur Amantius pût ainsi effrayer les fidèles de ces contrées et lui faire subir la mort après un si long martyre. C'est ainsi que S. Quirin s'arrêta à Sabaria, où habitait le gouverneur. Il y confessa la foi de Jésus-Christ avec un courage héroïque. En présence de tout le peuple, il fut jeté dans la rivière qui arrose Sabaria, ayant une meule au cou, afin de le faire couler immédiatement au fond des eaux. Ce n'est pas de 1793 que datent les noyades de nos persécuteurs ! Quel ne fut pas le saisissement général quand on vit le corps de S. Quirin surnager, et quand on l'entendit ainsi, déjà noyé, prêcher encore l'Evangile en exhortant les chrétiens à ne craindre ni les supplices ni la mort ! Il termina son discours par cette prière : « O Seigneur Jésus, il n'est pas ordinaire que vous arrêtiez les fleuves comme le Jourdain, ni que vous fassiez marcher sur les eaux comme vous le fîtes pour S. Pierre. Le peuple de Sabaria vient de voir se manifester votre puissance. C'est assez maintenant. Accordez-moi la grâce que je ne mérite pas, mais que je sollicite depuis si longtemps, celle de mourir pour vous ! »

A peine avait-il achevé ces mots qu'il disparut. Et depuis le IVe siècle, S. Quirin est honoré dans la ville de Sabaria, témoin de son martyre, et dans toute la Pannonie, comme le premier apôtre et le premier protecteur de la Hongrie. Ce martyre eut lieu à Sabaria, en 309. Selon l'opinion la plus probable, sept ans après, S. Martin y venait au monde, et sa naissance prouvait une fois de plus la vérité du mot de Tertullien : « Le sang des martyrs est la semence des chrétiens. »

Les Actes que nous venons d'analyser sont extraits presque à la lettre des éditions de Mambritius et de Surius, collationnées d'après les manuscrits du Vatican, et de la collection

des Bollandistes, T. 1er du mois de juin, pp. 381-383. Ils nous prouvent avec une entière évidence que Sabaria était une ville de premier ordre, puisque le gouverneur de la Pannonie, qui en faisait sa résidence, y avait mandé S. Quirin. Une nombreuse communauté de chrétiens s'y trouvait aussi déjà, puisqu'ils purent recueillir ses restes sacrés et qu'ils avaient des évêques à leur tête. Comme dans tout l'empire, ils se cachaient néanmoins ; et, à défaut de catacombes, ils célébraient les saints mystère dans quelques retraites reculées. Mais les âmes droites allaient à eux ; et S. Martin, encore petit enfant de Sabaria, se dérobait à la vigilance de ses parents pour s'instruire et s'édifier auprès d'eux. Il entendit certainement de lèvres de témoins oculaires le récit que nous venons de faire, puisque dix-sept ans plus tard il entrait dans le sein de cette Eglise de Sabaria si légitimement fière d'avoir été confirmée dans la foi par le témoignage, les souffrances et les miracles de l'illustre Quirin. Cette tradition est restée et reste toujours vivante à Sabaria-Steinamanger, et la postérité l'a reçue avec le caractère de la plus haute certitude historique qu'il soit possible au plus fin critique d'exiger. Le témoignage perpétuel de toutes les générations est incontestable. Le monument élevé en l'honneur du martyr aux lieux de son supplice et dédié encore au glorieux S. Quirin en atteste de nos jours toute la vitalité. Il est donc hors de doute que Sabaria se trouvait loin du Danube, et que par conséquent S. Quirin n'a jamais été conduit dans une Sabaria-Raab inconnue dans l'histoire, mais à Sabaria-Steinamanger. Les partisans de l'opinion contraire devraient penser à trouver une rivière dans les environs de leur Sabaria-Raab, puisque S. Quirin y a subi son martyre. Ils n'y ont jamais songé, en quoi ils ont eu raison, car ils n'auraient trouvé que le Danube, dont l'éloignement est trop grand pour oser prétendre qu'il coulait alors à Martinsberg. Le Gyöngyös, qui arrose Sabaria-Steinamanger, répond seul à toutes les exigences de notre thèse.

Par une induction toute naturelle, il nous est permis d'affirmer déjà que Sabaria étant un grand centre de civilisation romaine, le sera aussi pour la propagation de la foi chrétienne. C'est donc là que l'hérésie viendra s'implanter, afin de l'emporter plus facilement sur l'Eglise de Jésus-Christ. Et, en fait, c'est ce qui a lieu.

Sulpice Sévère, au chapitre V de sa Biographie, et Sozomène avec lui nous apprennent que S. Martin, revenant des Gaules pour prêcher à ses compatriotes la foi chrétienne et convertir surtout ses parents, trouvait à Sabaria des évêques professant l'hérésie d'Arius. Nous devons observer néanmoins que le mot Evêque désigne plus probablement ici les principaux prêtres de la cité, chaque ville épiscopale n'ayant jamais qu'un suprême pasteur.

Godefroiy et Ritter, dans leurs Notes et Commentaires sur les lois du code théodosien, montrent que les anciens auteurs se servaient quelquefois (et fort malheureusement, il faut en convenir, au point de vue théologique) de ces expressions pour désigner les prêtres chargés d'une nombreuse communauté chrétienne, bien qu'ils ne fussent pas revêtus du caractère épiscopal. Quoi qu'il en soit, il est certain que S. Martin, revenant à Sabaria, y trouva une communauté arienne, c'est-à-dire des hérétiques ayant à leur tête des prêtres et tout au moins un évêque professant les subtiles doctrines d'Arius. Cette présence des Ariens dans Sabaria est une preuve évidente du grand nombre de chrétiens qui s'y trouvaient en même temps. Comment supposer l'hérésie déjà enseignée par plusieurs pasteurs, sans admettre l'existence préalable d'une nombreuse communauté orthodoxe ? Il serait trop long de rapporter ici les travaux de Larius (De Republica Romana, lib. XII, cap. II), d'Inchoffer (Ann. Eccl. Hungariæ), de Charles de Saint-Paul (Geographia Sacra), de Salagius (De Statu Eccl. Pannoniæ, lib. III, p. 218). Ils veulent tous prouver l'existence d'un siége épiscopal à Sa-

baria-Steinamanger dès le IIIe siècle. Ils désignent même (et non sans quelque probabilité) Migdonius ou Megasius comme l'évêque de Sabaria assistant au concile de Rimini, avec tous les autres évêques des régions illyriennes dont on connaît les noms. Nous n'irons pas jusque-là ; mais il nous semble parfaitement établi du moins que Sabaria-Steinamanger est non-seulement la seule ville romaine de Pannonie où S. Quirin ait pu subir le martyre, mais aussi la seule où il ait pu se trouver une puissante église arienne et où S. Martin soit venu, sur l'ordre exprès d'en haut, combattre l'hérésie triomphante. Concluons donc encore une fois que Sabaria-Steinamanger, et non Sabaria-Raab, est la vraie patrie de l'apôtre des Gaules.

VI

Tradition négative contre Sabaria-Raab.

Après avoir étudié les sources de certitude que l'antiquité la plus reculée pouvait nous donner sur la patrie et les origines de S. Martin en Hongrie, il serait inutile d'aller plus loin et de descendre le cours des âges pour y trouver la confirmation des faits que nous avons constatés. Mais la tradition historique n'est autre chose que la vérité continuée et comme portée jusqu'à nous à travers les âges. Elle est le rayon de soleil arrivant à nos yeux déjà pénétrés de sa lumière, et qui, sans augmenter sa clarté, la rend néanmoins plus sensible à chacun de nous. Etudions-la donc avant de clôre ce modeste travail.

Il y a une tradition dite *négative* par laquelle on démontre qu'on n'a jamais accepté comme certain un point en litige. La tradition appelée *positive* constate au contraire que toujours, ou à quelques époques précises dans la suite des âges, on a regardé comme certaine la vérité historique dont il s'agit. La première n'a pas en elle-même une valeur absolue,

mais elle ne manque pas de force pour corroborer l'authenticité des faits, si elle s'ajoute à toutes les autres preuves de certitude historique pour l'affirmer à son tour. C'est cette tradition négative que nous devons établir en premier lieu.

Les partisans de l'opinion Sabaria-Raab ont fait à ce sujet de longues dissertations suivies de citations plus longues encore. Ils allèguent des textes extraits des bulles des papes Pascal II en 1103, Alexandre III en 1175, Urbain III en 1187, Innocent III en 1216, Grégoire IX en 1232, dans lesquels il est question d'une église de S. Martin de Sabaria sous la juridiction du Mont de Pannonie, au diocèse de Raab.

Or toutes ces bulles ne font que répéter cette expression du pape Pascal II: « Confirmamus in Episcopatu Jaurinensi Ecclesiam sancti Martini in Sabaria. » On n'y trouve jamais Martinsberg indiqué comme lieu natal de S. Martin. Il n'est pas permis non plus de vouloir appliquer ces paroles à une certaine Sabaria-Raab qui se serait alors trouvée dans les environs de Martinsberg. Ce serait vouloir trouver dans les bulles de tous ces papes un non-sens géographique des plus étranges. S'ils parlent d'une Sabaria, c'est de Steinamanger, et non de cette Sabaria-Raab dont ils n'ont jamais soupçonné l'existence. Au reste, Sabaria-Steinamanger ayant toujours appartenu jusqu'à la fin du XVIIIe siècle au diocèse de Raab (Jaurinum), ces passages des bulles pontificales s'appliquent parfaitement à elle.

Mgr Joseph Garumpi, nonce du Pape à Vienne en 1776, consulté sur ces difficultés par Marie-Thérèse, répondait lui-même qu'à Rome on n'avait jamais connu d'autre Sabaria que Steinamanger, dans le Comitat Castriferrei, et qu'on n'en reconnait pas d'autre comme lieu natal de S. Martin.

Pour combattre la tradition négative que nous voulons établir, nos adversaires n'insistent pas moins sur la fondation du monastère de Martinsberg. Ils veulent que S. Etienne, roi de Hongrie, ait eu pour but principal d'y hono-

rer la mémoire du thaumaturge au lieu présumé de sa naissance. Or le saint roi, dans ses lettres de donation, se tait sur cette grave question. Ce silence, au lieu d'être favorable à l'opinion Sabaria-Raab, ne la rend-il pas plus improbable encore ?... Si la tradition avait alors existé en faveur de Martinsberg, ou d'une Sabaria-Raab de ses environs, n'en aurait-il point parlé dans un diplôme si important ?

Il nous a paru bon de parcourir tous les documents relatifs à notre thèse dans le précieux ouvrage du P. Theiner, de l'Oratoire, préfet des archives du Vatican jusqu'au dernier concile œcuménique (1). Nous avons toujours constaté le même silence de la part des pontifes romains, toutes les fois qu'ils parlent du Mont S. Martin de Pannonie et de ses dépendances.

Le pape Honorius III écrit à l'archidiacre de Nitra et aux scolastique d'Albe Royale, afin qu'ils terminent le litige en suspens que l'ordre des Hospitaliers avait avec l'abbé de St-Martin de Pannonie ; et il insiste pour que, dans le jugement définitif, on s'en rapporte aux décisions déjà données par Innocent III. Ces délégués du S. Siége n'ayant pas réussi dans leurs longues négociations, le Pape adresse une bulle à l'archevêque Primat de Gran dans le même sens. Plus tard, il écrit au roi de Hongrie, André, afin qu'il rétablisse dans son antique splendeur l'église et le monastère de Martinsberg, qui avaient été ruinés. Il expédie les plus remarquables lettres pontificales à l'abbé Urius et à ses frères de St-Martin de Pannonie, les confirmant dans leurs possessions et priviléges.

Son successeur, le pape Grégoire IX, écrit à l'abbé de Martinsberg, Becon, et à ses collègues, afin qu'ils se hâtent de

(1) Vetera Monumenta Historica Hungariam sacram illustrantia. — 2 volum. Romæ, typis Vaticanis. — On nous saura gré de ne pas rappeler ici les tristes circonstances qui ont amené la retraite du P. Theiner. Aujourd'hui il en a rendu compte à Dieu !

terminer les démêlés qu'ils avaient avec le chapitre d'Albe Royale. Il enjoint aux abbés de St-Martin et de St-Sauveur de forcer par toutes les rigueurs canoniques l'évêque de Czanad à payer l'abbé du monastère de Bistries. Une dernière bulle du même pontife recommande aux évêques de Hongrie, et en particulier à celui de Vacz, les droits du monastère de Martinsberg, et ordonne que, s'il n'est point possible de mettre fin aux démêlés avec Albe, on en réfère au S. Siége en dernier ressort.

Son successeur le pape Innocent IV écrit à l'abbé de St-Martin de Pannonie afin qu'il fasse rentrer l'église de Bosnie sous la juridiction de l'église de Kalocza. Il permet aux frères Laurent et Lath, procureurs de Martinsberg, de faire un emprunt sur les biens du monastère.

Le pape Urbain IV, par une bulle envoyée à l'abbé de St-Martin et au chanoine Irénée, confirme une sentence de condamnation portée contre les prétentions de l'évêque de Raab sur les droits et priviléges de St-Martin.

Son sixième successeur, le pape Jean XX, écrit au primat de Hongrie afin qu'il prenne en main l'élection de l'abbé du monastère. Il confirme plus tard cette élection en même temps que celle de l'évêque de Zagram et du prévôt d'Albe.

Le pape Clément VI approuve et encourage l'entrée de son cher fils Jean de Teremonda dans l'abbaye de Martinsberg.

Le pape Jules II écrit à Wladislas, roi de Hongrie et de Bohême. Il lui demande tout son appui en faveur de l'abbé de Martinsberg, pour l'aider à rétablir la discipline régulière parmi les siens. Il s'adresse par une autre lettre pontificale à l'évêque de Fünfkirchen, dans le même but, et menace en même temps le monastère des censures de l'Eglise romaine.

En 1514, le pape Léon X confirme tous les priviléges et statuts du monastère de St-Martin, au diocèse de Raab.

Il faut, nous l'avouons, avoir un grand courage pour lire ces vieux documents ! Tous nos lecteurs auront-ils même suivi la nomenclature bien abrégée que nous venons d'en faire, et seraient-ils disposés à consulter tous les in-folio dont nous avons fait l'analyse ? Mais s'ils ne veulent point s'y résigner, ils conviendront du moins, qu'après l'avoir fait pour eux, nous avons le droit de dire ce qu'ils renferment et ce qu'on y cherche en vain. Usons-donc de ce droit.

Dans toutes ces lettres ou bulles, dans tous ces brefs ou rescrits, le glorieux passé du monastère de St-Martin en Pannonie est rappelé ; l'histoire de sa fondation par S. Etienne Ier, roi de Hongrie, et de ses agrandissements par les autres rois ses successeurs est cent fois racontée ; tous les titres que la Sainte Montagne possède à la vénération des Magyars sont souvent relevés et exaltés : *jamais il n'y est question de la naissance de S. Martin.*

La bulle de Léon X en particulier semble avoir été composée pour résumer toutes ces antiques traditions. Elle rend compte du glorieux passé de Martinsberg, de ses incomparables priviléges, des souvenirs patriotiques qui lui ont acquis une si haute renommée. Elle ne dit absolument rien de cette prétendue naissance de l'apôtre des Gaules dans une Sabaria-Raab des environs. De même, lorsqu'il s'agit de relever ou de restaurer l'église du Mont de Pannonie, les papes, et en particulier Honorius dans ses lettres au roi André, se taisent absolument sur une telle croyance. Or, si à cette époque on avait cru que le berceau d'un des plus grands saints de l'Occident, du premier patron de la Hongrie et de la France, avait été en ces lieux, que n'eût pas dit le pape au roi André pour l'exciter et le décider par ces motifs impérieux, à cette restauration ? Comme il se serait servi de cet argument avant tous les autres ! Et lorsque Jules II demande à Wladislas le rétablissement de la règle primitive à Martinsberg, ne lui en aurait-il pas parlé aussi, S. Martin

ayant été avec ses 80 moines l'exemple parfait du véritable anachorète ?

Ce silence impose évidemment à la saine critique le droit et le devoir rigoureux de conclure que la tradition est absolument négative par rapport au Mont St-Martin de Pannonie, ou d'une Sabaria quelconque située jadis sur son territoire, comme ayant été le lieu natal de notre illustre thaumaturge.

De son côté, Sabaria-Steinamanger n'a pas seulement pour elle les raisons historiques et géographiques dont nous avons parlé : elle réunit à ces preuves péremptoires l'autorité d'une tradition positive, constamment soutenue dans le cours des âges. Nous allons le prouver, et ici notre tâche sera facile. Il nous suffira d'invoquer le témoignage impartial de ceux qui auraient dû, par intérêt comme par devoir, soutenir et faire prévaloir l'opinion favorable à Sabaria-Raab, c'est-à-dire la voix des évêques de Raab eux-mêmes, qui ont toujours voulu considérer Steinamanger comme la patrie de S. Martin, au lieu de placer son berceau près de leur résidence et dans le voisinage de leur ville épiscopale. Les défenseurs de l'opinion favorable à Sabaria-Steinamanger trouvent ainsi leurs armes les meilleures dans les mains de leurs adversaires. C'est là, chacun le sait, le plus solide moyen de défense qu'un critique puisse prendre, et l'argument le plus décisif qu'il lui soit possible d'invoquer. La preuve sera donc ici tout-à-fait concluante en faveur de notre thèse, à moins que nos contradicteurs ne veuillent prétendre que Sabaria-Steinamanger a été la vraie patrie de S. Martin tant qu'elle a appartenu au diocèse de Raab, mais qu'elle a cessé de l'être depuis qu'elle en a été détachée en 1777 pour devenir à son tour une ville épiscopale. A lire quelques-uns de leurs travaux, on dirait que c'est là tout le secret de leur habile tactique.

Observons, avant d'entrer dans quelques détails, qu'aucun des grands auteurs qui se sont occupés de l'histoire de Hon-

grie n'a parlé de Sabaria-Raab comme du berceau de notre saint. Ils affirment tous au contraire que Sabaria-Steinamanger est la seule Sabaria des anciens ; qu'elle réunit, à l'exclusion de toute autre, les caractères indiqués par Pline, par Ptolémée, par Antonin, etc... et tous la considèrent par conséquent comme ayant pu seule donner le jour au grand apôtre. Pour s'en convaincre, il suffit de lire Bonfinius (Dec. I Rer. Hung., liv. I, p. 24) ; Ranzanus (Epit. Rer. Hung., tom. I, p. 332); Nicolas Olahus (Lib. I, de Hungaria) ; Attila (C. III, p. 14) ; Paul Gregoranczius (Brev. Rer. Hung., prologue, p. 15) ; Timon (Imag. Hung. antiq., Lib. I, cap. XI) ; enfin, tous les grands auteurs historiens et géographes de Hongrie depuis Mathias Corvin jusqu'à nos jours. Le développement des traditions positives en faveur de Sabaria-Steinamanger, qui va terminer notre critique historique, ne s'écartera pas de leurs doctrines.

VII

Tradition positive en faveur de Sabaria-Steinamanger.

Sulpice Sévère, disciple et intime ami de S. Martin, s'exprime ainsi au chapitre II de sa Biographie : « Martin naquit à Sabaria, ville de Pannonie, de parents assez élevés en dignité selon le monde, mais païens. Son père, d'abord simple soldat, était devenu tribun dans la milice, etc., etc. » Quelle est donc cette Sabaria, sinon celle que tous les anciens ont placée à Steinamanger ? Sulpice Sévère n'a pas voulu en désigner d'autre. Il parle clairement de celle-ci, aussi bien qu'un écrivain moderne parlerait d'une cité connue de tout le monde.

Les témoignages de S. Grégoire de Tours et de Sozomène ont évidemment la même valeur géographique. Ils suivent la pensée comme les expressions de Sulpice *à la lettre* :

nous devons donc interpréter leurs paroles dans le même sens.

Comment parler de cette période si triste pour Sabaria, période remplie de guerres, de siéges, d'invasions, de tremblements de terre qui constitue dans son histoire ce qu'on est convenu d'appeler *la nuit des temps?* Il est en effet impossible de trouver, dans les quatre siècles qui suivent, des traces certaines et incontestables du culte de S. Martin en Pannonie. Les érudits sont obligés de descendre jusqu'en 997, au règne de S. Etienne, qui constitue sa patrie en Etat homogène et indépendant, et qui, dans des actes importants, mentionne Martinsberg et Steinamanger.

Victorieux de son cruel adversaire Cupa, S. Etienne fonde le monastère de Szent Marton sur la Sainte Montagne. Que faut-il penser de cet acte? Nous l'avons dit. Il ne prouve pas en faveur de Sabaria-Raab, puisque S. Etienne garde le plus profond silence au sujet de la naissance du saint pontife. Il laisse bien plutôt soupçonner qu'il n'existait à cette époque aucune tradition accordant un pareil honneur à Martinsberg, car le saint roi n'aurait pas manqué de la rappeler en cette circonstance si mémorable. D'ailleurs S. Etienne s'occupe aussi de Sabaria-Steinamanger ; il s'empresse de donner en fief cette ville à l'évêque de Raab. Le savant Schœnvisner nous dit que ce fut en mémoire de la naissance en son territoire de S. Martin. Rien ne paraissait en effet plus convenable que de laisser à l'Eglise un lieu consacré par de si précieux souvenirs (1).

Nous sommes en 1224, sous l'épiscopat de Georges, évêque de Raab, et au moment d'une terrible invasion qui ravage toute la Hongrie. Bonfinius en a fait le récit rempli d'intérêt et d'exactitude, dans une vie qu'il nous a laissée de cet illustre et valeureux pontife (2). Le passage suivant est bien

(1) Schœnvisner, Lib. VII, Cap. II.

(2) Bonfinius., Dec. II Rer. Hung., Lib. VIII.

digne d'attirer spécialement notre attention : *Cumani cum Tartaris, icto fœdere, Danubium transmisere ; Jaurienses et superiorem Pannoniam adorti igni ferroque vastarunt. Villam combussere quam Francam dicebant. SABARIAM diruerunt DIVI MARTINI PATRIAM.* Ces barbares passent le Danube, descendent vers le Sud, rencontrent et brûlent Raab (Jaurinum), s'avancent encore dans le centre de la Pannonie en ravageant d'autres villes, et ruinent enfin Sabaria. Il n'est pas possible de nier qu'il s'agisse ici de Steinamanger. La marche de ces barbares ne pouvait pas mieux se décrire.

Les évêques de Raab avaient en effet accepté le fait de la tradition constante en faveur de Sabaria-Steinamanger : nous voyons tous les successeurs de Georges confirmer cette unanime croyance soit par leurs lettres, soit par les priviléges qu'ils accordent à la ville, soit par les pélerinages qu'ils ordonnent et qu'ils font quelquefois en personne à Steinamanger comme au berceau de S. Martin, soit en demandant aux Papes et aux Empereurs la confirmation solennelle de leurs actes. Ici les preuves et les témoignages authentiques abondent. Nous sommes vraiment embarrassés pour les choisir, et nous craignons d'en fatiguer un trop patient lecteur.

En 1400, l'évêque de Raab Jean II accorde aux magistrats et à la ville de Sabaria-Steinamanger les plus grands priviléges, ayant égard, dit-il, à la mémoire de S. Martin, dont cette ville fut la patrie.

En 1500, l'évêque de Raab Jean V de Goszton de Felsö Szeleste écrit aux citoyens de Sabaria-Steinamanger les lettres suivantes : « Nous, Jean, par la grâce de Dieu et du » S. Siége apostolique, évêque de Raab, etc., etc. Voulant » confirmer les priviléges accordés à Sabaria par notre pré- » décesseur Jean II, d'heureuse mémoire, nous les accep- » tons, les ratifions et les approuvons, ayant égard surtout » à la qualité de cette ville, qui est comme la clef du

» royaume, très-agréable et religieuse et spécialement dé-
» vote à S. Martin, évêque de Tours, dont elle est la patrie
» et le lieu de naissance (1), autrefois grande cité, mainte-
» nant réduite à l'état de village, et jusqu'ici tellement ac-
» cablée par la misère et la pauvreté qu'il lui reste à peine
» quelque trace de son antique splendeur..... Nous les
» confirmons à perpétuité. »

Certes, un évêque de Raab parlant ainsi en 1500 devait bien ignorer que d'après une autre opinion il aurait été probable que le berceau de S. Martin était auprès de sa ville épiscopale, à Martinsberg ou dans ses environs !

Après lui, tous les évêques de Raab tiennent le même langage en faveur de Sabaria-Steinamanger. Citons-en du moins quelques-uns.

En 1526, Blasius Paxius confirme en des termes analogues les lettres pastorales de ses prédécesseurs Jean II et Jean V de Goszton. Le Chapitre de Raab, par acte authentique, joint son autorité à celle de son évêque dans le même sens.

En 1534, l'empereur Ferdinand et son conseiller François de Batthyan, et en 1548 l'évêque de Raab, François de Villack, rendaient les mêmes témoignages.

En 1553, l'évêque Paul II, transféré du siége de Zagram à celui de Raab, compose un Abrégé géographico-historique des Annales de la Hongrie. Il parle de la Sainte Montagne de Martinsberg en termes magnifiques, mais il se tait absolument sur ce prétendu titre de gloire que les modernes veulent lui décerner. Or, n'en aurait-il pas parlé, étant lui aussi évêque de Raab, et traitant une question qui intéressait si légitimement l'honneur de son diocèse et de sa ville épiscopale ? — Ecoutons-le parlant de Sabaria-Steinamanger : « Vers

(1) Habens non mediocrem affectionem in Divum Martinum, Episcopum Turonensem, cui est patria et natale solum. — Extrait des Archives de Steinamanger, R. III.

« le Midi et comme à l'Occident se trouve Sabaria, forteresse
» avec une petite cité adjacente. Cette Sabaria fut la patrie
» de S. Martin, évêque de Tours. Au lieu de sa naissance, on
» a élevé une église en l'honneur et sous le vocable du même
» pontife. Ce territoire appartient à l'Evêché de Raab, et
» comme il lui avait été soustrait durant de longues années,
» je l'ai fait, avec le secours de Dieu, retourner sous la ju-
» ridiction de cette église (1). »

Cet aveu de l'évêque de Raab est-il clair et précis? Les témoignages de Paul de Gregoriancz, évêque de Raab en 1560, de l'empereur Maximilien II, en 1565, de Jean Listhius, successeur de Gregoriancz en 1573, de l'empereur Rodolphe II en 1578, et de l'illustre évêque de Raab, Georges Draskowith, ne sont pas moins formels en faveur de Sabaria-Steinamanger.

Sous l'épiscopat de ce dernier eut lieu le grand synode de Sabaria-Steinamanger. Tout le chapitre et le clergé du diocèse de Raab y furent convoqués pour le 2 août 1579 et les trois jours suivants. Il serait trop long et hors de propos de rapporter ici les actes et réglements de ce synode vraiment remarquable. Nous devons néanmoins insister sur le titre de ses constitutions. A lui seul il est une preuve évidente et définitive de l'unanimité que le clergé du diocèse de Raab mettait à cette époque à reconnaître Steinamanger comme la vraie et seule Sabaria, patrie de S. Martin. Nous transcrivons.

« Acta et constitutiones diœcesanæ synodi Jaurinensis, sub reverendissimo in Christo Patre Dno Georgio Drascovitio

(1) In meridiem versus, quasi ad Occidentem Sabaria, arx cum oppido adjacente. Quæ quidem Sabaria patria fuit DIVI MARTINI, Episcopi Turonensis, ubi in loco nativitatis ejus ædificata est capella in honorem et sub nomine ejusdem præsulis. Hic locus in pertinentiis est Eptus Jaurinensis, quem per multos annos in alienis manibus existentem divina ope ego ad jurisdictionem Ecclesiæ reduxi.

electo Archiepiscopo Colocense, Dei et Apostolicæ Sedis gratia, Jauriense Episcopo, Sacratissimæ Cæsaræe Regiæ que Majestatis consiliario, et per regnum Hungariæ summo aulæ Cancellario, ad secundam diem mensis Augusti indictæ et per triduum SABARIA. PATRIA, S. MARTINI Episcopi habitæ. Anno Domini MDLXXIX. XX. — PRAGÆ. typis Georgii Melantrichi ab Aventino. Anno Domini nostri MDLXXIX. »

C'est donc en l'honneur de S. Martin et, comme pour vénérer le lieu de sa naissance, que l'évêque de Raab convoque tout le clergé de son diocèse à Sabaria-Steinamanger. Quel témoignage de tradition plus unanime, plus authentique et plus incontestable peut désirer un ami sérieux de la vérité?

En 1607, l'évêque de Raab, Demetrius Napragy, et le roi de Hongrie Mathias II, écrivent des lettres non moins concluantes en faveur de notre opinion. Nous avons hâte d'arriver à l'épiscopat de Georges Trakostyan.

Celui-ci occupait le siége de Raab lorsque l'empereur et roi Ferdinand II accorda un privilége singulier à la ville de Sabaria-Steinamanger. Il exempta de tout impôt ses habitants et leurs descendants avec eux, à la seule condition de payer une simple redevance à l'église de S. Martin, bâtie sur le lieu présumé de sa naissance (1).

Ce diplôme de l'empereur Ferdinand, précieusement conservé aujourd'hui dans les archives de Sabaria-Steinamanger, n'a pas besoin de commentaires. Touché de reconnais-

(1) « Unico hoc onere imposito ut in contestationem grati animi et ad fovendam spem superventuræ benedictionis divinæ civitas Sabariensis quovis anno summam quadraginta florenorum expendere debeat prescriptos in usus. 1° Festa luce S. Martini inque templo ejusdem divi Præsulis, Judex et Jurati cives Parocho loci solemnem Missam decantanti, ad altare offerant quinque florenos Hungaricos, alios vero quinque florenos eodem die inter egenos distribuant ; 2° ad restaurationem altarium et supellectilis ecclesiasticæ decem conferant ; 3° residuos viginti ad servanda ejusdem templi sarta tecta convertant. »

sance envers S. Martin, qu'il avait invoqué au moment de combattre Gustave-Adolphe, roi de Suède, dans cette guerre éminemment patriotique et religieuse de Trente ans, fier d'avoir été exaucé et d'avoir remporté sur son redoutable adversaire une victoire éclatante durant l'octave de la fête de S. Martin, l'empereur veut donner une preuve manifeste de sa pieuse gratitude en comblant de ses faveurs, non pas seulement le lieu natal du thaumaturge, mais aussi tous les habitants de la même cité. Et il leur accorde ces priviléges inouïs par vénération pour S. Martin, né dans cette ville de Sabaria. *Veneratione sancti Martini Turonensium Episcopi in hac civitate nati.* Quel est celui de nos modernes socialistes qui rêvera jamais pour sa patrie un pareil privilége, au lieu de penser à lui octroyer l'impôt sur le capital?

De nos jours, Sabaria-Steinamanger observe religieusement les prescriptions de cet acte vraiment royal. Au jour de la fête de S. Martin, les magistrats et les officiers civils de la ville se rendent tous à Szent Marton. Ils entendent la grand'Messe ; et, portant tous à la main de superbes flambeaux, ils offrent ces cinq florins au prieur des Dominicains chargés de perpétuer en ce lieu le culte du saint apôtre des Gaules et l'incontestable tradition de sa naissance. Mais les temps sont changés. Au lieu d'être exempts de tout impôt comme aux bons vieux jours de la monarchie, les habitants de Sabaria-Steinamanger apprécient les avantages et les bienfaits de l'Etat moderne, libéral et constitutionnel, en payant les plus fortes taxes et les plus lourdes impositions. L'influence des éternels principes de la grande Révolution française se fait ainsi sentir jusque par-delà la Leitha !

Nous arrivons à l'an 1638. Le 4 avril 1638, fête de la Résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ, l'évêque de Raab, Georges Draskowitz, installait les Dominicains dans l'église paroissiale de S. Martin. Il nous a été permis de lire les lettres de donation de cet évêque, et nous y avons trouvé

une preuve non moins évidente de la tradition que nous défendons ici : ce monument laissé par un évêque de Raab est trop important pour que nous le passions sous silence. En voici la fidèle traduction.

« Nous, Georges Draskowitz, par la grâce de Dieu et du S. Siége apostolique, évêque de Raab, comte de la même ville, conseiller de Sa Majesté impériale et royale..... pour mémoire perpétuelle..... Comme rien ne nous est plus à cœur que la gloire de Dieu et le soin de procurer la propagation de la foi catholique et d'employer dans ce but tous les moyens, considérant les mérites et les vertus du saint ordre Dominicain, qui a jeté tant d'éclat en Hongrie et spécialement dans notre diocèse, après une réflexion sérieuse, et pour témoigner notre reconnaissance à cet ordre, avec l'assentiment des citoyens de notre ville de Sabaria, lui donnons et conférons à perpétuité l'église paroissiale de S. Martin, évêque et confesseur, située à Sabaria, lieu de sa naissance, avec tous les meubles, vases sacrés, maison paroissiale, jardins, champs, prés, forêts, vignes, et tout ce qui appartient par droit ou par coutume à la même église, et un moulin de Trois Roues situé sur la rivière Gyongyos, au dehors de la porte appelée Fol-Ucza, etc. »

L'empereur Ferdinand III confirme ensuite cette donation dans les mêmes termes et pour les mêmes motifs.

Une charte de l'empereur Charles VI, en 1718, n'est pas moins explicite.

En 1777, l'impératrice reine Marie-Thérèse fonde l'évêché de Sabaria-Steinamanger, détachant ce nouveau diocèse des églises de Vezprim, de Zagram et de Raab. Elle demande au Souverain Pontife, en souvenir de la naissance de S. Martin dans cette cité, approbation et confirmation de cette érection faite en faveur de Jean Szily, chanoine de Raab, et par suite premier évêque de Sabaria-Steinamanger. Il serait trop long de rapporter ici tous ces documents. Nous donne-

rons au moins un extrait de la bulle pontificale octroyée le 15 des kalendes de juillet 1777 par le pape Pie VI, d'heureuse et héroïque mémoire.

« Pius Episcopus, servus servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam... Audita prius Congregationis venerabilium fratrum nostrorum sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium rebus consistorialibus propositæ sententia, necnon attentis peculiaribus circumstantiis et accedente ad hæc omnia venerabilium etiam fratrum nostrorum modernorum Jaurinensis et Zagabriensis respective Episcoporum consensu, tam pios ejusdem MARIÆ THERESIÆ reginæ apostolicæ desideria fovere, illiusque desuper per suas litteras nobis datas oblatis precibus clementer annuere volentes, motu proprio et ex certa scientia, Dominia, Comitatus et districtus infra scripta a Vesperimiensi ac Jaurinensi et Zagabriensi respective diœcesibus præscriptis penitus ac perpetuo tenore præsentium Apostolica auctoritate dividimus et separamus, ac oppidum Sabariense nuncupatum quod, sicut accepimus, B. MARTINI dum viveret Episcopi patria extitit, juxta Canonicas sanctiones civitatis Episcopalis titulo et honore perpetuo decoramus. »

Le 15 avril 1838, le savant professeur Szenczy Ferancz, devenu plus tard (en 1852) évêque de Steinamanger, prononçait dans l'église de St-Martin un magnifique discours à l'occasion du deuxième centenaire de la prise de possession par les Dominicains du vieux monastère. Il y résumait toute la tradition que nous venons d'établir, et lui donnait ainsi une dernière confirmation de sa perpétuité à travers les âges.

Pour nous, après avoir entendu cette trop longue série de témoignages si autorisés en pareille matière, contentons-nous de clôre ici le développement des preuves directes de notre thèse, en affirmant que la tradition en faveur de Sabaria-Steinamanger est toute positive, et que cette ville doit

seule, par conséquent, être considérée comme la patrie de notre saint.

VIII

Solution des principales objections présentées par nos adversaires.

Le fameux jurisconsulte Merlin a dit avec raison que le Droit consiste autant dans la réfutation des faux principes que dans la connaissance des vrais. Il en est de même pour la vérité philosophique. A son tour, la certitude historique n'est pas seulement acquise par la recherche et la découverte du fait vrai : elle l'est aussi et à plus juste titre qu'en toute autre science, par la réfutation du fait prétendu vrai, c'est-à-dire de l'erreur. En terminant, appliquons cette théorie à l'intéressant sujet qui nous occupe.

Sur l'autorité de l'historien Inchoffer, on affirme d'abord que Charlemagne, après avoir vaincu les Slaves et les Avares, vint au Mont S. Martin de Pannonie, et y fit bâtir un temple en souvenir de la naissance de S. Martin. Non loin de là il en aurait fait élever un autre à la Vierge Mère de Dieu.

Melchior Inchoffer a publié et fait imprimer à Presbourg, en 1795, les Annales ecclésiastiques du royaume de Hongrie. Voici le passage de ce volumineux ouvrage relatif à notre sujet : « Carolum magnum, primum templum Hungaris jam bonam partem ad fidem adductis, Dei Genitrici fundasse, alterum vel non longe a primo, quocumque tamen numero, Hungaris Divo Martino locasse constans est opinio. »

Ces paroles impliquent-elles la reconnaissance par Charlemagne d'une tradition d'après laquelle S. Martin aurait vu le jour en ces lieux ? Il est impossible de l'affirmer. Le seul fait d'élever un autel à S. Martin ne signifie pas qu'il soit né ou qu'il ait vécu dans la même région. Nous savons, par exemple, que S. Benoît, arrivé au Mont Cassin, pense d'abord

à y bâtir une église en l'honneur de S. Martin, voulant avoir un autel dédié à ce modèle parfait des anachorètes, afin de le présenter sans cesse à l'imitation de ses religieux. S'ensuit-il que d'après S. Benoît une tradition constante affirmât la naissance du glorieux thaumaturge dans la péninsule napolitaine ? Si donc Charlemagne bâtit un temple en l'honneur de S. Martin dans ces régions, il ne faut voir dans cet acte que l'expression de sa gratitude envers ce grand protecteur de la France et de la Hongrie, qu'il était heureux d'honorer en Pannonie comme tous ses sujets l'honoraient alors dans les Gaules. Martinsberg était le lieu le plus convenable et le plus beau qu'il pût choisir pour réaliser ce pieux dessein. Le site enchanteur, la position même de la montagne, qui pouvait servir de forteresse commandant toute la vallée du Danube, semblaient le lui indiquer.

Nous avons déjà dit ce qu'il faut penser de la dévotion du grand roi S. Etienne pour Martinsberg. Outre la tradition, que nous ne voulons pas combattre, d'après laquelle S. Martin serait venu prier au Mont de Pannonie, l'ancienne église qui y avait été bâtie par Charlemagne et le site inexpugnable purent décider le saint roi à cette fondation. Le soin avec lequel il s'occupait en même temps de Sabaria-Steinamanger montre assez clairement qu'il connaissait les traditions que nous défendons. On n'a jamais d'ailleurs cité un document explicite et contemporain émanant de S. Etienne en faveur de l'existence d'une Sabaria dans le voisinage de Martinsberg.

Mais l'évêque Hartwick est plus précis, et au premier abord ses paroles paraissent plus favorables à l'opinion de nos adversaires. Il nous dit en effet : « Quoniam Pannonia Beati Pontificis Martini nativitate gloriatur, cujus etiam patrocinantibus meritis victoriam reportaverat, juxta fundum sancti Præsulis, in loco qui sacer mons dicitur, ubi sanctus Martinus, cum adhuc in Pannonia degeret, orationis sibi lo-

cum assignaverat, sub titulo istius monasterium constituere cœpit. » Ainsi, d'après Hartwick, S. Martin, durant son séjour en Pannonie, se serait choisi un oratoire sur la Sainte Montagne. On doit l'avouer, il y a loin de là à soutenir que S. Martin y soit né. Hartwick généralise au contraire le lieu de sa naissance à toute la Pannonie, et il faudrait en vérité vouloir forcer le sens des textes pour affirmer qu'il a voulu appuyer une opinion favorable à Sabaria-Raab.

A notre humble avis, les diplômes de Bela IV et du comte Walferius présentent seuls une vraie difficulté. Walferius parle en effet en 1157 du Mont de Pannonie comme du lieu précis où S. Martin serait né. « Loci cujus nativitate (sancti Martini) in eodem loco habita Pannonia gloriatur. » Bela IV nous affirme de son côté qu'une certaine Sabaria existait aux environs de Szent-Marton, et que les compagnons du fameux Arpad y avaient campé. C'est principalement sur l'autorité de ces témoignages que Katona veut démontrer l'existence d'une antique Sabaria-Raab.

Notre réponse est bien claire.

Ces témoignages présentés par nos adversaires en faveur de leur opinion sont contradictoires : ils ne peuvent par conséquent avoir aucune valeur. D'après Walferius, S. Martin serait né sur la montagne même de Pannonie ; c'est donc là que se serait trouvé l'emplacement de l'antique Sabaria. Or les Romains n'avaient pas coutume d'élever leurs colonies sur de pareilles éminences, loin des campagnes qu'ils voulaient cultiver et de toutes les ressources qui leur étaient nécessaires. Comment d'ailleurs cette Sabaria répondrait-elle aux indications si précises fournies par les plus anciens géographes sur l'antique Sabaria ? Jamais on ne résoudra cette question ; jamais nos adversaires ne trouveront les ruines et les vestiges de leur Sabaria-Raab. Le comte Walferius a le premier commis une pieuse erreur.

Remarquons que l'affirmation de Bela IV est tout-à-fait

contraire à celle de Walferius. L'une place Sabaria au sommet du Mont de Pannonie, l'autre la met dans une vallée des environs. Cette contradiction flagrante ne blesse pas les partisans de Sabaria-Raab; ils ne voient pas qu'elle se tourne contre eux, et qu'en se servant de pareils témoignages ils mettent à découvert l'incertitude profonde où ils se trouvent sur l'existence et la situation de leur Sabaria. Ces simples observations suffisent pour laisser à notre thèse toute la supériorité de preuves que nous lui avons donnée.

IX

Etat actuel du lieu natal de S. Martin.

Un écrivain distingué a pu dire que « les grands hommes » de la patrie sont comme ces divinités domestiques pour » qui les anciens professaient une plus sympathique reli- » gion. » Il ne faut pas sans doute les placer au-dessus de la justice ; mais l'irrévérence à leur égard est un double attentat, car elle outrage et la Providence qui en fit ses chefs-d'œuvre, et la nation qui les porta dans son sein. Le culte des souvenirs est d'ailleurs un des sentiments les plus délicats et les plus vifs du cœur humain. Pour la famille comme pour la patrie et la société, même chez les peuples les plus opposés de race, d'intérêts et de politique, il devient ainsi une seconde religion entre le visible et l'invisible, entre les vivants et ceux qui ne sont plus, ayant sa base dans ce qu'il y a de plus logique et de plus sacré dans les âmes.

Tout le monde sait que la France catholique a rendu dans le passé et se prépare à rendre non moins largement dans l'avenir le tribut de vénération et de gratitude qu'elle doit à son incomparable apôtre S. Martin. La basilique qui s'élevait sur son tombeau, à Tours, et dont nous admirerons la

prochaine résurrection, grâce au zèle si fécond de S. E. Mgr Guibert, en témoignera la grandeur. La Hongrie a-t-elle suivi cet exemple pour le berceau du glorieux thaumaturge ?

Pour être sincères, nous devons avouer qu'elle ne l'a pas imité. Les crises terribles que ce généreux pays a traversées depuis les terribles pérégrinations d'Attila jusqu'à la trahison de Gærgey à Vilagos, le Sedan de la Hongrie, et jusqu'à l'épouvantable drame de Szeged en 1848, expliquent cette apparente indifférence. Aussi ne faudrait-il pas juger l'affection des Hongrois pour S. Martin par l'aspect qu'offre aujourd'hui le monastère de Szent-Marton à Sabaria-Steinamanger.

Ce qui frappe les regards du pélerin arrivant au but de son voyage, c'est d'abord le puits du Bienheureux à la porte de l'église. Couvert d'un petit toit rond reposant sur six modestes étais, il est le premier objet qui s'offre à ses regards. Là, S. Martin a baptisé sa mère et prêché l'Evangile à ses concitoyens. Un mur d'enceinte gracieusement festonné de briques blanches environnant l'église et le cimetière de la ville, une statue de là Vierge du Rosaire que les dignes fils de S. Dominique ont placée au centre, sur la droite les grilles du couvent, et un élégant clocher qui couronne tout l'édifice, tel est le tableau. Sous l'écusson de l'illustre famille Bottyani, qui décore le fronton du portique, on lit ces paroles :

HANC SACRAM ÆDEM VOVIT ET DICAVIT
SUMPTIBUS PROPRYS D. MARTINO
EPISCOPO ET CONFESSORI HIC NATO
ILL. DNA DNA COMITISSA
MARIA ELISABETHA DE BOTTIANI
1670.

Par une incurie difficile à comprendre, le titre de l'église

n'est plus celui de S. Martin, mais celui de la sainte Trinité. Au-dessus du maître-autel, on voit un tableau assez remarquable représentant les trois personnes divines ayant à leurs pieds les deux docteurs émérites de la sainte Trinité, S. Thomas d'Aquin et S. Augustin, avec l'apparition que ce dernier eut sur le bord de la mer. A gauche se trouve le modeste oratoire dédié à S. Martin, orné d'une simple statue de l'apôtre des Gaules. Il nous est bien permis de blâmer cette disposition des lieux, si contraire à la tradition et si opposée à l'esprit de l'Eglise, qui est d'honorer spécialement ses saints sur la terre qu'ils ont sanctifiée par leur naissance, leur vie ou leur martyre. Nous espérons que les excellents religieux préposés à la garde du sanctuaire, d'accord avec l'autorité diocésaine, feront bientôt disparaître cet étrange contraste. Aidés par les généreuses aumônes que les cœurs religieux de France et de Hongrie doivent leur procurer, ils éléveront à S. Martin un autel plus digne de lui et un sanctuaire plus digne de leur vénération. C'est là, nous le savons, leur plus ardent désir.

Deux fresques ornent la chapelle actuelle de S. Martin. Dans la première, on le voit évangélisant Sabaria, sa ville natale. Autour de lui sont rangés hommes, femmes, enfants aux habits nationaux. S. Martin présente la Croix à ses auditeurs et il leur montre le ciel. Au-dessous on lit ces paroles :

HIC PLURES SUO SALVAVIT EXEMPLO.

La seconde fresque représente S. Martin baptisant sa vieille mère, dévotement agenouillée aux pieds de son fils et courbant la tête au-dessus du puits traditionnel. Le saint, assisté de trois personnages ecclésiastiques, tient d'une main la Croix et de l'autre l'amphore contenant l'eau baptismale qu'il verse sur la tête de sa mère. Un chrétien, vieux Hon-

grois aux longues tresses de cheveux blonds et aux moustaches aigües, puise l'eau dans le puits. Au second plan, on aperçoit des soldats romains de Sabaria, étonnés de ce spectacle, et derrière eux ces temples des idoles que S. Martin savait si bien renverser. Au-dessous, se trouve l'inscription suivante :

SALUS ÆTERNITATIS.

En 1867, cette chapelle a été restaurée. On s'est bien gardé néanmoins de retoucher les vieilles peintures, et on a conservé religieusement au fronton de la chapelle l'antique inscription :

HIC
NATUS EST SANCTUS MARTINUS.

Jalouse de marcher sur nos traces, la Hongrie s'occupera, nous osons l'espérer, de la glorification du saint apôtre. Pour elle aussi, il faut répéter cette belle parole de Mgr Pie : « Je commencerai à espérer des jours meilleurs pour la France, quand elle aura commencé de rebâtir la basilique de S. Martin. Il a été le fondateur et le père de cette nation ; il en est le premier patron et le premier protecteur. » Sans aucun doute, ce que la Hongrie fera pour rendre à sa splendeur primitive le sanctuaire de Szent-Marton, elle le fera pour elle-même !

Et nous, en laissant la plume, nous prions S. Martin, patron spécial de ces deux nations qui lui furent si chères et pour lesquelles il consuma sa vie dans les labeurs de l'apostolat, de leur obtenir une nouvelle effusion de cet esprit de foi et de charité qu'il répandit sur elles, et qui, dans la redoutable crise qu'elles traversent à cette heure, peut seul encore sauver leurs destinées compromises par l'influence prépondérante des ennemis déclarés de l'ordre social et reli-

gieux. Que la Hongrie et la France, ces deux royaumes de Marie, consacrés par leurs saints rois à la reine du ciel, rentrent dans les voies de Dieu, de la Justice et de la Paix. Qu'avec cette intime et religieuse union, commandée par l'harmonie de leurs caractères et de leurs intérêts, elles opposent un rempart invincible à ces deux Empires si menaçants du Nord, qui deviennent un péril de plus en plus grave pour l'Europe et pour l'Eglise !

L'Abbé E. Guers.

LES PRINCIPES DU DROIT.

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE.

Second article (1).

III

Le droit naturel.

I. On entend par loi naturelle, cette loi du devoir qui découle de la nature des êtres, et qui est manifestée à chacun de nous par la raison. Dans toutes les définitions qu'en donnent les théologiens, nous rencontrons ces deux conditions réunies, qu'elle est une nécessité résultant de l'essence des choses, et qu'elle est connue par la simple lumière de la raison (2).

Nous appelons droit naturel cette partie de l'ordre juridique universel qui s'appuie sur les relations essentielles de l'homme avec ses semblables, et que promulgue la raison comme élément objectif de la loi naturelle. Le droit positif au contraire, comprend les relations non-essentielles de la nature humaine, ou bien des relations essentielles que la raison n'atteint pas par elle-même. Aussi la force obligatoire du droit positif résulte immédiatement d'une disposition libre (et variable suivant les circonstances) du législateur divin ou humain. Tout droit humain est positif, mais tout droit positif n'est pas humain, puisque de fait il existe un

(1) Voir le numéro de février, p. 148.

(2) V. S. Thomas, I-II, q. 91, a. 2. Suarez, *De Leg.* l. 1, c. 3, n° 9.

droit positif divin. Celui-ci, avec le droit naturel, forme la matière complète du droit divin en général. La philosophie chrétienne a toujours considéré le droit naturel comme essentiellement divin, de même que la loi naturelle, dont il est le corollaire.

Le droit canon appelle « Jus naturale, quod in lege et et evangeliüs continetur, » on a tiré de cette manière de parler la conclusion, que jusqu'à S. Thomas le moyen âge n'a reconnu d'autre droit divin que le positif.

On a oublié de réfléchir à la différence des deux propositions : le droit positif divin renferme la matière essentielle du droit naturel ; et le droit positif divin s'identifie complétement avec le droit naturel.

Les philosophes chrétiens ont tous affirmé la première assertion sans admettre la seconde. En effet, s'ils avaient confondu théoriquement le droit positif divin avec le droit naturel, ils auraient rejeté le nom *Jus naturale* comme vide de sens. De plus, logiquement, ils auraient dû enseigner que le droit divin positif, formulé par la loi de Moïse et par celle de l'Evangile, ne comprend rien de plus que le droit naturel : affirmation trop manifestement contraire à la doctrine catholique pour être attribuée au corps du droit canon.

Le même droit peut être simultanément naturel et positif, comme le prouve la révélation chrétienne, qui embrasse la partie capitale du droit naturel. Aussi l'Eglise, dans sa conduite pratique avec les fidèles, préfère invoquer le côté positif des prescriptions divines. Mais ce caractère ne supprime pas le caractère naturel ; loin de prouver son absence, il le suppose comme sa base. De fait les chrétiens combinent pratiquement le droit naturel dans son objet principal avec le droit positif divin ; qui conclura de là à l'identité du concept des deux espèces de droit ?

Après ces explications des idées, nous arrivons à la question importante : Y a-t-il un droit naturel ? ou faut-il rattacher tout droit réel au domaine du droit positif ?

Cette question, qui n'en était pas une il y a un demi-siècle, présente avec l'intérêt de l'actualité, l'utilité d'une discussion scientifique féconde en corollaires importants.

Nous avons relevé ailleurs les mérites sérieux de l'école moderne des juristes qui, en abandonnant les abstractions de « la raison pure » pour suivre la méthode historique et expérimentale, s'est rapprochée des doctrines chrétiennes. La postérité se rappellera avec reconnaissance les travaux de Savigny, de Stahl, de Puchta, etc.

L'histoire, sans aucun doute, rend des services incontestables au philosophe : elle doit le guider dans ses raisonnements et dans l'analyse des faits humains. Sans elle il se perd dans un dédale de considérations théoriques, et il court risque de créer des systêmes chimériques et imaginaires. Défions-nous cependant de toute exagération : si nous sacrifions les principes à l'histoire, de manière à considérer celle-ci comme la source exclusive de nos conclusions, nous ne pourrons échapper à l'erreur. Ainsi l'école historique, fidèle à ses principes, devait rayer le droit naturel du cadre des sciences, et remplacer son nom par la philosophie du droit.

II. Pour réfuter cette erreur, nous devons considérer à part l'opinion des protestants et celle des catholiques. Les premiers, logiquement forcés de supprimer le droit ecclésiastique indépendant, ne peuvent, en rejetant le droit naturel, reconnaître pratiquement qu'un droit positif, c'est-à-dire existant dans l'Etat et par l'Etat. Ecoutons Stahl, dont le nom fait autorité :

« L'ordination humaine qui est le droit s'appuie en dernière analyse sur l'ordre universel voulu de Dieu, mais une fois établie par les hommes, elle est indépendante, et cette indépendance constitue le côté positif du droit. Le droit est *positif par sa matière* : ses principes et ses idées relèvent de l'ordre voulu par Dieu, mais ses lois déterminantes ont une origine humaine positive. Le droit est *positif quant à sa légi-*

timité : la raison de son autorité découle de Dieu parlant par l'établissement humain indépendant. En vertu de cette indépendance, il arrive parfois que le droit s'oppose à l'ordre universel de Dieu, qu'il doit servir; car la société humaine, chargée de donner librement une forme définie à la pensée du droit, peut ordonner l'*injuste*, le *déraisonnable* ; *même dans cette hypothèse, le droit conserve sa force obligatoire.* Le droit et le droit positif sont des concepts identiques ; il n'y a que le droit positif.... Dans les choses qui touchent à l'Etat ou qui agissent sur lui, le pouvoir social a l'autorité absolue et suprême ; dans les choses qui regardent la conduite individuelle des sujets, la voix de Dieu parlant par la conscience a une autorité souveraine... (1). »

Cette doctrine n'a pas besoin de commentaire : elle supprime avec le droit naturel tout droit divin immédiat, car elle affirme catégoriquement qu'en dehors du droit humain positif, il n'y a pas de droit. Elle reproduit sous une autre forme l'erreur fondamentale censurée par le Syllabus : « L'Etat, comme étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit qui n'est circonscrit par aucune limite. » (Prop. XXXIX.) Le droit de l'Etat sera illimité s'il n'y a pas au-dessus et à côté de lui un droit possédant sa souveraineté inviolable indépendamment du pouvoir social. C'est au droit divin positif et au droit naturel de tracer les limites juridiques que l'Etat ne peut dépasser sans manquer à sa sainte mission.

Pratiquement, l'opinion de Stahl implique l'abdicationr adicale de la conscience dans toutes les questions juridiques ; la conscience publique ou nationale, voilà le juge suprême du droit. Le législateur humain n'a pas besoin de chercher ce qui est juste ou injuste, mais ce qui est digne de devenir juste. La loi fait le droit : avec ce mot magique on dissipe

(1) *Rechts-und Staatslehre*, I-II. V. 2, § 12.

tous les scrupules de la conscience, on légitime toutes les injustices, on autorise toutes les violences en consolant les victimes par cette maxime célèbre de Périer : « La liberté est le despotisme de la loi. »

Les conservateurs protestants se bercent d'illusions, s'ils pensent arrêter par cette théorie le flot montant de la révolution. Le mal révolutionnaire résiste au traitement homéopathique : il faut un remède plus radical. Lorsqu'au nom d'une institution humaine on proclame la révolution contre Dieu, on est desarmé devant les exigences des nouvelles couches sociales ; les baïonnettes et les canons ne peuvent triompher de la logique des idées.

Que sert-il de rattacher le droit à Dieu par son origine médiate, si d'autre part on accorde au droit humain l'indépendance et la légitimité absolues, même lorsqu'il s'oppose manifestement à l'ordre universel voulu par Dieu ?

On supprime par là d'une main ce qu'on établit de l'autre : d'un côté on relie le droit à l'ordre moral ; de l'autre, en dérivant sa force obligatoire des institutions humaines, on brise ce lien salutaire. Expliquons les conséquences de cette méthode par un exemple. Les Apôtres, pour légitimer leur mission divine, avaient tort de déclarer en présence du pouvoir humain qu'il faut obéir plutôt à Dieu qu'aux hommes : au point de vue juridique, ils invoquaient en vain le saint Nom de Dieu et la loi morale, car tous les droits existants condamnaient leur conduite, et ils ne pouvaient en appeler à aucun droit reconnu et historique (1).

(1) Voici la vraie doctrine : « L'ordination qu'établissent les hommes entre eux n'est légitime que pour autant qu'elle tend à une fin légitime, et cette légitimité ne dépend pas seulement de la fin en elle-même, mais aussi et principalement de son rapport avec la fin dernière de l'homme. Ceci explique comment une institution originairement légitime peut devenir illégitime, lorsque par l'abus du pouvoir elle constitue pour les sujets un empêchement permanent à la réalisation de leur fin dernière ». (Moy de Sons, l. c.)

L'opinion que nous réfutons se rattache immédiatement à l'idée hégélienne de l'Etat ; si au lieu d'affirmer avec la philosophie chrétienne que l'Etat est pour l'individu, vous dites avec les panthéistes que l'individu est pour l'Etat, vous transformez celui-ci en un dieu terrestre, auquel le Dieu supérieur et invisible donne carte blanche pour gouverner et ordonner toutes les formes de l'activité humaine. Le progrès moderne nous ramène ainsi à la théocratie, d'autant plus fatale à l'ordre et à la liberté qu'elle n'a rien de commun avec celle du moyen-âge. Aussi l'Etat moderne, soit qu'il prenne la forme de l'absolutisme historique, ou de la bureaucratie libérale, ou de la démocratie, aime éperdument cette nouvelle espèce de théocratie. Ordonnateur suprême et irresponsable de toutes les institutions humaines, l'État fait le droit, contre lequel la conscience et la morale protestent en vain. Voilà le résultat auquel aboutit logiquement la négation du droit naturel au point de vue protestant.

III. Les adversaires catholiques du droit naturel admettent l'existence de principes moraux qui gouvernent les rapports des hommes entre eux. Ils leur accordent une valeur absolue, digne de recevoir la sanction de la société. Néanmoins ils leur refusent le caractère de droits extérieurement contraignables pour deux raisons : d'abord ces principes, disent-ils, ne sont pas universellement admis ni pratiqués, et ensuite, il n'y a pas de pouvoir qui puisse exiger leur accomplissement par la contrainte. Il y a donc, conclut-on, des principes naturels du droit, mais il n'existe pas de droit naturel ayant sa force juridique propre, et formant la base du droit positif. On accorde l'existence d'idées et de principes juridiques, de véritables exigences de la raison revendiquant une légitimité absolue ; mais on nie que ces principes fondent un droit naturel 1° parce qu'ils manquent de la détermination nécessaire, et 2° parce qu'ils manquent de la force obligatoire du droit. Examinons ces deux motifs.

Pour bien saisir l'état de la question, il faut se rappeler les définitions données plus haut, et examiner si elles s'appliquent aux principes naturels du droit. Personne ne prétend que toutes les déductions, même les plus éloignées, de la loi naturelle fondent des droits déterminés. Ceux-ci ne découlent très-souvent des principes rationnels que par l'intervention de l'autorité humaine. Mais cette intervention n'est pas requise pour tous les droits naturels, de sorte que les deux motifs allégués pèchent par leur trop grande généralité.

La précision nécessaire aux droits naturels résulte de deux conditions réunies : d'une promulgation suffisante par la raison, et de la présence de faits naturels qui donnent au droit son caractère concret et absolu. Ainsi le droit de propriété sera suffisamment déterminé si d'une part la raison attribue clairement à l'homme le pouvoir inviolable de pourvoir à ses besoins physiques, sans violer le droit de personne, et si d'autre part il y a des faits naturels (l'occupation, par exemple) qui réalisent ce pouvoir, indépendamment de la loi humaine.

La question de l'existence du droit naturel implique celle-ci : la raison possède-t-elle les forces suffisantes pour connaître par elle-même les maximes universelles du droit ? Peut-elle déduire avec certitude au moins les conclusions immédiates de ces maximes ?

Nous devons donner à ces questions une réponse affirmative, sous peine de tomber dans une erreur condamnée par la philosophie et la théologie.

Les lecteurs connaissent l'histoire et la condamnation du traditionalisme, dont quelques catholiques pensaient se servir avec avantage dans la lutte contre les prétentions exorbitantes des rationalistes. Ils ne voyaient pas que leur zèle fort louable les emportait au-delà des justes limites. Pour éviter Charybde ils tombaient en Scylla ; pour sauver la foi

ils sacrifiaient complétement les droits de la raison, en établissant la révélation divine comme la source des idées et des principes moraux. « L'esprit, disait-on, est incapable par lui-même de s'élever au-dessus des sens : il peut tout au plus s'agiter dans la sphère des choses matérielles ; il ne peut atteindre aucune des vérités morales et religieuses, et spécialement l'existence de Dieu et ses premiers attributs, la spiritualité de l'âme, sa destination dans une autre vie, etc. »

Nous nous contentons de quelques réflexions, pour faire ressortir les dangers de cet imprudent et déplorable système.

Sa nouveauté devait le rendre suspect à tout catholique intelligent. On déclarait avoir trouvé pour le christianisme un nouvel appui, une base nouvelle inconnue aux apologistes des siècles passés, une preuve de la religion ignorée jusqu'alors, et sans laquelle néanmoins toutes les preuves anciennes étaient insuffisantes, voire même dangereuses. Admettre ces prétentions, n'était-ce pas faire injure à tous les penseurs chrétiens, aux grands docteurs du moyen-âge et aux Pères de l'Eglise? n'était-ce pas condamner leurs admirables travaux comme stériles et impuissants contre l'erreur? Ni les S. Pères, ni S. Thomas, en combattant le paganisme et le rationalisme, n'ont dédaigné d'en appeler à la raison comme à un tribunal compétent pour juger non pas la vérité révélée en elle-même, mais sa crédibilité et le devoir de la foi (*motiva credibilitatis*).

On a toujours insisté sur le rapport réciproque nécessaire entre la faculté naturelle et son élévation surnaturelle par la foi. Celle-ci a besoin de la raison et suppose son activité, comme la grâce suppose la nature (1).

Or la raison ne pourrait conduire à la foi, si on la déclare

(1) Quum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei. S. Thom. *Summ.* I, q. 1, a. 8. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam. Ibid. q. 2, a. 2.

incapable de connaître même les principes fondamentaux de l'ordre moral, savoir l'existence de Dieu Créateur et la fin dernière de l'homme dans l'autre vie. Sans ces connaissances préalables, on ne comprend pas le devoir moral d'accepter la révélation surnaturelle à cause de la parole de Dieu.

S. Thomas, connaissant parfaitement la blessure faite à l'intelligence humaine par le péché originel, établit la nécessité *relative* et *morale* de la révélation, pour fournir à l'homme une connaissance pratiquement suffisante de la loi naturelle. Néanmoins il défend comme un axiome indiscutable, que la promulgation de cette loi, inhérente à la nature humaine, est inséparable de son activité spontanée. Il divise les préceptes de la loi naturelle en trois classes : la première comprend les principes universels de l'ordre moral (*principia communia*), la seconde leurs déductions immédiates (*præcepta secundaria*), la troisième leurs applications pratiques plus éloignées.

Les principes de la première classe, que S. Thomas assimile aux premiers principes spéculatifs (*principia prima demonstrationum*) sont nécessairement connus de tous les hommes et gravés dans leur conscience en caractères ineffaçables.

Les déductions immédiates des premiers principes, comprenant les commandements du Décalogue, excluent généralement, grâce à leur évidence, l'ignorance invincible. S'il y a une exception, elle a des causes accidentelles telles que les passions, les mauvaises habitudes.

L'application des conclusions éloignées de la loi à des cas déterminés peut offrir des difficultés, surtout dans les circonstances compliquées, et produire des erreurs inévitables (1).

Suivant l'enseignement commun de tous les théologiens, l'homme a par les premiers principes moraux d'une évidence

(1) S. Thomas, *Summ.*, I-II, q. 94, a. 4-6 ; q. 100, a. 1.

immédiate une connaissance suffisante des principales vérités naturelles, telles que l'existence de Dieu et ses attributs infinis, la spiritualité de l'âme, sa liberté et son immortalité, l'existence d'une loi morale, règle première de nos actions.

Il a le pouvoir physique de déduire les conclusions de ces principes, mais sans un secours supérieur il ne les déduira pas de fait, et avec la certitude convenable, à cause des obstacles qu'il rencontre. Ce secours moral de la révélation destinée à faciliter l'exercice de la faculté, suppose les forces physiques et l'activité spontanée de la raison. Par conséquent, celle-ci constitue une véritable source de connaissances morales relatives à nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables. De plus les vérités morales, que la raison *peut* connaître, mais qu'elle connaît *de fait* par la révélation, sont en même temps des dogmes positifs et des vérités rationnelles.

Concluons, dit le P. Chastel : 1° un enseignement divin est absolument nécessaire pour toutes les vérités surnaturelles ; 2° pour les premiers principes et les premières vérités naturelles, il n'est point rigoureusement nécessaire ; 3° pour les conséquences et l'application de ces principes, pour obtenir un système complet et le conserver quelque temps sur la terre, la révélation est moralement nécessaire ; 4° même pour les vérités accessibles à la raison, le secours divin est pour nous d'un inappréciable avantage ; il facilite pour tout le monde des connaissances autrement réservées à quelques hommes d'élite ; il les affermit dans tous les esprits, et les maintient pures de tout alliage (1). Ainsi, de même qu'il y a une science philosophique puisée dans la raison, il y a une science morale puisée à la même source sans le secours

(1) *Les Rationalistes et les Traditionalistes*, p. 55. V. *Constit. dogm. de Fide*, C. II. Kleutgen, *la Philosophie scolastique*, V. II, Dissert 9 ; *la Théologie scolastique*, Vol. II, Diss. 6, 7. Lupus, *le Traditionalisme et le Rationalisme*.

de la révélation divine et de l'autorité humaine. Il est par conséquent démontré que les principes du droit naturel ne manquent pas de la précision nécessaire par défaut de promulgation et de connaissance.

IV. Cette précision, dit-on, ne suffit pas ; nous accordons à la raison la puissance de connaître certains principes moraux applicables à la conduite de l'individu et aux relations sociales, mais il leur manque, pour avoir force de droit, la précision objective et concrète que donne la loi humaine, ou la coutume appuyée sur leur observation constante par le corps social.

Examinons l'objection.

D'abord il va de soi qu'une idée abstraite sans aucune détermination concrète ne constitue pas le droit. Comme toutes les choses le droit acquiert son existence concrète par un *fait;* mais la sphère des faits déterminatifs du droit s'étend au-delà des dispositions libres de la volonté humaine, et au-delà des articles écrits ou non écrits de la législation publique. La nature, qui nous fournit avec la raison les idées et les principes du droit, n'attend pas les caprices de l'homme pour poser les faits nécessaires à déterminer l'existence concrète du droit. En effet, si tout droit suppose l'intervention de la société, comment expliquer les droits *innés* (*connata*) et absolus de toute personne humaine, imposant à ses semblables les devoirs correspondants ? Qui oserait demander aux décisions de la loi humaine la force obligatoire de ces droits ? Les droits à la vie, à la propriété, à l'action, existent dès que l'individu humain existe, parce qu'ils acquièrent leur détermination objective par un fait naturel. Voilà pourquoi on les appelle *innés* ou *absolus*, pour les distinguer des droits *hypothétiques* qui, avec l'existence de l'individu, exigent des faits particuliers non applicables à tous les hommes. Ainsi le droit naturel résulte de la conclusion évidente de deux prémisses, dont l'une énonce le principe général du droit, et

l'autre le fait naturel qui le réalise. Aussi longtemps que ces deux prémisses ont une précision suffisante sans l'intervention de la loi humaine, nous sommes sur le terrain du droit naturel.

Si l'on objecte que ces conclusions, pour avoir force de droit, demandent à être reconnues et observées par l'humanité, nous répondons que cette sanction extérieure ne leur fait pas défaut.

La voix de la raison parlant par la conscience dépasse les limites d'une manifestation personnelle ou nationale : elle a un caractère universel comme la loi naturelle, dont elle est le héraut. L'autorité des principes moraux s'imposant par leur évidence à tous les esprits, s'étend aussi loin que la nature humaine et subjugue inéluctablement les volontés les plus perverses (1).

Malheur au législateur qui ose s'attaquer à un axiome moral ! L'humanité condamne sa disposition comme inique et justiciable du tribunal suprême de la loi naturelle, décrétant qu'une loi injuste n'est pas une loi (2).

Voilà comment les exigences du droit naturel sont de fait universellement reconnues et sanctionnées. Si en outre elles reçoivent une sanction de la part de l'autorité sociale, elles deviennent des droits positifs, sans cesser cependant d'appartenir au droit naturel.

Nous avons établi qu'il y a des droits naturels subjectivement et objectivement précisés et déterminés. Il appartient aux traités spéciaux de les énumérer en particulier.

D'ailleurs, en appliquant les principes expliqués, le lecteur comprendra que ces droits dépassent les limites de la vie individuelle, qu'ils touchent en partie à la vie sociale et publi-

(1) Les anciens disaient : « Jus naturale est commune omni nationi. » Isidor. v. Etymol. c., 4.

(2) Suarez *de Leg.*, l. 3, c. 12, § 4. S. Thom. I-II, q. 95, a. 2 et 3.

que. Le droit naturel comprend, avec des droits absolus ou innés, des droits hypothétiques et publics. Ainsi le rapport réciproque des époux entre eux, et des enfants avec les parents, constitue un droit hypothétique, découlant d'une condition particulière propre aux époux et aux enfants. Néanmoins ce droit se présente *naturellement* déterminé dans son essence, parce que la société, avec toutes ses conditions nécessaires, forme une institution providentielle et indispensable. Parmi ces conditions se place en premier lieu le droit des parents de donner l'éducation à leurs enfants (1), droit imprescriptible et maintenant victorieusement son inviolabilité contre les attentats du législateur humain. Celui-ci ne peut que le reconnaître et le protéger en donnant aux parents le moyen de l'exercer avec fruit.

Même le droit public plonge ses racines dans le domaine du droit naturel. La société politique est dans son essence une institution naturelle, faisant partie intégrante de l'organisme social voulu par l'Auteur de la nature. Seules les formes passagères et historiques qu'elle revêt dépendent d'influences accidentelles et des dispositions humaines. Par conséquent l'âme de la société civile, le *pouvoir public*, considéré en lui-même, abstraction faite de la personne physique ou morale qui le possède, est un droit foncièrement naturel. Qu'on nous comprenne bien : nous envisageons le droit en lui-même inhérent à toute société politique, sans parler du *droit personnel* de revendiquer la possession et l'exercice du pouvoir.

Or le pouvoir politique, avec le devoir corrélatif des sujets, comprend une matière nettement précisée et déterminée par

(1) Le droit divin que possède l'Eglise catholique, en vertu de sa mission divine, de diriger l'éducation morale et religieuse de ses membres, ne porte aucun préjudice à ce droit naturel des parents. Au contraire, il lui donne une consécration supérieure, en le dirigeant dans la voie des destinées surnaturelles de l'homme.

le droit naturel, savoir par la *nature* et *la fin* de l'Etat, conditions immuables, indépendantes de toute volonté humaine et établies par Dieu.

De plus ce droit exactement défini se réalise concrètement par l'existence nécessaire et naturelle de l'Etat. Nous avons d'un côté un droit suffisamment connu et déterminé par la nature, de l'autre un fait naturel qui le réalise. Que faut-il encore pour reconnaître la présence d'un droit naturel? Aussi la somme des droits et des devoirs constituant l'objet *essentiel* de l'autorité publique, est invariablement la même dans la république comme dans la monarchie absolue, quoique de fait le pouvoir soit plus ou moins centralisé, suivant les diverses formes de gouvernement. Nulle loi ni coutume ne peut augmenter ni diminuer les droits et les devoirs essentiels, car rien ne peut changer l'essence et la fin de la société publique. Nous concluons que le droit naturel étend sa juridiction au-delà des limites du droit privé.

Il y a incontestablement des prescriptions naturelles, qui pour être suffisamment déterminées dépendent de la loi positive. Mais dans ce cas encore l'autorité humaine n'agit pas d'une manière arbitraire et complétement indépendante; elle agit en cause seconde, chargée d'appliquer les principes universels aux relations sociales, suivant les intentions et la volonté de la cause première. Du moment qu'elle ne remplit pas ce saint devoir, ses dispositions, contraires au droit naturel, sont frappées de nullité.

V. Passons à la seconde objection, qui prétend que le droit naturel ne mérite pas ce nom, parce qu'il manque de force obligatoire.

Si par la force obligatoire on entend « une force extérieure contraignante, un pouvoir existant capable d'exiger les devoirs par la force matérielle, » si, disons-nous, on entend par la force obligatoire la force matérielle de l'Etat, évidemment c'en est fait du droit naturel.

Mais a-t-on songé aux conséquences de cette doctrine ? Pourquoi la force ne primerait-elle pas le droit si celui-ci emprunte à la première sa valeur et sa légitimité ? pourquoi le fait accompli par une force triomphante ne prévaudrait-il pas contre le droit impuissant et désarmé ? Où trouver la contrainte extérieure sans laquelle le droit n'existe pas, si ce n'est dans la main de fer de l'Etat ? Faut-il par conséquent proclamer la maxime liberticide, qu'il n'y a de droit que par l'Etat ?

Quiconque réfléchit à ces conséquences monstrueuses cherchera ailleurs la force obligatoire du droit. Nous avons indiqué plus haut sa source. Deux éléments la constituent : l'un est interne, l'autre extérieur. Le premier et le plus essentiel, appartenant à tout pouvoir moral, est l'obligation morale imposée à la conscience. Le second, supposant le premier, caractérise spécialement le droit : c'est la contraignabilité du devoir corrélatif. Cette contraignabilité, propriété inhérente et *morale* du droit, ne dépend pas de la possibilité ou de l'impossibilité matérielle de la contrainte, de façon que le fait de celle-ci constitue le droit. Au contraire, le droit reste sauf, même là où les circonstances accidentelles rendent la contrainte impossible, pourvu qu'il puisse légitimement la réclamer et l'exiger. *L'exigence morale* de la contrainte est essentielle au droit, et non pas la contrainte actuelle. Si on ne veut pas confondre le droit avec la force brutale, il faut établir qu'il ne perd pas sa légitimité par l'absence d'une contrainte actuelle, de même qu'une vérité ne cesse pas d'être vraie, parce que les moyens de la faire accepter par le public font défaut.

Montrons la vérité de cette thèse par des exemples évidents. Dirons-nous que les enfants chinois jetés aux pourceaux par des parents dénaturés n'ont aucun droit à la vie, parce qu'elle n'est pas protégée par une loi du pays ? Les traitements barbares et inhumains infligés à l'esclave ro-

main ne violaient-ils aucun droit? n'étaient-ils pas criminels parce que la loi ne les punissait pas ? Le sang de l'esclave criait vengeance devant Dieu et la raison, tout aussi bien que le sang du citoyen, dont le code pénal châtiait la mort.

Le droit personnel de défense légitime fournit un exemple d'un droit naturel contraignable (même dans le sens des adversaires), indépendant de toute législation positive. La société ne peut le donner comme elle ne peut le supprimer : elle a seulement le droit de régler son usage en le limitant au cas d'une défense nécessaire et inévitable.

Les deux objections que nous venons d'examiner, loin d'infirmer la thèse, la confirment. Elles prouvent l'existence d'un droit naturel, ayant une force juridique antérieure et supérieure à tout droit positif.

VI. Ajoutons les arguments positifs qui militent puissamment contre le positivisme exclusif du droit.

Il résulte des considérations développées dans les paragraphes précédents, que le droit naturel constitue une condition préalable et essentielle de tout droit positif humain ou divin.

Le droit humain suppose, comme le dit formellement Stahl, dans son origine *l'autorisation divine*. Car, en vertu de celle-ci, l'autorité humaine établit des prescriptions obligatoires et contraignables. Comment pourrons-nous concevoir cette autorisation ? Est-ce un don surnaturel, une grâce spéciale sans lien aucun avec l'ordre naturel ? Est-ce une volonté divine, que nous ne connaissons que par les Livres Saints ?

Ces hypothèses contraires à la sainteté et à la sagesse divines répugnent à la raison. Par conséquent cette autorisation ne se comprend que comme un élément essentiel de l'ordre naturel, manifesté à la raison humaine ; elle ne repose pas simplement sur des idées et des principes sans force juridique : elle constitue un vrai droit, car elle fournit

à la société le seul titre pour justifier ses actes, et exiger l'obéissance de ses membres. L'autorisation divine sur laquelle s'appuie tout droit positif humain s'identifie avec un droit réel, antérieur à la société et réalisé par le seul fait naturel de son existence. Voilà le droit naturel, source de tout droit humain.

Il y a plus. L'Etat, ou le siége de l'ordre juridique humain, n'est pas tombé un beau jour du ciel tout prêt, et armé de son appareil bureaucratique : il est un établissement providentiel « une ordination divine, » mais il a ce caractère comme *société civile*. Lorsqu'il commence son activité organisatrice, il ne se trouve pas en présence d'une *tabula rasa*, ou d'une matière première devant recevoir de sa main la vie organique et personnelle ; au contraire, il rencontre comme autant d'éléments de son existence propre des organismes vivants qui la composent. Loin de les créer, l'Etat est principalement créé pour eux.

Ces organismes sociaux primitifs et secondaires, qui commencent par l'individu et s'élèvent par la famille jusqu'à la commune possèdent une existence et une vie personnelles, en vertu des rapports juridiques sur lesquels ils reposent. Par conséquent, pour concevoir l'Etat, il faut concevoir d'abord un ordre juridique réel nécessaire à son existence : cet ordre découlant immédiatement de l'existence des individus, des familles et des communes, et se réalisant en partie par elle, constitue un droit naturel.

Comment définir suivant ces principes la mission de l'Etat dans l'ordre juridique ?

Il n'est pas appelé à créer la société universelle et tous les droits de ses membres ; en d'autres termes, la raison repousse la souveraineté absolue de la loi civile. L'Etat doit commencer par reconnaître, protéger et consolider les institutions naturelles ; il peut ajouter ensuite, pour les perfectionner et les compléter, des prescriptions positives, mais en légiférant

toujours conformément aux fondements jetés par la nature. L'Etat a la sublime mission de conserver les lois, d'exécuter la justice, de protéger les droits des peuples : toute action qui n'est pas une suite nécessaire ou une condition indispensable de ces fonctions est un abus de l'autorité souveraine.

Le droit naturel et le droit positif existent dans l'Etat, mais ils ne sont pas créés par l'Etat ; le premier au contraire lui donne son existence formelle et sa légitimation, lui demandant par compensation ses garanties extérieures. Le droit positif doit en grande partie à l'Etat son existence et sa réalisation. Concluons : l'autorisation divine donnée à la société (Etat) d'établir un ordre juridique humain forme un droit naturel ; cette autorisation est limitée par d'autres droits logiquement antérieurs, parce qu'elle résulte de la mission confiée naturellement à la société de coopérer en cause seconde avec l'activité régulatrice de la cause première ; enfin elle jouit d'une certaine indépendance dans les matières laissées indéterminées par le Législateur suprême, et dans les limites que trace le droit naturel.

VII. L'école moderne des juristes semble comprendre la vérité de ces thèses incontestables. En effet, tandis que d'une part elle s'ingénie à se passer du droit naturel, à le bannir de la science, de l'autre elle sent la nécessité de l'introduire sous un nom différent. Quiconque étudie certains travaux importants et solides sur le *Droit coutumier*, ne peut s'empêcher de conclure que leurs auteurs cherchent dans la coutume une compensation (insuffisante) pour le droit naturel (1).

La *coutume*, appelée l'une des deux sources suprêmes du droit, est ou bien le droit naturel, tel qu'il se manifeste dans

(1) V. Fr. C. de Savigny, *Système du droit romain moderne*, V. I, L. I. K. de Vangerow, *Manuel des Pandectes*, V. I, L. I, C. I, § 14. Puchta, *les Pandectes*, T. I, C. I, § 11. Puchta, *Leçons du droit romain moderne*, T. I, L. I, C. I, § 10-14.

la conscience individuelle et nationale, sans le concours d'une autorité positive humaine, ou bien, de même que toute loi, elle le suppose comme la source suprême du droit. La coutume s'identifie avec le droit naturel, lorsque sa matière consacre l'exercice d'une exigence rationnelle indiscutable. Ce n'est pas la coutume qui fait alors le droit, mais réciproquement le droit crée la coutume ; celle-ci présente l'expression concrète du droit universellement reconnu et sanctionné par la conscience des hommes. La coutume a pour effet juridique d'ajouter au droit naturel le caractère positif.

Lorsque la coutume consacre une exigence moins essentielle et moins absolue de la raison, elle tire sa force obligatoire, comme toute loi humaine, du droit naturel qu'elle suppose. Suivant l'axiôme : « La coutume peut ce que peut la loi, » la coutume fonde des rapports juridiques, mais elle le fait en vertu du droit naturel, c'est-à-dire qu'elle doit toujours se conformer, ou au moins ne pas s'opposer à ses prescriptions. Dans tous les cas, c'est le droit naturel qui donne d'une manière au moins médiate force de loi à la coutume. De même que la loi formellement opposée aux principes de la morale ne pourra jamais engendrer une obligation, ainsi, une coutume, existât-elle depuis mille ans, si elle répugne aux principes évidents du droit naturel, ne produira qu'un droit fictif et prétendu (1).

La volonté humaine formulant ses prétentions par une

(1) Tel est aussi l'enseignement du droit canon. Il distingue nettement le droit naturel, la loi (*constitutio*) et la coutume, et subordonne la légitimité de la loi et de la coutume au premier. (*Grat. Decret.*, D. I et VIII.) « La raison et la vérité l'emportent sur la coutume. » (D. VIII, c. 7.) « La coutume ne doit pas arrêter le triomphe de la vérité. » (Ibid., c. 8.) La loi humaine doit céder le pas au droit naturel (D. IX, c. 1), suivant les paroles de S. Augustin : « Quicumque ergo legibus imperatorum, quæ pro Dei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium. Quicumque vero legibus imperatorum, quæ contra veritatem Dei feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande præmium » (Ep. 50 ad Bonif.)

coutume ou par une loi, ne peut créer un droit objectif et légitime que dans les limites immuables du droit naturel.

Si l'on conteste cette assertion, on proclame avec les libéraux modernes que « la loi et la *coutume* sont la conscience publique, » que « le droit a son dernier fondement dans la raison nationale », que par conséquent « l'opinion publique » décide en dernière instance toutes les questions morales et juridiques. Ces maximes, témoin l'expérience des temps modernes, consacrent le despotisme le plus effréné, et l'autorisent à fouler aux pieds les droits les plus sacrés de l'homme. Armé de la loi, le pouvoir dispose arbitrairement de toute personne individuelle ou collective ; il prétend gouverner les consciences et leur imposer une servitude d'autant plus intolérable, qu'elle porte l'estampille de la légalité.

Impossible d'échapper à ces conséquences sans revenir à l'existence d'un droit naturel, base éternelle et sainte de toute loi et de toute coutume.

Il ne suffit pas d'insister avec Stahl sur l'obligation de la coutume qui résulte de la conscience nationale, et de l'action publique formant la coutume.

On exclut ainsi la possibilité *théorique* d'une lutte entre la coutume et le droit naturel, Mais examinons la question pratique.

Supposons que la conscience nationale n'arrive pas à traduire ses exigences par une loi ou par une coutume : faut-il déclarer le droit impuissant? Supposons que la coutume s'écarte insensiblement de son origine pour devenir irrationnelle, immorale, injuste : faut-il lui accorder la force obligatoire, et soumettre ainsi la règle éternelle du bien aux caprices et aux passions de l'homme ? faut-il assujettir la règle absolue du juste aux actes qu'elle doit régler ?

La réponse à ces questions doit être affirmative, dès qu'on refuse de reconnaître le droit naturel, et qu'on déclare les

idées du droit juridiquement impuissantes avant la sanction de la loi ou de la coutume. Dans cette hypothèse, comment qualifier en droit le premier fratricide? Impossible de parler de délit, de violation d'un droit, puisqu'il n'y avait ni loi positive, ni coutume sanctionnée par la vie publique.

Le droit humain positif, quelle que soit sa source, ne peut supprimer le droit naturel sans supprimer la condition essentielle et la base de son existence. Les Etats modernes, qui dédaignent l'appui du catholicisme, feront bien de ne pas risquer cette suppression périlleuse, car le droit naturel leur fournit le seul et dernier refuge pour légitimer leur existence et leur pouvoir.

Enfin, même le droit *divin* positif dépend philosophiquement du droit divin naturel. De même que la théologie et la religion s'appuient sur la philosophie et la raison, l'ordre juridique positif divin s'appuie sur l'ordre juridique naturel, légitime en lui-même et par lui-même. Lorsque Dieu révélateur présente sa législation positive à l'humanité, il n'exige pas la soumission absolue de l'homme sans légitimer son droit : il en appelle au droit naturel promulgué par la raison et écrit « ès cœurs » des créatures raisonnables.

La saine raison nous interdit de baser toute législation sur des idées sans force juridique, sur des principes précaires et impuissants; car ces principes ne pourraient jamais engendrer des obligations absolues, ni avoir eux-mêmes force de droit, et par conséquent, ils rendraient l'obligation du droit positif divin conditionnelle, et dépendante de la volonté humaine.

Voici le résumé de notre discussion. La conscience de tout homme révèle l'existence d'une règle immuable, dont Dieu même garantit l'inviolabilité. Elle doit guider l'activité humaine, même lorsqu'en vertu d'une autorisation divine la société établit des lois et des droits. Cette règle

trace à l'homme des limites immobiles, qu'il ne peut franchir sous peine de voir ses actes annulés ; elle porte en elle-même sa force et sa légitimation, puisqu'elle ratifie au moins médiatement tout droit positif, ou s'autorise à en condamner irrévocablement les prescriptions par un *veto* plus puissant que le glaive et le bûcher ; dans un cas de collision évidente, elle l'emporte sur l'autorité humaine et la coutume.

Le droit naturel résume les lois éternelles et immuables au moyen desquelles la Providence conduit l'humanité à ses destinées, en dépit des défaillances, des passions et des sottises humaines. Antérieur à tout fait, à toute coutume, il existe depuis qu'existe la conscience humaine : le supprimer, c'est supprimer la base de tout droit, et livrer la liberté humaine au despotisme de la force brutale, des faits accomplis et de la légalité.

Corollaire I. Nous ne pouvons nullement admettre la doctrine suivante d'un auteur contemporain : « Pour la raison individuelle, il existe antérieurement à toute législation humaine des principes de droit universels, nécessaires, invariables..... Ces principes, tels que la personnalité humaine, la famille, la propriété, l'Etat ou le Pouvoir, les nations ne peuvent en faire impunément abstraction..... Mais ces principes, qu'on appelle quelquefois droit divin positif, *ne sont pas le droit.* Ils forment le fondement du droit. Ce n'est que lorsque les nations les ont appliqués et organisés librement..... que le droit, renfermé en puissance dans l'idée du bien, est réalisé (1). »

Pareillement, le même auteur nous semble parler d'une manière trop absolue, lorsqu'il affirme : « Il n'y a réelle-

(1) P. de Haulleville, *la Définition du Droit*, p. 142.

« ment droit, législation, que par la nation et pour la na-
« tion ; *car le droit est un fait et un fait national* (1). »

Corollaire II. Depuis que la philosophie a brisé avec l'Ecole pour se frayer des voies nouvelles, elle a trahi une stérilité désolante. Sur le terrain théorique et spéculatif, ses principes vagues et incertains ne suffisent pas à protéger les vérités les plus capitales contre les attaques du positivisme; sur le terrain pratique, ballottée constamment par les erreurs les plus diverses, la raison cherche en vain les véritables principes du droit et de la morale. S'inspirant tantôt de la critique de Kant, tantôt des idées de Locke ou de Hobbes, tantôt des rêves de Rousseau, elle présente sous le nom auguste de droit naturel les doctrines les plus paradoxales et les plus subversives. Grâce à ces erreurs, ce nom provoque, avec le spectre de la démagogie, toutes les horreurs de la révolution, tous les crimes d'un peuple en délire. Est-il étonnant que les honnêtes gens aient pris le droit naturel en horreur ? Qu'on ait banni des écoles le titre et l'enseignement de cette science révolutionnaire? Evidemment, si le droit naturel ne comprend que les conclusions plus ou moins logiques d'un système subjectif et arbitraire, s'il s'identifie avec la théorie de Kant, avec le système de Hobbes, avec le roman de Rousseau, avec les rêves de Proudhon, de Fourier, etc., on a raison de ne pas s'en occuper, et de consacrer son temps à l'étude de l'histoire du droit.

Mais soyons équitables; ne mettons pas sur le compte de la philosophie les erreurs des soi-disant philosophes ; n'imputons pas à la raison les sophismes de ceux qui déraisonnent. Car cette façon d'argumenter nous conduirait à l'impuissance radicale de la raison dans l'ordre moral : nous supprimerions non-seulement le droit naturel des anciens, mais aussi la philosophie du droit, que les auteurs modernes

(1) *Ibid.*, p. 144.

veulent y substituer. Les doctrines extravagantes de Hobbes, de Locke, de Rousseau, de Kant, ne prouvent rien contre le droit naturel : elles prouvent seulement qu'on peut abuser de ce nom comme on abuse de toutes choses.

La philosophie catholique rendra un grand service aux études, en ramenant le droit naturel à son importance et à sa pureté primitives. Si dans ses doctrines idéologiques elle marche sur les traces de S. Thomas, elle triomphera aisément du subjectivisme de Kant, en expliquant la valeur objective et absolue des idées morales et des principes du droit. En suivant le même maître, elle se gardera de prendre comme point de départ de ses déductions un seul élément de la nature humaine, une seule de ses tendances : elle basera ses conclusions sur une étude complète de l'homme, considéré dans toutes ses relations essentielles avec Dieu, avec la société et avec lui-même.

De cette façon, la science catholique remettra en honneur le droit naturel, et développera son influence féconde sur l'ordre et sur la liberté (1).

Corollaire III. Lorsque nous insistons sur l'importance et la valeur du droit naturel, nous ne portons aucune atteinte aux droits de la révélation chrétienne. Au contraire, en défendant le droit naturel, nous défendons la base même de la religion chrétienne. Si le bon sens rejette la thèse rationaliste de l'indépendance absolue de la raison, il ne repousse pas moins la thèse traditionaliste de son impuissance absolue. Nous accordons à la raison la puissance de connaître les premiers principes du droit naturel et leurs conséquences immédiates, mais nous soutenons aussi la nécessité morale de la révélation chrétienne, pour que de fait les hommes connaissent facilement tous leurs droits et

(1) Le R. P. Taparelli nous a laissé dans son *Essai de Droit naturel* un monument digne de la science catholique qui l'a inspiré.

devoirs naturels. Enfin, dans les sciences pratiques comme dans les sciences spéculatives, nous admettons l'adage des scolastiques : *Philosophia est ancilla Theologiæ;* nous tenons les yeux fixés sur les enseignements de la foi, d'abord pour éviter l'erreur, et puis pour perfectionner, compléter et corriger, s'il le faut, nos idées philosophiques.

IV

Le Droit social.

1. Le *Syllabus* condamne, dans sa proposition LXIII, la thèse suivante : « Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes et même de se révolter contre eux, » et oblige tout catholique à professer la doctrine opposée : il n'est pas permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, ni de se révolter contre eux. Tel est l'enseignement que l'Eglise et les Papes ne cessent de prêcher aux fidèles, même lorsqu'ils élèvent la voix en faveur des sujets pour condamner l'arbitraire et la tyrannie des princes. « Debitam erga principes et potestatem obedientiam et subjectionem christiano populo inculcare satagite, edocentes, « juxta apostoli monitum, non esse potestatem nisi a Deo « eosque Dei ordinationi resistere adeoque sibi damnationem acquirere qui potestati resistunt, atque idcirco præceptum potestati ipsi obediendi a nemine unquam citra « piaculum posse violari, nisi forte aliquid imperetur quod « Dei et ecclesiæ legibus adversetur (1). »

La théorie révolutionnaire, qui ne reconnaît dans l'autorité qu'un produit de la volonté humaine, répugne évidemment à la foi catholique. Elle n'est pas moins opposée aux principes du droit naturel.

(1) Pie IX Epist. encycl. *Qui pluribus ; Noscitis et nobiscum ;* Litt. apost. *Cum Catholica.*

La société civile, qu'elle doive son origine historique à un contrat, ou au concours des causes nécessaires et libres, réalise une intention de la nature, une ordination divine. Or, l'autorité forme une condition nécessaire de cette institution naturelle : elle en est le principe vital et indispensable. Pour concevoir la société, il faut concevoir un principe intelligent, dirigeant les intelligences des associés vers le but commun, et capable d'obliger leurs volontés (1). Ce principe ou l'autorité est par conséquent un droit divin, un pouvoir accordé par Dieu, élevé dans toutes les formes de gouvernement au-dessus de l'individu et de la multitude. Dans la pure démocratie, il appartient de droit au peuple : néanmoins la raison distingue le peuple gouverné du peuple exerçant le pouvoir, et subordonne le premier au dernier.

Si le principe déterminant les rapports entre le pouvoir social et les membres de la société brille en théorie d'une évidence incontestable, il ne laisse pas de présenter des difficultés dans son application concrète. Il serait facile de passer sous silence les questions délicates que soulève le droit social, mais « puisqu'elles sont agitées aujourd'hui non plus seulement dans les livres, mais jusque sur la place publique, où l'on a coutume de les résoudre dans un sens favorable à la révolution, nous ne pouvons nous dispenser d'établir sur ce point la saine doctrine. Car elle seule peut défendre contre les sophismes des ennemis de l'ordre social une foule d'hommes honnêtes, mais peu en garde contre les illusions qui ne parviennent que trop souvent à les séduire (2). »

Nous distinguons deux hypothèses : la société se trouve soumise à un pouvoir légitime, comme le suppose la propo-

(1) Taparelli, *Essai* I, n° 426. Walter, *le Droit naturel et la politique*, § 45 et 247.

(2) *Institutes du Droit naturel*, vol. II, p. 182.

sition LXIII du Syllabus, ou bien elle se trouve soumise à un pouvoir basé sur le simple fait de la possession. La philosophie morale cherche à déterminer pour les deux cas les droits et les obligations, tant du pouvoir que de la société qu'il gouverne. Afin de résoudre complétement le problème, nous expliquons d'abord le concept d'un pouvoir légitime, pour appliquer ensuite les principes du droit chrétien *a*), au cas d'une usurpation de la souveraineté, *b*) au cas où le souverain légitime abuse de son pouvoir.

2. Un pouvoir de fait et un pouvoir légitime ne sont pas deux choses identiques. « Le seul fait ne crée pas le droit ni dans la vie privée, ni dans la vie publique. Le jour où un tel principe serait sanctionné, les idées de raison et de justice disparaîtraient du monde (1). » Admettre que l'occupation du pouvoir donne par elle-même le droit de l'exercer, ce serait emprunter le concept du droit au matérialisme, proclamer la force matérielle comme loi morale, et adopter les propositions LIX et LXI du Syllabus.

Il faut toujours un fait pour réaliser le droit, mais d'abord ce fait ne le crée pas, ensuite il ne le réalise pas comme simple fait matériel, mais comme expression d'une idée, d'une nécessité morale, en vertu de laquelle le droit avec le devoir correspondant émanent de la loi éternelle. Jamais un fait matériel ne constitue de soi un titre de droit. Car le droit, pouvoir moral basé sur la vérité et le bien, exerce son action sur l'intelligence et la volonté, en présentant à la première une vérité, qui prouve le lien nécessaire de l'action exigée avec la fin dernière, la possession du bien infini. Cette vérité, dont le fait est l'expression concrète, s'appelle le titre du droit.

Si jamais un fait ne fonde le droit, à plus forte raison un fait injuste opposé à l'ordre divin ne peut-il, par soi, cons-

(1) Balmès, *Protestantisme comparé au Catholicisme*, vol. III, ch. 55.

tituer un titre suffisant. Par conséquent, il constate que tout fait humain, tout pouvoir de fait relève d'une règle supérieure qui le déclare juste ou injuste, légitime ou illégitime. En appliquant cette règle, nous formulerons le principe suivant : la légitimité ou l'illégitimité du pouvoir dépend de la présence ou de l'absence d'un titre réel justifiant sa possession, soit que ce titre existe depuis l'origine, soit qu'il se produise pendant la possession de fait. Dans le cas contraire, il y a usurpation du pouvoir.

Allons plus loin et demandons quels sont les titres aptes à fonder le pouvoir légitime? Cette question mérite d'autant plus une attention sérieuse qu'elle résume la grande lutte de notre époque entre le « droit ancien » et le « droit nouveau. »

3. Le droit « ancien » trouve sa formule, sinon essentielle, au moins la plus expressive dans la monarchie « par la grâce de Dieu ; » le droit « nouveau » dans la théorie du « suffrage universel. »

Le premier établit ce principe : comme tout pouvoir vient de Dieu, le souverain l'exerce au nom et comme remplaçant de Dieu. Il appartient par conséquent à Dieu seul d'investir la personne publique du pouvoir de la manière qui plaît à sa Providence, soit en admettant la coopération du peuple, soit en l'excluant.

Le droit « nouveau » n'admet pas ce principe. Il invoque la souveraineté du peuple et les « *conquêtes* » de 1789. Le souverain est essentiellement un délégué, un représentant, un substitut du peuple. Quel que soit l'organe du pouvoir, celui-ci réside essentiellement, inaliénablement dans la nation, dont la volonté collective constitue le droit.

L' « ancien » droit ne reconnaît qu'un seul titre du droit social, la volonté de Dieu manifestée par un fait historique. Ce fait doit appartenir à l'ordre moral par soi-même (le pouvoir paternel se transformant insensiblement en pouvoir

public), ou par des circonstances qui l'y rattachent (droit de conquête). Dans tous les cas, il se présente à la nation comme un ordre de Dieu, dès l'origine ou après un certain laps de temps.

D'après le droit « nouveau », la légitimité résulte dans toute hypothèse exclusivement de la libre élection, ou du libre consentement (implicite ou explicite) du peuple.

L' « ancien » droit n'exclut pas absolument la volonté nationale comme motif déterminant le sujet du pouvoir ; il la reconnaît même pour le seul légitime et possible, toutes les fois que le peuple ne se trouve pas devant un fait historique, sanctionné et consacré par la volonté divine. Supposez une agrégation d'hommes momentanément sans chef, sans magistrats. Ils s'assemblent pour reconstituer le gouvernement ; tous ont le droit d'être gouvernés, nul n'a le droit naturel de gouverner la société au nom de tous. Cependant il faut un organe au droit social pour fonctionner convenablement ; comment le désigner, si ce n'est par le choix des membres associés ?

Mais dans ce cas encore la volonté du peuple par elle-même n'est pas le titre formel du droit : elle l'est comme manifestation de la volonté de Dieu. Pour le droit « nouveau », la volonté du peuple comme telle fonde la légitimité. Enfin, toute forme de gouvernement peut être légitime suivant l' « ancien » droit ; les partisans du droit « nouveau », conséquents avec eux-mêmes, trouvent dans la seule démocratie les conditions de la légitimité.

Il ne nous appartient pas de nous arrêter aux conséquences pratiques du droit « nouveau » ; l'histoire les raconte et les racontera en insérant dans ses annales les convulsions périodiques qui ébranlent la société jusque dans ses fondements ; le droit « nouveau » présente les corollaires logiques du principe rationaliste : l'émancipation théorique de la raison et de la volonté humaines de tout contrôle supérieur.

(*Extollitur supra omne, quod dicitur Deus.* 2 Thess. 2, 4.) Ce principe fait partie des devises inscrites sur le drapeau de la science moderne : destruction de la théocratie ; protestation contre le règne social du Christ ; revendication des droits de l'homme ; apothéose de la majesté nationale, etc.

4. Le fondement philosophique du droit « nouveau » repose sur la souveraineté du peuple qui, à son tour, repose *a*) sur la philosophie du droit, telle que la conçoit le rationalisme, issu de l'école de Kant (1), et *b*) sur la fiction de l'origine artificielle de la société, basée sur un état primitif impossible.

Nous avons réfuté plus haut le concept rationaliste du droit ; quant au *Contrat social*, il répugne tellement au bon sens, qu'il suffira de relever quelques-unes des absurdités qu'il renferme.

Voici le problème que Rousseau cherche à résoudre : « Trouver une forme d'association qui défend et protége de « toute la force commune la personne et les biens de chaque « associé, et par laquelle *chacun s'unissant à tous, n'obéit « pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* » (2). Évidemment la solution devait être absurde. Même en accordant la possibilité d'un état primordial qui répugne à la nature, à la raison et aux attributs de Dieu, l'origine du contrat et de la société n'est pas expliquée. Comment des hommes qu'on dit dénués d'intelligence et de parole, égoïstes, indépendants, insociables, n'obéissant qu'à

(1) Kant lui-même inférait de ses principes le droit « par la grâce de Dieu, » et même l'absolutisme dans lequel il reconnaissait à sa manière un *postulatum* nécessaire de la raison. (*Philosophie du Droit*, § 49). Fichte, au contraire, arrive au même résultat que Rousseau. A son avis, le concept d'une rebellion du peuple est absurde. « Car le peuple est de fait et « en droit le pouvoir suprême, la source de tout autre pouvoir, responsable « à Dieu seul. » (*Fondements du Droit naturel*, p. 1, § 16.)

(2) *Contrat social*, I, 7.

leurs appétits, songent-ils à faire un contrat? comment le font-ils? comment délibèrent-ils sur des choses infiniment au-dessus de leur portée, telles que le droit, le pouvoir, l'obligation?

Accordons ces impossibilités et admettons l'origine de la société par le contrat; comprenons-nous l'origine du pouvoir? Nullement. Pourquoi la volonté générale a-t-elle force de loi? Qu'est-ce qui oblige les hommes à observer le pacte fondamental? Comment ceux qui n'ont pas pactisé, ni ratifié le pacte perdent-ils leur liberté? Les pères stipulent-ils pour leurs enfants, les maris pour leurs épouses? Rousseau, le défenseur des droits *inaliénables*, suppose « *l'aliénation* « *totale* de chaque associé avec tous ses droits à toute la « communauté. » Il accorde une compensation, mais quelle dérision! Si la communauté compte mille têtes, chacun des membres possède une millième partie de la souveraineté. Aussi, si dans un moment de ferveur, le souverain envoie un sujet à la potence, celui-ci peut se consoler par la pensée qu'il n'est pas moins libre, et qu'il a l'honneur de se pendre lui-même.

Le roman du Contrat social *suppose* *a*) que les hommes furent primitivement sauvages, *b*) qu'ils inventèrent le langage et la société, *c*) qu'ils s'assemblèrent et firent le contrat, *d*) qu'ils s'obligèrent pour toujours, *e*) qu'ils obligèrent leurs successeurs, *f*) que les descendants voulurent dans la volonté des parents, *g*) que les étrangers confirment le contrat en dépassant les limites de la société, *h*) que l'homme obéit et commande en même temps, *i*) qu'il donne et reçoit, *k*) qu'il est sujet et souverain (1). N'a-t-on pas eu raison d'appeler cette théorie le contrat *insocial* de l'*insociable* J.-J. Rousseau?

5. Le temps moderne a fait l'étrange découverte que la

(1) V. Taparelli, I, n. 585.

souveraineté du peuple nous vient en ligne droite des scolastiques. Chose singulière! Tandis que d'une part on n'a pas assez de dédain et de mépris pour l'esprit réactionnaire et obscurantiste des Docteurs du moyen-âge, de l'autre on invoque leur imposante autorité pour couvrir les doctrines les plus dangereuses. Pourquoi ces deux poids et ces deux mesures?

La philosophie moderne trahit ici une profonde ignorance. Quiconque va au fond des choses s'aperçoit immédiatement que la doctrine scolastique s'écarte aussi loin des rêves de Rousseau, que de la théorie inventée par le XVIe siècle, pour orner le trône des princes protestants de l'auréole du droit divin. La science catholique devait réagir contre les prétentions de l'absolutisme tendant à supprimer les droits du Pape, de l'Eglise et des sujets; elle a bien mérité par ses œuvres de la religion et de la liberté (1).

D'ailleurs, Bellarmin (2) et Suarez (3), les représentants les plus illustres de cette réaction salutaire, ne prétendent pas donner une doctrine nouvelle et personnelle. Au contraire, Suarez en appelle (4) à l'opinion commune des jurisconsultes (*sententia communis jurisperitorum*), basée à son tour sur l'autorité de S. Thomas (5).

Pour apprécier sainement l'opinion des scolastiques, il faut la mettre en rapport avec leurs idées sur l'origine et la

(1) V. Balmès, *le Protestantisme*, etc., v. III.

(2) *Controvers.*, t. I, *De membris eccl.*, l. III.

(3) *De Legibus*, III, c. 3 et 4. — *Defensio fidei cath. adv. anglic. sectæ errores*, l. III, c. 2.

(4) *De Leg.* III, 4. La doctrine n'est pas propre aux seuls écrivains de la Compagnie de Jésus; elle est encore enseignée dans l'ordre des R. P. Dominicains. Ainsi Concina (Theologia, tom. VI, de Jure nat. et gent., l. I, dissert. 4, c. 2) defend l'opinion de Suarez, qu'il appelle « probabilius et verius, » en l'appuyant de l'autorité de S. Thomas, de Soto, de Ledesma, de Covarruvias.

(5) V. Summa, I-II, q. 90, a. 3, q. 97, a. 3; ad. 3.

destination de la société civile. Sans nier le caractère nécessaire et partant naturel de la société civile, ils distinguent logiquement entre elle et l'état de nature. Celui-ci, conçu logiquement antérieur à la cité, ne comprend que les liens sociaux qui découlent *immédiatement* de la nature individuelle, et qui aboutissent à la famille. La société civile s'ajoute plus tard à ce premier état et lui est pour ainsi dire opposée, puisqu'elle ne résulte que médiatement de la nature de l'individu. Sans être essentielle à l'individu, elle l'est à l'espèce comme le résultat de la nature spécifique, dirigeant l'activité libre des individus et gouvernant l'histoire. Voilà pourquoi le devoir de l'individu envers la cité n'a pas de caractère absolu : il dépend de l'hypothèse de l'association en vie commune.

Guidée par ces principes, la science scolastique concevait d'abord le peuple, et puis l'autorité comme un droit découlant immédiatement de Dieu, l'auteur de la nature. De cette manière, elle accentuait l'origine divine immédiate du pouvoir, et considérait la communauté comme le sujet originaire de ce don divin. Mais la communauté ne peut ordinairement exercer par elle-même ce pouvoir : il faut par conséquent qu'elle le transfère, au moyen de son activité unie à celle de la Providence, à une personne physique ou morale. Cette translation n'est pas une simple délégation ; elle implique de la part dupeuple une abdication radicale et irrévocable (1).

Voilà pourquoi la transmission du pouvoir ne change en rien le devoir de la communauté envers le souverain : ce devoir indépendant de toute volonté humaine résulte de la loi éternelle, et reste saint et immuable.

(1) Suarez considère la Démocratie comme un état exceptionnel et incompatible avec un gouvernement régulier, surtout d'une grande nation. (*De Leg.*, III, c. 4, § 1.) Bellarmin prétend que la communauté est obligée par le droit naturel de transférer le pouvoir à une personne physique ou morale. (*De Laicis*, III, c. 6.)

D'après ce sentiment, la transmission s'opère par l'élection ou le consentement de la communauté, si l'on prend le consentement dans son sens le plus large. Les scolastiques sont si loin d'exiger le concours du suffrage universel, qu'ils ne demandent régulièrement qu'un consentement tacite et successif, donné par l'accroissement successif de la population. Ainsi, Suarez admet que l'autorité paternelle se transforme naturellement en autorité politique, moyennant un consentement purement virtuel et tacite (1). Ici donc il ne peut être question de la souveraineté du peuple, d'un pouvoir résidant habituellement et toujours dans le peuple, d'autant plus qu'aux yeux des scolastiques, la communauté ne représente pas ordinairement le sujet originaire du pouvoir, mais le canal, le moyen par lequel il émane de Dieu.

Ajoutons encore une observation importante. L'opinion scolastique ne considère pas le peuple comme une multitude confuse d'individus sans lien ni organisation, mais comme une communauté ramenée à l'unité morale par la loi naturelle, et destinée à recevoir la vie sociale. Cette société embryonnaire se présente comme le sujet naturel du principe vital, c'est-à-dire de l'autorité, qui pour fonctionner convenablement demande un organe déterminé, une tête à laquelle tous les membres doivent obéir. L'origine de cet organe déterminé, du sujet définitif du pouvoir, appartient, d'après Suarez, et à Dieu et à l'homme : « L'opinion commune, dit-il, paraît être que Dieu, en tant qu'auteur de la nature, donne immédiatement le pouvoir ; de sorte que les

(1) « Hic autem consensus variis modis intelligi potest. Unus, ut paulatim et quasi successive detur, prout successive populus augetur : ut, ex. gr., in familia Adæ vel Abrahæ, aut alia simili in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut regi, quando communitas illa cœpit esse perfecta. Et fortasse multa regna ita inceperunt. Et hoc modo regia potestas et communitas perfecta simul ncipere possunt. » *Defens. fidei*, l. III, c. 2, § 19.

hommes sont, pour ainsi dire, comme disposant la matière et formant le sujet capable de ce pouvoir ; tandis que Dieu est comme donnant la forme en donnant ce pouvoir (1). »

Cette doctrine établit *a*) que Dieu donne le pouvoir *b*) qu'Il le donne immédiatement comme auteur de la nature, *c*) que l'action divine suppose dans l'ordre ordinaire de la Providence le concours de l'homme, de sorte que *d*) la collation *concrète* du pouvoir à un sujet *déterminé* sous une *certaine forme de gouvernement* est de droit humain.

« Au premier aspect, dit Balmès, on pourrait croire que le langage de ces auteurs est démocratique à l'excès, puisqu'on entend fréquemment dans leur bouche les mots de *communauté*, *république*, *société*, *peuple ;* mais en examinant dans sa totalité leur système de doctrine, et en faisant attention aux expressions dont ils se servent, on voit qu'ils n'avaient nul dessein subversif, et que les théories anarchiques n'entraient pour rien dans leur esprit. Ils soutenaient d'une main les droits de l'autorité, tandis que de l'autre ils protégeaient ceux des sujets, s'efforçant ainsi de résoudre le problème qui forme l'éternelle occupation des publicistes de bonne foi : limiter le pouvoir sans le détruire et sans lui apporter d'excessives entraves ; placer la société à couvert des dérèglements du despotisme, sans toutefois la rendre désobéissante ni remuante (2). »

On peut accorder que les écrivains du moyen-âge, en traitant ces questions délicates, auraient accentué davantage les réserves que leur opinion suppose, s'ils avaient connu les subtilités jansénistes et les passions révolutionnaires du XVIIIe siècle, mais leur opinion n'a absolument rien de commun avec le principe « de la souveraineté du peuple » dont elle offre une réfutation complète. Car elle établit que le

(1) Suarez, *de Legib.*, III, c. 2, § 4 ; c. 3, § 2, § 6.

(2) *Le Protestantisme*, etc., ch. 51.

pouvoir émane de Dieu, que Dieu le communique à la communauté, qui est obligée par la loi naturelle et divine de le transmettre au sujet déterminé. Au contraire, le « droit nouveau » affirme que le pouvoir émane de l'homme seul, que les hommes le créent en s'associant, et qu'il le délèguent librement à leur mandataire (1).

6. Les publicistes les plus distingués de notre temps, tenant compte des nécessités de l'époque, pour écarter tout malentendu, ont jugé nécessaire de modifier le système scolastique. Ils ne nient pas l'origine *médiate* du pouvoir, mais ils expliquent d'une manière plus claire et plus précise l'élément providentiel qu'elle renferme.

La coopération originairement libre de la communauté à la constitution du pouvoir, admise par la scolastique, pourrait conduire à la fausse conclusion que tout ordre public repose exclusivement sur un contrat social.

Pour écarter jusqu'à la possibilité de cette illation, les auteurs contemporains mettent en lumière l'action providentielle de Dieu, qui guide et gouverne toutes les manifestations de la liberté humaine, et ils concluent en vertu de ce principe à l'origine divine (pour ainsi dire) *immédiate* de tout pouvoir légitime.

Ce sentiment se concilie parfaitement avec les idées de l'ancienne philosophie. Celle-ci admet l'activité préparatoire de l'homme à la constitution de la société, mais cette activité n'est pas encore celle d'une communauté déjà constituée, qui n'existe que par son principe d'unité et de vie, c'est-à-dire par l'autorité concrète. Or, la formation primitive de l'organisme social, et par conséquent le concours de l'homme qu'elle implique, ne dépendent pas des caprices de la volonté humaine. La société dans sa forme essentielle est un produit de la nature, l'œuvre de la Providence divine, attei-

(1) V. Walter, *le Droit naturel*, § 252.

gnant toujours sa fin par le concours des causes nécessaires et libres L'autorité publique, élément vital de la société, a la même origine naturelle et obéit aux mêmes faits, qui déterminent la naissance de la société. Ces faits, historiquement très-divers, sont les instruments par lesquels l'Auteur de la nature réalise ses intentions. Il lui appartient en premier lieu de choisir la créature appelée à le remplacer dans le gouvernement des hommes. Qui voudrait prescrire à la Providence le mode et les limites de ce choix ?

Le sujet du pouvoir se détermine tantôt par une série de faits naturels, auxquels la liberté humaine n'a pas de part ; tantôt par l'élection des hommes, voulue ou permise par Dieu.

La première voie, la plus ordinaire, produit la monarchie : elle répond à l'épanouissement naturel de la cité succédant à la famille, dont l'autorité possède déjà les germes du pouvoir public. La seconde voie, historiquement plus rare, a un caractère accidentel et secondaire : elle remplace la première lorsque l'œuvre de la nature a été troublée, ou est restée inachevée. En ce cas, les membres de la société doivent se conformer dans leur élection aux exigences de la nature et à l'ordination divine. Leur volonté ne transmet pas le pouvoir, qui n'existe pas encore ; elle pose uniquement l'action organisatrice, qui en détermine le dépositaire ; elle pose la condition nécessaire pour que le pouvoir passe au sujet, en vertu de la loi éternelle.

Quelle que soit l'origine de la souveraineté, les devoirs et les droits qu'elle implique portent leur légitimation en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur relation essentielle avec la fin de la société et dans la sanction de la loi éternelle. Jamais un contrat ni explicite, ni tacite, n'est la base du droit.

Ainsi entendue, l'opinion des auteurs modernes sur l'ori-

(1) V. Taparelli, v. II, n. 1012.

gine divine et *immédiate* du pouvoir, n'est que le développement de la pensée de Suarez : « Dieu *en tant qu'auteur de la nature* donne immédiatement le pouvoir. »

Les deux opinions ne diffèrent pas essentiellement, car elles reposent sur la même base, pour les principes de l' « ancien » droit (2) : seulement, comme il y a deux facteurs qui concourent à la détermination du souverain, l'une s'attache davantage à l'action de la liberté humaine, l'autre à l'action providentielle de Dieu.

Résumons la discussion.

I. La volonté du peuple, entendue au sens moderne, n'est ni le titre exclusif, ni même un titre légitime du pouvoir public.

II. La raison *formelle* de la légitimité ne dépend jamais de la volonté humaine, ni d'un contrat, ni d'un fait historique par soi ; elle résulte du principe moral qui relie la volonté, le contrat, le fait à la loi éternelle.

Ce principe peut être inhérent à la possession du pouvoir dès l'origine, ou s'y ajouter à la suite de circonstances historiques. Ainsi la conquête d'un pays passe du fait en droit par le consentement ou la destruction totale de l'ennemi.

III. Il n'y a pas de fait historique dépendant de causes naturelles ou libres, qui ne puisse s'associer à un principe moral et fonder ainsi un pouvoir légitime.

IV. La formation lente, pacifique et graduelle de la cité implique la détermination concrète du souverain par des faits historiques, indépendants de la volonté collective, et que celle-ci doit sanctionner et respecter.

V. Lorsque l'ancienne école exige le consentement explicite ou tacite de la communauté comme condition essentielle de la légitimité (1), elle entend parler non-seulement d'un

(1) Suarez, *de Leg.*, III, c. 4. *Defensio fid.*, III, 2. Bellarm., *de Laic.*, III, 6.

consentement libre, mais aussi d'un consentement rendu obligatoire par les circonstances.

VI. Le contrat, l'élection ou le consentement de la communauté devient condition essentielle de la légitimité originaire, dans le cas où plusieurs individus (jetés par exemple par un naufrage dans une île déserte) libres de toute autorité, s'associent pour fonder une communauté, ou bien lorsque dans un Etat la légitimité historique a complétement cessé d'exister. Il est loisible alors à la multitude de se choisir sa constitution et le dépositaire du pouvoir.

VII. Un pouvoir légitime existant exclut tout appel arbitraire à la volonté du peuple au moyen du suffrage universel. Car ce procédé fait de la volonté nationale la source du pouvoir, et du souverain le simple mandataire du peuple.

(*A suivre.*)

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain

CRISIS THEOLOGICA.

II.

De culpabilitate actionis vel omissionis in causa duntaxat voluntariæ.

Hanc controversiam agitat S. Alphonsus, lib. 4, n. 149, ubi principia generalia applicat ad materiam de *Horis Canonicis*. Quærit enim *quot peccata committat qui, officium in mare projiciens, redditur impotens ad recitandum ?* Sic autem respondet : *Hæc quidem quæstio pendet ab alia, an omissio volita in causa sit in sese peccatum ? Prima sententia in ea quæstione negat, eamque tenent Laymann tr.* 2, *c.* 3, *n.* 5, *Azor tom* 1, *lib.* 4, *c.* 3, *qu.* 4, *p.* 4, *item apud Salmanticences tr.* 20 *de principiis moral.* 10, *pu.* 3, § 2, *n.* 25, *S. Bonavent. Pal. Vasquez. Fill. Cov. Sayr, Gran., etc. Ratio, quia talis omissio dum accidit non est voluntaria in se sed in causa ; ideo tantum in causa erit peccatum. Unde, juxta hanc sententiam, talis committit unum peccatum tantum, nempe cum projicit Breviarium.—Secunda sententia tamen verior affirmat, et hanc tenet S. Thomas* 1-2, *q.* 76 *a.* 3, *ad.* 3, *et q.* 77, *a.* 7, *et* 2-2, *q.* 150, *a* 4, *ubi ait : « Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti : quod scil. redditur voluntarium ex voluntate præcedentis, in quantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. » Et eum sequuntur Cajet. ibid., Nav., Man. c.* 16, *n.* 8, *Sanchez, de Matr., lib.* 9, *disp.* 45, *n.* 27, *Pal., tr.* 2, *disp.* 1, *pu.* 3, *n.* 6, *et Salmant., ibid., n.* 26, *cum Abul. Sot. Med. Lop. Vill. et aliis. Ratio, quia, licet ad omissionem peccaminosam requiratur ut adsit voluntarium, sufficit tamen voluntarium in causa, ut patet ex cap.* Mulieres, *de Sent. excom., ubi dicitur quod si quis voluntarie sese inebriat, prævidens occisurum clericum, incurrit excommunicationem secuta occisione. Ergo occisio illa est vere peccatum ; alias sine peccato externo non posset occisor excommunicationem contrahere. Propterea quoad casum nostrum respondetur, projicientem officium tot peccata committere, quot sunt omissiones quas prævidet, nisi pœniteat primi peccati, nam alioquin perseverat voluntarium positum in causa. Ita Sanchez, Cons. lib.* 7, *c.* 2,

dub. 51. *Cont. Tourn., de Hor. can., sect.* 7 *in fine, et Elbel, p.* 556, *n.* 42, *cum communissima. Vide dicta lib.* 2, *n.* 49.

Patet in subjecto textu a S. Alphonso adoptari non solum argumenta et citationes Salmanticensium, sed etiam eorum modum loquendi ; quam enim sententiam isti vocant *tenendam*, ille dicit *veriorem*, tali formula satis indicans se non agnoscere in opposita solidam probabilitatem.

Jam vero, salva reverentia S. Doctori debita, arbitramur cum Suarez, de Jur., lib. 3, c. 7, n. 7 et Laymann, lib. 1, tr. 2, c. 3, n. 5, duas præfatas sententias non valde a se invicem discrepare, et Auctores qui pro una et altera afferuntur, verbis multo magis quam re dissentire. Præterea vehementer dubitamus utrum inter quæstionem de *unitate vel multiplicitate peccati* in casu indicato aliisque similibus, et quæstionem *de malitia actionis vel omissionis in causa voluntariæ*, habeatur illa connexio quam S. Alphonsus affirmat. Idcirco liceat totam hanc materiam breviter exponere.

I

Contendimus itaque primo *verbalem* potiusquam *realem* esse dissentionem theologorum in quæstione an actio vel omissio in causa tantummodo voluntaria, sit necne peccatum in se. I. *Certum enim est, et ab omnibus admissum, reatum culpæ actionis vel omissionis in causa duntaxat voluntariæ, tunc contrahi quando ponitur causa, non vero solum quando actio vel omissio contingit independenter jam a libera voluntate, puta in somno vel ebrietate.* Contraria autem sententia Marsilii, in 2, q. 21, passim rejicitur ut improbabilis. « Nam impossibile est eum qui se somno committit in gratia et sine peccato mortali, dum actu dormit, amittere gratiam et peccare mortaliter ; quia non habet libertatem neque usum rationis : alias amens et puer ante usum rationis posset amittere gratiam : impossibile est ergo ut omissio illa sit peccatum nisi ratione præcedentis voluntatis; et ratio est, quia nullum est peccatum, nisi sit liberum ; ergo vel voluntate præsenti vel voluntate præterita, ergo debuit præcedere interior culpa. » Suarez, de Pec., disp. 3, s. 4, n. 1. Cfr. Becanus, de pecc., c. 3, q. 6, Castropalao, tr. 2, disp. 1, p. 3, Sayrus lib. 2, c. 6, n. 9. Difficilia quidem nonnulla habet S. Thomas 2-2, q. 79, a. 3, ad. 3, ubi primo aspectu doctrinam Marsilii videtur tenere ;

ast ea aliaque hujusmodi ex sequentibus aptam recipient explicationem. Interim sic scribit Angelicus: « Sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis quæ pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum, et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest autem contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod oportet. Quod quidem si est præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut dictum est. Si vero propter ejus culpam præcedentem, puta si aliquis de sero se inebriaverit, et non potest surgere ad matutinas, ut debet, dicunt quod tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum, quia dato quod excitaretur per violentiam, et iret ad matutinas, non omitteret. Unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio sed omissionis causa. Unde dicendum est quod omissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi, tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria. »

II. *Ab omnibus etiam admittitur reatum culpæ in voluntaria causæ positione contractæ non augeri quando eventus actionis vel omissionis contingit, sicut aliunde manifestum est eumdem reatum non auferri, si casu prædictus eventus impediatur*. Cfr. Suarez, l. c., n. 5, Becanus, l. c., n. 8, et consentiunt Castropalao, l. c., n. 3, ac Salmenticenses, Curs. Theol., tr. 13, disp. 5, dub. 6 n. 121 et 122 (1).

III. *Nullus item dubitat legem tunc solum externe violari quando eventus contingit, scilicet quando omittitur quod præceptum est vel fit quod est prohibitum*. Qui enim causam futuræ omissionis horarum voluntarie ponit, vel nimium bibit prævidens se in ebrietate movendum ad homicidium, nondum formaliter horas omittit vel hominem interficit, licet convincatur habere *affectum* omittendi vel interficiendi, et propterea jam fit reus omissionis vel homicidii. Hinc colligimus eum qui sufficientem dedit causam omissionis, et culpam omissionis contraxit, si ta-

(1) Clarissimi quidem scriptores *Vindiciarum Alphonsianarum* S. Doctorem exhibuerunt quasi in his primis principiis non solum Patri Gury sed etiam Theologis omnibus repugnaret. Cfr. tom. II, p. 569, edit. Torn., vel

men adhuc postea præceptum observet, non incurrere pœnam omissioni constitutam, quia non est constituta interiori culpæ sed exteriori omissioni. Hoc sensu Medina et nonnulli allii explicant D. Thomam, quando dicit peccatum omissionis solum imputari eo tempore, quo præceptum obligat; quia scilicet tunc imputatur quoad pœnam humanam quæ omissioni exteriori imposita est. Becanus, l. c., n. 7. Cfr. Suarez, l. c., n. 5.

IV. *Hæc externa legis violatio per actionem vel omissionem non videtur apte dici merus effectus peccati, eo saltem sensu quo effectus peccati vocatur v. gr. mors ex percussione secuta, sed est verum aliquod peccatum*, ut ex ipsa notione peccati satis colligitur. *Non est autem peccatum materiale* simpliciter, siquidem peccatum materiale stricte et proprie vocatur legis transgressio quæ nec ullo modo voluntaria nec imputabilis est,

pag. 911 edit. Rom., ubi hæc habent : « An in peccatis voluntariis in causa, reatus tunc tantum contrahatur cum ponitur causa ? »

P. Gury.

« Si fuit peccatum vere voluntarium in causa, tunc necessario affuit aliqua cognitio ac proinde tunc peccatum patratum fuit. — De aliis peccatis qua sunt voluntaria mere in causa... tunc reatus contrahitur, cum causa ponitur voluntarie : et cum totus reatus in causa resideat, eodem modo hic aderit, sive actus ejusmodi consequantur, sive non, et sive pauciori sive majori numero iidem frequententur. — I, 144, ad 2, 145, 6°. »

S. Alphonsus.

« Illi qui secundum suam passionem operatur, bene imputabitur omnis pravus effectus tali passioni connexus, licet in particulari non cognoscatur; quia cum homo passionem aliquam amplexatur, consequenter ipse amplectitur omnes effectus communiter ex illa passione provenientes... Existimamus eum qui ita non advertit ad peccati malitiam ut vel naturali raptus distractione vel ob similem causam advertere non possit, peccato non teneri,... verum aliter dicendum de actionibus, quas eliciunt aut omittunt viri terrenis rebus absorpti, passionibus suis servientes, assueti ut nequidem cogitent se non cogitare. V. 4. »

At statim apparet textum S. Alphonsi ad præsentem quæstionem minime referri. Cfr. Ballerini, in 3ª edit. Rom., ad n. 144-145.

transgressio autem de qua agimus aliquo modo voluntaria est et imputabilis. Erit igitur peccatum formale, non tamen *in se* et *actualiter*, quia ipsi deest libertas, sed in *causa* et *antecedenter*, seu ut alii dicunt, per extrinsecam denominationem. Unde breviter concludere possumus: quamvis actio vel omissio contingens in ebrietate vel somno sit peccatum *in se*, non est tamen *peccatum formale in se*.

V. *Ratio ista peccati formalis oritur ex mala voluntate qua causa posita est, non vero ex mala voluntate quæ post causam positam forte remanet; malæ enim voluntatis perseverantia vel desitio vel retractatio efficere quidem potest ut actio vel omissio sit volita vel non volita vel nolita* (si ita loqui fas est), *sed efficere non potest ut eadem actio vel omissio non sit voluntaria*. Illud est quod cum Suarez et aliis invicte demonstravit Lugo, de Pœn., disp. 16, s. 9, n. 441 et sqq. : « Effectus ille in tantum est voluntarius et liber denominative, in quantum ortum habuit a voluntate præterita libera, non in quantum pendet nunc a voluntate non retractata. Et ratio est clara : quia negatio retractationis non facit voluntatem magis nunc influere in effectum, nec retractatio facit voluntatem minus influere. Totus enim influxus ex parte voluntatis est posuisse causam quam jam nunc tollere non potest ; cum ergo retractatio non minuat positionem causæ, nec retractationis negatio addat vires causæ jam positæ, consequens est ut voluntas eodem modo influat in effectum sequentem sive retractet, sive non retractet ; quia non influit ullo modo secundum statum præsentem, sed solum secundum statum præteritum ut præteritus est. Cum ergo effectus in tantum sit voluntarius in quantum procedit a voluntate, et eodem modo procedat sive retractetur sive non retractetur voluntas præterita, consequens est ut retractatio non minuat nec auferat rationem voluntarii, ergo nec rationem peccati, si potest peccatum appellari. Probatur hæc ultima consequentia : quia effectus hic non denominatur malus nec peccatum a voluntate præsenti, sed solum a voluntate præterita ; ab illa enim solum voluntate accipit malitiam a qua dependet et omnis alia malitia habet se mere concomitanter, et per consequens non potest influere suam malitiam in illum : cum ergo solum dependeat in suo esse a voluntate præterita, consequens est ut ab ea sola accipiat denomationem mali et peccaminosi ; esse enim malum est procedere a voluntate mala et peccaminosa ; ergo status præsens vo-

luntatis, qui non influit in hunc effectum, non potest illi communicare vel auferre denominationem mali et peccati. » Nihil huic argumentationi potest responderi, nisi cum Salmanticensibus, l. c. Curs. Theol., n. 124, confundatur *voluntarium* cum *volito*. Mirum præterea, in hac quæstione, ubi unice agitur de voluntario in causa, nonnullos recurrisse ad *voluntarium virtuale*, « sicut ad consecrandum et administrandum quodlibet aliud sacramentum et ad satisfaciendum præcepto recitandi non requiritur actualis intentio sed sufficit in virtute. » Castropalao, tr. 2, disp. 1, pu. 3, n. 6. Etiam S. Alphonsus minus accurate scripsisse videtur « perseverare voluntarium positum in causa, nisi pœniteat primi peccati. »

VI. *Attamen, cum in sola causæ positione contracta fuerit tota actionis vel omissionis postea subsecutæ formalis malitia, cui externa actio vel omissio nihil omnino superaddit, idcirco si reatus causæ fuerit, non quidem per quamcumque retractationem sed per remissionem coram Deo, destructus quasi et ablatus, jam immerito ipsa actio vel omissio adhuc vocaretur peccatum.* Dicimus autem per *remissionem* et non per *retractationem*, quia retractatio posset esse vel naturalis vel supernaturalis insufficiens, v. gr. in casu attritionis extra sacramentum : tunc enim actio et omissio adhuc *denominarentur* peccata. Cfr. Lugo, l. c., n. 443.

Conclusio. Ex præmissis propositionibus, tres priores, quæ sunt de re ipsa, non sunt inter Theologos controversæ : tres vero posteriores, quæ sunt in diverso sensu disputatæ, potissimum respiciunt modum loquendi. Legantur, pro una parte, Vasquez in 1-2, disp. 94, Sayrus, Clav. Reg. lib. 2, c. 6, n. 8 et sqq., Bonacina, disp. 2 de pec. q. 6, pu. 4, Giribaldi, de Pœn., c. 8, dub. 9, etc. ; pro altera autem, Salm. Curs. Th., tr. XIII, disp. 5, dub. 6, et in Cursu Mor., l. c., Castropalao, l. c., etc. Exinde apparebit verum omnino esse judicium Suarezii et Laymanni, scilicet dissentionem inter Auctores, saltem si quæstio speculative consideretur, esse potius in verbis quam in re.

II

Contendimus secundo, inter quæstionem de malitia actionis vel omissionis in causa tantum voluntariæ, et quæstionem de unitate vel multiplicitate peccati in eodem casu, non haberi illam connexionem quam S. Alph. insinuat.

Licet enim non minima difficultas sit in assignandis regulis quibus *numerus* peccatorum determinetur, plerique tamen Theologi conveniunt in *uno actu etiam interno, dummodo sit efficax, multiplex peccatum reperiri posse, nimirum quando iste actus terminatur ad plures actiones vel omissiones distinctas et completas.* Ita profecto sentiunt non solum illi qui præfatas actiones et omissiones vocant *peccata*, licet contingant tempore somni et ebrietatis, sed etiam illi qui eas malunt tunc dicere *effectus peccati.* In demonstrationem hujus assertionis nonnullos producemus, ex iis præsertim qui a S. Alphonso citantur quasi oppositum docerent.

« I. Inter eos qui actiones et omissiones in somno, v. gr., contingentes vocant *effectus peccati*, primo loco venit Vasquez, l. 2, disp. 94 ; jamvero idem auctor hæc paulo ante scribit, sc. disp. 75, n. 9 et 10 : « Quoties voluntas fertur in duo peccata distincta, ut quando eodem affectu desideramus duo homicidia, moraliter censetur duplex peccatum numero diversum... Est enim in eodem actu duplex respectus ad duo peccata distincta, ac proinde duplex malitia numero distincta. » Et rursus in 3. p., q. 101, a. 1, dub. 4, n. 4 : « Probabilius est in eodem numero actu concedere duo numero distincta peccata, ut... cum aliquis uno ictu plures occidit et in *uno actu pluries peccare decernit*, quia malitia actus consistit in contrarietatis respectu ad virtutem, et cum actus dicat ordinem ad plura objecta ex quorum unoquoque per se provenit contrarietas ad virtutem, concedendum est esse plures malitias numero distinctas et ita plura peccata. » Si igitur, ex principiis Vasquezii, plura peccata committit qui in uno actu pluries peccare decrevit, consequens est ut in facto projectionis Breviarii in mare cum prævisione viginti omissionum, contineantur viginti peccata.

II. Eodem modo Azor. Postquam enim lib. 4, c. 3, quær. 4, docuit peccatum omissionis committi quando causa ipsius ponitur, hæc statim tradit c. 4, quær. 3 : « Quemadmodum enim actus inter se specie distant per objecta specie diversa, ita etiam ex objectis numero distinguntur : quomodo si Titius eodem actu velit occidere tres homines, aut tria furta committere, est triplex peccatum sive furti sive homicidii. Et eadem ratio est de peccatis omissionis, ut si quis una voluntate velit Missæ sacrificio abesse tribus diebus festis, aut trium dierum

indicta jejunia prætermittere : .... Ex his omnibus intelligi potest quantæ pravitatis sit voluntas qua quis velit necem omnium hominum, aut vult omittere indicta in tota quadragesima jejunia. »

III. Non aliter Sayrus lib. 2, c. 5, n. 14, licet ibid., c. 6, n. 15, asserat omissionem in somno contingentem non esse proprie peccatum. Similiter Filliucius, tr. 23, c. 9, n. 286 : « Si carentia est cum culpa, ut quia voluntarie projicit Breviarium in mare vel ignem, tunc omnes omissiones futuræ voluntariæ sunt, quatenus prævisæ moraliter fuerunt, ideoque erunt peccata quoad internam malitiam. Et licet postea non committatur nova culpa ob impotentiam, potest tamen quis obligari ad restitutionem. »

IV. Laymann, lib. 1, tr. 2, c, 5, n. 5, admittit modum loquendi Vasquezii circa omissionem in somno contingentem ; at tr, 3, c 3, n. 2, principium ponit ex quo multiplicitas peccati deduci debet etiam in casu nostro : « Numerica distinctio objecti, si tantum materialis sit, ut si unico actu plures homines occidere intendas, non facit plura numero peccata... Secus si objecti multiplicatio sit formalis, sive in ordine ad actum, quia voluntas quasi pluribus actibus in objectum tendit, ut si proponas te hodie furaturum decem et eras viginti florenos, vel quid simile... ; cum enim actus internus essentialem ordinem gerat ad actum externum, ideo si externus sive objectivus unitatem non habet, etiam actus internus virtualiter in genere moris multiplicatus censetur. »

V. Non potuimus reperire utrum aliquid ad rem habeant necne cæteri auctores apud S. Alphonsum ex Salmanticensibus relati, nempe S. Bonavent. Palud. Cov. et Gran. Cæterum, post ea quæ hucusque diximus, ulterior inquisitio pene videtur superflua. Duos tamen adhuc citabimus et iis qui omissiones et commissiones in causa duntaxat voluntarias vocant *peccati effectus*, nempe Bonacinam et Lacroix.

VI. Hic enim ita scribit, lib v, n. 164 : « Si quis uno actu statuat tota septimana omittere horas, aut non jejunare in tota quadragesima, sunt totidem peccata quot dies, quia sunt totidem objecta, cum officium vel jejunium unius dece, non ordinetur ad officium vel jejunium alterius. » Cf. ibid., n. 95-44.

VII. Ille autem hæc habet, de *Hor. can.*, disp. 1, q. 5, pu. 1, n. 9 : « Respondeo eum qui voluntatem habet non jejunandi integra hebdo-

mada quadragesimæ sex peccata committere, quia actus internus easdem malitias virtualiter distinctas continet quas opus vel omissio externa, ut patet ex principis generalibus traditis de peccatis, omissio autem externa sex dierum jejunii sex peccata numero diversa complectitur, quia jejunia sunt diverso tempore debita, nec intra eumdem diem vel intra idem tempus adimpleri possunt, cum obligatio jejunii sit affixa diei et transeat cum ipso die. » Cfr. de Peccatis, disp 2, q. 6, pu. 4.

VIII. Quinimo, ut supra vidimus ex Laymann, idem etiam sentiunt qui alioquin existimant unum esse peccatum in actu qui plura objecta habet, quando v. gr. aliquis uno ictu plures homines interficit. Ita nominatim Lugo, quem minus accurate pro opposita affert S. Alph., lib. 5 (al 2), n. 46 : « Existimo in primis non sufficere ad unitatem peccati externi qûod aliqua proveniant ex una voluntate interna, si illa plura nullam habeant unitatem inter se. Nam si quis hodie cogitet se ludendo crastina et octava etiam die, qui uterque est dies festus, et videt ea occasione omittendum sacrum, ac unico actu decernit utroque die ludere et omittere sacrum, illæ duæ omissiones, licet oriantur ex illa una et eadem voluntate, adhuc erunt duo peccata confitenda ut distincta, quia inter se non habent ullam unitatem. » Disp. 16, s. 14, n 539, coll. n. 546.

Merito itaque scripsit S. Alphonsus ex *communissima* sententia « projicientem officium tot peccata committere quot sunt omissiones quas prævidet. » Male autem adjecit restrictionem « nisi pœniteat primi peccati, » nam pœnitentia subsequens non potest efficere ut in mala voluntate, qua causa voluntarie posita est, non fuerint tot peccata quot præviderentur omissiones : quid vero illa pœnitentia proprie operetur, supra explicatum est. Tandem falso asseruit Vasquezium, Laymann, Azor, et cæteros quos citat aliosque bene multos, *huic communissimæ sententiæ* repugnare, ita ut, juxta ipsos, « talis committat unum Peccatum tantum, nempe cum projicit breviarium ».

III

De actionibus vel omissionibus in causa tantum imputabilibus agunt speciatim Theologi in tractatu de Pœnitentia, ubi de integritate confessionis et de casuum reservatione, in tractatu de Jure et Justitia, ubi

de damnificatione et restitutione, in tractatu de Censuris, Irregularitate et Pœnis, etc. De his nonnulla, corollarii instar breviter subjiciemus.

I. Imprimis, qui voluntarie breviarium in mare vel in ignem projecit aut negligentia gravi amisit, non satisfacit in confessione, si simpliciter dicat se culpabiliter reddidisse impotentem ad horas recitandas, sed debet addere quot circiter recitationis omissiones præviderit. An ulterius indicare teneatur quot *de facto* omissiones contigerint, multum disputatur : communius quidem affirmant Theologi, non pauci tamen existimant hanc obligationem *per se* non haberi : cfr. Lugo, disp. 16, de Pœnit., sect 9, Giribaldi, de Pœnit., c. 8, dub. 9, Laymann, lib. 1, tr. 2, c. 3, n. 5 et 6. etc. Dicunt autem *per se* non haberi talem obligationem, quia aliter loquendum agnoscunt, si occasione omissionis jam necessariæ mala voluntas interior pluries renovata fuisset, juxta principia quæ traduntur de *multiplicatione peccatorum internorum*. Quodsi confessio instituatur antequam omnes omissiones prævisæ de facto locum habuerint, non videtur remanere obligatio confitendi deinceps eas quæ adhuc contingent, utpote quæ nullam amplius rationem peccati habeant. Ita fere omnes. Contradicit tamen, saltem ex parte, Sanchez, de Mat., lib. 9, disp. 45, n. 30.

II. Si reservatum fuerit peccatum in causa tantum imputabile, v. gr. culpabilis omissio horarum vel Missæ, reservatio non incurritur quando causa ponitur, licet tunc contrahatur reatus, sed incurritur quando actio vel omissio contingit. Unde peccator in reservationem non incideret, si per accidens prædicta actio vel omissio non contingeret. Quodsi interea culpam confessius fuerit, non videtur postea incidere in reservationem et teneri rursus confiteri. Cfr. Giribaldi, l. c, n. 158.

III. Quando per actionem vel omissionem in causa solummodo voluntariam damnum proximo infertur, pœnitentia inter causæ positionem et actionis consecutionem damnique illationem peracta, minime excusat a restitutione. Cfr Gury, n. 663.

IV. Attamen beneficiatus non videtur obligatus ad restitutionem fructuum pro illis omissionibus quæ locum habent postquam per legitimam pœnitentiam diluit culpam in earum causa contractam. Cfr. Salm., de Hor. Can., c. 3, pu. 6, n. 40.

V. Quoties actioni vel omissioni, etiam in causa solum voluntariæ,

imposita est censura aliqua, hæc non incurritur per meram causæ positionem, sed tantum per actionis vel omissionis consecutionem. Si autem inter causæ positionem et actionis consecutionem peracta fuerit pœnitentia, controvertitur utrum nihilominus censura incurratur. Eam incurri negant Hurtado, de Censuris, diff., 15, n. 66, 67, Palaus, de Censuris, disp. 1, pu. 7, n. 15, Mastrius, disp. 13, q. 1, a. 3, n. 21, Diana, p. 5, tr. 9, resol. 58, Viva, q. 1, a. 4, n. 10, S. Alphonsus lib. 7, n. 40, minus recte ex Salmanticensibus allegans Suarez et Sayrum. Negant pro foro interno, affirmant vero pro foro externo idem Palaus, tr 2, disp. 1, pu. 3, n. 2. Wiggers, in 1-2. q. 72, a. 6; at simpliciter affirmant Molina, tr. 3, disp. 52, n. 2, Sanchez, in Dec., lib. 1, c. 16, n. 47, Laymann, lib. 1, tr. 2, c. 3, n. 5, Lessius, lib. 2, c. 13, dub. 3, n. 17, Becanus, de pecc. c. 3, q 6, n. 10, Æg. de Conninck, d. 14, dub. 15, n. 183, Giribaldi, de Pœn., c. 8, dub. 9, n. 159 et sqq. Ita Lugo, disp. 16 de Pœn., sect. 9, n. 445 : « Quantumcumque de facto retractetur voluntas præterita, adhuc, si postea subsequitur effectus mortis, non minus incurret irregularitatem aut excommunicationem qui dederat venenum, juxta *communem fere omnium sententiam*, quam si non fuisset retractata voluntas ». Et rursus, n. 453 : « Contingere etiam potest quod incurratur censura ab eo qui jam per contritionem vel per attritionem cum sacramento est justificatus a peccato præterito, quia censura est pœna, qua adhuc Ecclesia juste punire potest hominem propter peccatum præteritum. Et sicut excommunicatus, licet per contritionem justificetur, adhuc manet excommunicatus donec absolvatur, ita potest, quando jam est contritus, incurrere de novo excommunicationem propter peccatum præteritum (1). »

(1) Placet coram oculis lectorum ponere commentarium quo cl. Auctores *Vindiciarum Alphonsianarum* doctrinam Lugonis exornandam putarunt. Ita nempe habent : « Lugo hic doctrinam *prorsus singularem* tradit. Ex cujus sententia mandans vel consilians homicidium, eo tempore quo mandatum dat aut consilium, excommunicationem at non pœnas excommunicationi adnexas incurreret, quia Ecclesia non vult punire nisi posita conditione effectus secuti. Quodsi interea veram pœnitentiam ageret de delicto commisso, a vinculo excommunicationis liberaretur, nihilominus autem effectu secuto de novo excommunicationem et quidem hac vice cum pœnis adnexis incurreret (!) Etenim non videmus quomodo hæc ejus sententia aliter explicari posset, cum expresse dicat *de novo*. Verum hæc

VI. Etiam plerique ex illis qui negant incurri censuram in casu pœnitentiæ ante consecutionem effectus, concedunt in eodem casu incurri irregularitatem Cfr. S. Alphonsus, lib. 7, n. 368.

T. B.

THÉOLOGIE MORALE

Empêchement secret découvert à la veille des noces.

Un curé, dont nous ne connaissons pas le diocèse, désire avoir notre avis sur le cas suivant :

D'après M. Caillaud, nous dit-il, on ne doit pas demander aux fiancés, en dehors du confessionnal, s'il existe entre eux l'empêchement d'affinité illicite, ni l'inceste. Que doit donc faire le confesseur qui ne découvre ces empêchements qu'au dernier moment ? — Car, ajoute-t-il, les fiancés ne font en ces pays leur confession que la veille de leur mariage, et ils ne reviennent pas deux fois.

Si le curé voit qu'en s'adressant à l'Evêque la réponse n'arrivera pas

doctrina, quod sciamus, a nullo alio auctore traditur, et vix ulla solida ratione probari potest. » Deinde graviter concludunt : « Cæterum præsumere licet, quod tantus doctor, qui merito inter classicos et clarissimos numeratur, sententiam suam reformasset si quæstionem istam ex professo pertractasset, et singula ejusdem momenta auctorumque sententias consueta sagacitate perpendisset. » Ignoscant viri doctissimi : bene dicunt hæc *prorsus singularia* esse, sed sciant talia nemini sano unquam, nedum acutissimo Lugoni, in mentem venisse ; apud Lugonem enim, casui quo quis, licet contritus, incipit excommunicari (nam hoc tantum significant verba de novo excommunicationem incurrere) opponitur simpliciter casus quo quis, licet contritus, tamen excommunicatus manet, et ex solutione unius deducitur argumentum pro solutione alterius ; nec ullum vestigium est distinctionis inter vinculum excommunicationis et pœnas excommunicationi adnexas, aliorumque absurdorum quæ finguntur. Etiam cœcus hæc videt. Itaque speramus fore ut *cl. Vindiciarum Alphonsianarum* scriptores, sententiam suam pro sua sagacitate sint aliquando reformaturi.

à temps, doit-il, quoiqu'éloigné de la résidence épiscopale, aller le trouver, au risque de faire soupçonner le secret, soit à ses paroissiens, soit à ses confrères voisins ? ou pourrait-il employer le télégraphe ? ou enfin lui est-il permis de passer outre, comme quelques auteurs le disent ? Et, dans cette hypothèse, a-t-il le pouvoir de lever l'empêchement ? — Je n'ai jamais pu, ajoute l'auteur de cette consultation, comprendre ces deux choses : *Passez outre, mais après, adressez-vous à l'Evêque*, ainsi que le dit le card. Gousset, si je ne me trompe.

Je voudrais savoir encore si je dois tenir pour secret ou public l'inceste des fiancés, inconnu de tout le monde au moment du mariage, mais qui devient notoire par la naissance d'un enfant quatre ou cinq mois après le mariage.

Réponse. L'affinité illicite a lieu, on le sait, lorsqu'une personne a commis le crime avec le parent ou la parente consanguine à un degré prohibé, de celui ou de celle avec qui elle se propose de s'unir en mariage. Cette affinité, on le sait, est un empêchement qui s'oppose à la validité de l'union conjugale, s'il n'est levé auparavant par une légitime dispense. L'inceste est le même crime commis avec une parente, ou une alliée dans les degrés prohibés, de la parenté même spirituelle, et quoique de soi il ne produise avec cette parente ou alliée ni la consanguinité ni l'affinité proprement dite, néanmoins si ceux qui s'en sont rendus coupables veulent s'unir en légitime mariage, ils doivent, en demandant dispense de la parenté ou de l'affinité qui existe entre eux, faire connaître cette circonstance, sans quoi la dispense serait nulle et le mariage aussi par conséquent. C'est Benoît XIV qui le donne positivement à entendre dans sa bulle *Pastor bonus*, et la Sacrée Pénitencerie déclare que la question a été tranchée par ce qui est dit dans cette Constitution. « Sacræ Pœnitentiæ propositum fuit dubium sequens: *Utrum per bullam* PASTOR BONUS *intelligatur canonice decisam fuisse quæstionem, alias agitatam super validitate vel nullitate dispensationum obtentarum, reticita copula incestuosa, vel occulta et malitiosa intentione in ipsa copula habita ad facilius obtinendam dispensationem* ? — Sacra Pœnitentiaria, sub die 20 Julii 1869, respondit: *Post Constitutionem Benedicti XIV* PASTOR BONUS, *non posse amplius dubitari de nullitate dispensationis obtentæ reticita incestuosa copula, vel prava intentione facilius obtinendi dispensationem habita in ea patranda.* »

Bien plus si, après avoir déclaré l'inceste et obtenu dispense, on réitérait ce crime avant l'exécution de cette dispense, celle-ci serait annulée par la rechute, du moins si cette rechute avait lieu pendant le temps prescrit pour la séparation (1), et on aurait besoin de ce qu'on appelle lettres de *perinde valere*. La nullité de la dispense, dans ce cas, est déduite des expressions dont se sert la Sacrée Pénitencerie dans les Indults qu'elle accorde aux Evêques : « Dispensandi seu *convalidandi* litteras dispensationis super quovis canonico impedimento ab Apostolica Sede expeditas, quæ *nullæ* fuerunt ob incestum reticitum in precibus, aut patratum seu *iteratum post missas preces et ante dispensationis exsecutionem.* » Il n'est pas nécessaire cependant de déclarer le nombre de fois que le crime a été commis.

Le confesseur délégué par la Sacrée Pénitencerie ne peut être embarrassé dans ce cas de réitération du crime, puisque la délégation aujourd'hui ne lui est faite qu'avec la concession du pouvoir d'absoudre *ab incestus usque ad hanc presentem executionem* FORSITAN ITERATI REATIBUS, *auctoritate apostolica.*

Si la dispense avait été accordée seulement par la Daterie, on pourrait recourir aux Evêques, auxquels, pour la revalidation dans le cas, sont octroyées ordinairement par la Sacrée Pénitencerie des Indults que nous transcrivons à la fin du 4e volume de notre *Manuale tot. jur. canonici.*

Ces préliminaires établis, nous allons répondre maintenant aux questions qui nous sont adressées par M. le curé de R...

C'est avec raison que M. Caillaud est d'avis qu'on ne doit pas demander aux fiancés, en dehors du confessionnal, si, entre eux, existe l'empêchement d'affinité illicite ou l'inceste. On comprend qu'une pareille question ne peut généralement qu'être blessante pour ceux à qui elle est adressée, et pénible à poser par les curés, s'ils étaient astreints à le faire. Le meilleur et le plus sage parti qu'ils aient à prendre c'est d'engager les futurs époux à ne pas différer de se présenter au sacré tribunal, leur disant au besoin que c'est pour eux un moyen non-seulement de se préparer saintement au grand acte qu'ils ont en vue, mais que c'est de plus une précaution qui pourra les mettre à l'a-

(1) Brillaud, *Traité pratique des dispenses*, p. 231, n° 328.

bri de bien des difficultés qui, n'étant découvertes qu'au dernier moment, les exposeraient au danger de contracter une union illicite, ou qui pourrait même être dépourvue de toute valeur, le temps manquant alors pour se procurer les dispenses nécessaires afin de la légitimer ou de la valider.

Mais enfin l'empêchement occulte ou l'inceste ne sont découverts que la veille du mariage : tous les préparatifs des noces sont achevés ou sur le point de l'être, les parents et amis sont invités et vont arriver; il n'y a pas moyen de reculer la cérémonie sans donner lieu à des soupçons compromettants pour la réputation des conjoints ou de l'un d'eux au moins ; que doit faire alors le confesseur ?

Si le temps et la distance permettent d'écrire au Prélat, ou de l'aller trouver sans donner lieu à aucun soupçon dangereux, le confesseur devra sans doute prendre ce parti ; mais si cela n'est pas possible, ou ne peut être employé sans péril, pourrait-on se servir du télégraphe ? Nous ne le pensons pas ; évidemment l'emploi de ce moyen ne pourrait que difficilement ne pas éveiller les soupçons qu'on doit appréhender. D'ailleurs n'y a-t-il pas souvent à craindre les équivoques auxquels ce moyen de correspondre peut être sujet par défaut de clarté soit dans la demande, soit dans la réponse ? Et semble-t-il bien prudent en matière si grave, d'user de dispenses ainsi obtenues ? Le fait est que le Saint-Siége ne veut pas qu'on se serve des pouvoirs qu'il confère avant d'avoir reçu les rescrits contenant ses Indults. Avant la présentation des lettres, dit Giovine (1), le délégué a bien la juridiction *in potentia, seu in habitu*, mais il ne l'a pas en acte, *non autem in actu*; et, ajoute-t-il, c'est, d'après Schmalgrueber (2), l'opinion commune des auteurs. D'où M. Brillaud (3) conclut que le délégué qui aurait reçu par dépêche télégraphique l'assurance de la dispense, ne pourrait néanmoins procéder à sa fulmination qu'après la réception de la lettre qui la contient. Or, la prudence ne semble-t-elle pas exiger que ce qui doit être observé pour l'exécution des dispenses obtenues de Rome, le soit également dans l'emploi de celles qui ont été concédées par l'Evêque ?

(1) I, 3, 63.
(2) Lib. 4, tit. 16, n° 228.
(3) *Tr. des Dispenses*, n° 338.

Quelle peut donc être la ressource du confesseur ou du curé en question ?

Le cas est traité à fond par S. Liguori, au n° 613 du Livre VI de sa Théologie morale. Le saint Docteur dit d'abord que Sanchez, Bonacina et quelques autres sont d'avis qu'on doit conseiller aux pénitents d'émettre pour un certain temps le vœu de continence, qui leur fournirait un prétexte honnête de demander dispense de l'empêchement occulte. Mais cet expédient étant indiqué par les auteurs ne paraît pas très propre à dissiper tout soupçon ; et, pour ce motif, le card. De Lugo et l'auteur de l'*Instruction des nouveaux Confesseurs* opinent qu'il vaut mieux laisser les époux contracter dans la bonne foi, surtout, dit Layman, s'il n'y a pas à attendre un bon résultat de l'avertissement qui leur serait donné.

Le saint Docteur, ayant fait observer d'abord, avec un très grand nombre d'auteurs dont il cite le nom et l'endroit de leur livre où ils traitent la question, que l'opinion tenant que l'Evêque peut, dans le cas, dispenser, est très probable (et il en donne les preuves), et qu'il est probable aussi qu'il peut déléguer ce pouvoir, même d'une manière générale, ajoutant, d'après Pignatelli, qu'en pareille circonstance, la défense de se marier cesse: car, dit-il, « omnis lex ordinatur ad bonum publicum, ut revera est commune apud omnes ex c. 2 de *Obser. jejun.*, ubi dicitur quod necessitas caret lege, et ex c. 2, dist. 4, ubi S. Isidorus ait : *Erit autem lex honesta, possibilis secundum naturam, loco temporique conveniens, utilis, etc.* Unde, quando lex evadit perniciosa, utique non obligat, ut docet D. Thomas, 2-2, qu. 120, art. 1, ubi dicit quod *cum aliquid est contra commune bonum, malum est sequi legem positam.* » Et S. Alphonse indique plusieurs Docteurs qui sont de ce même avis. Et lorsqu'on n'a pas le temps de recourir à l'Evêque, Pignatelli et Roncaglia, dont l'opinion, en ce point, ne doit pas être réputée condamnable, au dire de plusieurs graves auteurs, pensent que le curé, et même le confesseur, peuvent, comme l'Ordinaire, déclarer la non-existence de l'empêchement, et procéder à la célébration du mariage : « et licet, ajoute le saint Docteur, hic non cesset finis legis in communi, sed in particulari, cum tamen cesset finis legis in contrarium, lex etiam cessat, ut omnes conveniunt cum Salm., *de Leg*, c. 4, n° 6.

« Nous pensons avec le card. Gousset, dit M. Brillaud (1), et plusieurs autres théologiens, que le confesseur peut, non pas dispenser lui-même, mais déclarer que la loi cesse d'obliger. » Et ce même auteur ajoute, que le curé qui découvrirait cet empêchement occulte, autrement que par la confession, peut faire comme le confesseur et déclarer que la loi cesse d'obliger.

« Notant tamen, dit S. Alphonse, quod esto tunc permittatur contrahi matrimonium, tamen quantocius (saltem ad majorem securitatem et ad salvandam reverentiam legibus Ecclesiæ) recurri debet ad Sacram Pænitentiariam, ut ab illa dispensatio obtineatur. »

Le card. Gousset recommande la même précaution, afin d'obtenir au besoin dispense *in radice*, si à Rome on la juge nécessaire. M. Brillaud est aussi du même avis (2).

Voilà précisément ce que je n'ai jamais pu comprendre, nous dit l'estimable curé qui nous consulte: *Passez outre, mais après, adressez-vous à l'Evêque* (ou à Rome). Il n'est pourtant pas bien difficile de comprendre que l'opinion qui permet de passer outre, quoiqu'assez probable pour être suivie en pratique dans la grave nécessité qui est supposée, n'étant pourtant pas au-dessus de la probabilité, il est prudent au moins, dans une affaire aussi grave que le mariage, de prendre, lorsqu'on le peut, toutes les sûretés, et de conserver le plus de déférence possible aux prescriptions de l'autorité dont on a été obligé de s'écarter, sans la pouvoir consulter.

Il paraît du reste que tout curé ou confesseur pourrait se procurer, avec toute certitude, sans être obligé chaque fois de recourir à l'autorité supérieure, le moyen de lever souvent toute difficulté en parellle occurrence. Le Rédacteur des *Acta Sanctæ Sedis* indique ce moyen t. VIII, p. 649, au moins pour le cas du mariage contracté avec empêchement secret. Non-seulement tout Evêque, dit-il, mais tout curé ou confesseur qui le demande, peut obtenir de la Sacrée Pénitencerie une série de facultés jusqu'au nombre de treize, dont la XIIe est ainsi conçue: « Dispensandi super occulto impedimento primi, nec non primi et secundi tantum gradus affinitatis, provenientis ex illicita copula, quando agatur

(1) *Tr. pratique des dispenses*, n° 93.
(2) *Ibidem.*

de matrimonio cum dicto impedimento jam contracto ; ita tamen ut, si hujusmodi affinitas proveniat ex copula cum matre desponsatæ, nativitas desponsatæ copulam ipsam antecedat, monito pœnitente de necessaria secreta renovatione consensus cum sua putata uxore, vel suo putato marito, certiorato seu certiorata de nullitate prioris consensus, sed ita caute ut ipsius delictum nunquam detegatur ; et quatenus hæc certioratio absque gravi periculo fieri nequeat, renovato consensu juxta regulas a probatis auctoribus traditas, remota occasione peccandi, atque injuncta pœnitentia salutari et confessione sacramentali semel in mense per tempus arbitrio suo statuendum.» Si la Sacrée Pénitencerie concède un pareil pouvoir aux curés et confesseurs qui le lui demandent pour le cas des mariages contractés avec empêchement occulte, ne pourrait-on pas espérer qu'elle ne refuserait pas les mêmes pouvoirs pour celui de la découverte de ces mêmes empêchements au moment où tout est préparé pour les noces, qui ne pourraient être ajournées qu'avec péril de diffamation et sans qu'il fût possible de recourir à l'Evêque ? Avec un pareil pouvoir, s'il est possible de l'obtenir, on ne serait dans la nécessité de s'adresser au St.-Siége que lorsque, par l'impossibilité d'obtenir le renouvellement du consentement des parties ou de l'une d'elles, la célébration du mariage ayant eu lieu, on aurait besoin d'une dispense *in radice.*

Quant à la dernière question qui nous est adressée, savoir si l'on doit tenir pour secret ou public l'inceste des fiancés, inconnu de tout le monde au moment du mariage, mais qui devient notoire par la naissance d'un enfant cinq à six mois après, nous répondons qu'il faut distinguer : ou la dispense est appliquée avant la connaissance de l'inceste par le public, et dans ce cas elle doit être exécutée comme nous avons dit qu'elle doit ou qu'elle peut l'être quand l'inceste est réellement occulte ; ou l'on veut avoir la dispense après que l'inceste est devenu notoire, et alors évidemment on ne peut plus l'obtenir dans les conditions de l'inceste occulte.

CRAISSON,
Ancien vicaire-général.

LES INHUMATIONS ET LES POMPES FUNÈBRES.

I

Un ouvrage aussi important qu'intéressant vient d'être publié sous ce titre : *Traité théorique et pratique de législation, de doctrine et de jurisprudence sur le monopole des inhumations et des pompes funèbres, précédé d'un historique du monopole chez les Egyptiens, les Grecs et les Romains.* Il a pour auteur M. B. Gaubert, avocat à Marseille, et est édité à Marseille même par le libraire Marius Lebon, rue Paradis, 43.

« En qualité de fabricien et comme membre de la régie des pompes funèbres de la ville de Marseille, j'ai dû, dit l'auteur, faire une étude toute succincte des lois relatives aux inhumations et, grâce à la circonstance de nombreux procès soutenus par les fabriques de cette ville contre les autorités locales et les particuliers, j'ai eu l'occasion de me familiariser avec les difficultés inhérentes à cette branche de la législation administrative et de faire fixer la jurisprudence sur une série de questions jusqu'ici très-controversées.

« Désireux de faire bénéficier les fabriques d'une expérience acquise au prix de plus de dix années d'étude, de luttes et de travaux incessants, j'ai cru devoir résumer dans un traité spécial qui n'existait pas et dont la nécessité m'a été bien souvent démontrée, tout ce que la pratique administrative m'a appris sur la grave question des honneurs funèbres.

« J'y ai été amené par les sollicitations pressantes d'un grand nombre de personnes et par la conviction profonde que de toutes les ressources des fabriques il n'en existe pas de plus sûres, de plus importantes et de plus susceptibles de le devenir que celles qui découlent pour elles de l'exploitation du *monopole légal* des pompes funèbres, que leur confère le décret organique du 23 prairial an XII.

« Malheureusement cette branche des revenus est presque partout la plus négligée.

« J'ai eu plusieurs fois l'occasion de voir de près le fonctionnement de ce service dans la plupart des grandes villes, notamment à Paris, à

Lyon, à Toulouse, à Bordeaux, à Nantes, à Poitiers, à Angers, à Tours, etc., ainsi que dans un plus grand nombre de petites localités, et il résulte de ce que j'ai vu ou appris, d'une part, que dans la grande majorité de ces villes ou villages, le monopole des inhumations est délaissé par les fabriques à l'industrie privée, et que, d'autre part, dans les villes où les fabriques ont cru devoir en bénéficier, les unes en ont abandonné l'exploitation à des entrepreneurs intéressés, qui en retirent les plus gros revenus, et les autres qui s'administrent en régie, n'ont pas une idée bien exacte de la nature et de l'étendue de leurs droits en cette matière.

« Par suite, je n'hésite pas à avancer que les deux tiers au moins des bénéfices nets que le monopole des pompes funèbres est susceptible de produire dans l'ensemble des diocèses est perdu pour les fabriques et profite exclusivement à l'industrie privée qui s'en est illégalement emparée... Il est certaines fabriques notamment dont les revenus doivent augmenter de la moitié et du tiers par une meilleure application des lois sur la matière.

« A un autre point de vue, on s'accorde à reconnaître que le monopole des inhumations éveille depuis quelque temps de dangereuses convoitises, soit du côté des municipalités, soit du côté d'une classe de personnes dont les tendances ne sont rien moins que sympathiques aux églises. On en trouve la preuve dans la quantité de procès et de conflits auxquels cette question a donné lieu dans ces derniers temps et principalement aujourd'hui. »

II

Bien que ces réflexions n'aient point partout leur application, il faut convenir néanmoins que plus d'une fois des idées fausses ont été émises sur le monopole des pompes funèbres. Si les fabriques ne peuvent que gagner à l'exacte observation des réglements relatifs à cette partie du service religieux, le clergé, de son côté, est intéressé à voir se réformer les jugements faux, absurdes, auxquels ils ont donné lieu.

Volontiers nous présenterions une analyse de l'ouvrage de M. Gaubert ; mais ce travail nous entraînerait au-delà des bornes que nous devons ici nous imposer. Quelques mots suffiront pour indiquer l'abondance des matières et la gravité des questions traitées dans ces deux volumes.

L'auteur consacre sa première partie à exposer ce qu'était le monopole des pompes funèbres chez les anciens.

Dans le titre Ier, il passe en revue les institutions funèbres des Egyptiens, des Grecs et des Romains, sur lesquelles une série de textes bien choisis et bien développés fournit les détails les plus instructifs.

Le titre IIe considère le monopole des pompes funèbres chez les chrétiens sous trois périodes différentes. La première période montre la prépondérance des idées religieuses dans les institutions funèbres aux premiers siècles de l'Eglise, durant le moyen-âge et même jusque vers la fin du XVIIIe siècle. La deuxième trace un tableau navrant des pompes funèbres sous l'absolutisme de la loi civile, et de ce qu'on appelait les funérailles civiques sous la Convention, le Directoire et le Consulat. La troisième période, qui remonte au Concordat, comprend l'alliance de la loi civile avec la loi religieuse. Elle énumère et explique les *lois réparatrices à l'égard du clergé, puis les lois réparatrices en faveur des fabriques.*

« La conclusion de cette première partie se dégage d'elle-même, dit l'auteur. Nous la résumons en disant que le monopole des pompes funèbres est un monopole nécessaire et d'intérêt général, qui trouve sa justification dans l'histoire des peuples les plus célèbres de l'antiquité, les Egyptiens, les Grecs et les Romains, dans le caractère de réparation sociale qui lui est propre, dans la pensée profondément libérale qui a présidé à son institution, et dans une pensée de convenances sociales.

« Les églises, continue l'écrivain, en résumant les raisons de réparation sociale propre au caractère de ce monopole, les églises dépossédées par la révolution de leur dotation territoriale et d'un revenu annuel que l'on estime à 150 millions, avaient droit à une indemnité, et c'est pour réparer ce grand acte de spoliation inique qu'on leur a accordé un privilége qui subvient aux besoins des fabriques et dégrève en même temps les budgets municipaux d'une allocation annuelle pour les besoins du culte. »

III

La deuxième partie traite de l'*étendue du monopole*, c'est-à-dire de sa législation ; de la doctrine et jurisprudence, ou confirmation de son

principe légal, d'après les décisions des tribunaux dans les questions qui peuvent être l'objet d'une contestation.

La troisième partie considère l'exploitation du monopole des pompes funèbres dans ses différents modes.

La quatrième traite du tarif.

La cinquième, du contentieux du monopole.

La sixième considère le service des pompes funèbres au point de vue religieux et municipal.

La septième enfin, donne en forme de pièces justificatives, les lois, décrets, ordonnances, projets de tarifs, réglements, cahiers de charges et traités de gré à gré, etc., signalés ou discutés dans le corps de l'ouvrage.

A la page 252 de son premier volume, l'auteur examine la question de la sépulture des libres-penseurs. « Le mépris et le silence sont assurément, dit-il, la réponse qu'il conviendrait d'opposer aux étranges aberrations d'une classe d'individus qui se jouent impunément de tout ce qu'il y a de respectable et de sacré dans le cœur de l'homme, et dont le moindre défaut est de n'être *ni libres ni penseurs.* » Mais ni le mépris ni le silence ne sont une arme suffisante pour combattre les agissements de cette secte dangereuse... Pour arrêter les progrès de cette lèpre sociale, une attitude passive ne saurait convenir aux personnes qui ont à cœur de soustraire la société à son influence pernicieuse. Le seul moyen d'empêcher qu'elle ne devienne agressive et envahissante, c'est de ramener les pratiques funèbres des libres-penseurs à la stricte observation des règles du droit commun, de dégager, autant que possible, la question politique de la question spéciale des sépultures... L'empereur Napoléon Ier qui, en plusieurs circonstances, témoigna le plus profond mépris pour les funérailles civiques, et qui les considérait comme déshonorantes pour la capitale, ne jugea pas à propos cependant d'user du pouvoir illimité dont il disposait pour en ordonner la suppression. Il préféra les soumettre à certaines mesures restrictives dont l'application devint si gênante pour les libres-penseurs de l'époque, qu'ils finirent par se soumettre aux règles du droit commun...

« L'intérêt étant la mesure des actions, c'est l'intérêt qui doit faire connaître quels sont ceux qui peuvent intervenir dans les cas de ce

genre, et quels sont les moyens que leur donne la loi pour faire respecter leurs droits.

« L'auteur signale quatre sortes d'intéressés : les parents et amis des défunts, — les membres du clergé, — les maires et, à leur défaut, les préfets, — les fabriques des églises. Ce droit des fabriques est établi par des arrêts des tribunaux qui montrent dans quel sens s'est prononcée la jurisprudence administrative. Quant à leur devoir, continue-t-il, il nous semble également tout tracé en présence des menées envahissantes des libres-penseurs. »

Nous croyons que le livre de M. Gaubert serait très-utilement placé dans les archives des sacristies ou des fabriques de paroisses importantes et qu'il peut donner la solution des difficultés qui se présentent quelquefois pour le clergé dans l'accomplissement du service des sépultures.

L'Abbé N.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

XXXVIII.

Dans un article éloquent, mais un peu déclamatoire, sur les *Universités catholiques*, le *Correspondant* du 10 décembre 1875 recommandait fort sagement aux fondateurs de ces grandes écoles de n'en pas faire seulement des moyens de *préservation morale* pour la jeunesse, mais aussi des moyens d'instruction profondément chrétienne et de régénération de toutes les sciences par la théologie. On ne peut qu'applaudir à cette excellente pensée. Où l'on doit hésiter, c'est à croire avec l'auteur anonyme de l'article, 1° que « les Pères de l'Eglise ont » fait la théologie qui convenait à *leur époque* et aux erreurs contre les- » quelles ils devaient se défendre ; 2° que les docteurs du moyen-âge, » et au-dessus d'eux S. Thomas d'Aquin, ont fait, eux aussi, la théo- » logie de *leur temps* ; 3° que la théologie, immuable dans ses bases, » se modifie dans ses formes *et se fait à chaque siècle;* 4° quant à la

» philosophie, qu'il est *impossible* que nous ne tenions pas compte des » travaux *prodigieux* qui, depuis quatre siècles, ont eu pour objet l'é» tude de l'*âme* et de l'*infini*; que si solide que soit dans ses *bases* la philo» sophie du moyen-âge, elle peut, sans s'amoindrir, prêter l'oreille à » des hommes comme Pascal, Descartes, Fénelon, Malebranche, » Leibnitz, et croire qu'elle apprendra d'eux plus d'une vérité (pp. 971, 973). » L'auteur ne paraît pas très au courant de l'histoire de la » théologie, car il dit qu'au XVIe siècle, « la théologie s'est *limitée* à » des controverses avec les protestants ; qu'au XVIIe, les mêmes discus» sions se sont perpétuées ; mais que *rien d'original* n'a été produit par » les génies pourtant incomparables qui en sont la gloire, les uns » s'étant contentés de traduire, dans un grand langage, la tradition » divine, et les autres, appliqués à la science ou à la philosophie, de » donner un essor nouveau à l'esprit humain avide de mieux connaître » la nature et de *pénétrer* (?) dans le monde de la raison qu'Aristote » occupait un peu trop en maître (p. 972). » Qui parle ainsi n'est sans doute pas autorisé à régler les études de nos Universités nouvelles ; autrement nous craindrions que l'esprit n'en fût pas pleinement d'accord avec les vraies notions *théologiques* sur le développement de la théologie, ni avec les doctrines du Siége apostolique sur les principes et la méthode suivis par les théologiens et les philosophes du moyen-âge.

XXXIX

C'est un utile et curieux ouvrage que celui du professeur napolitain Talamo sur « l'Aristotélisme dans l'histoire de la philosophie. » Il est bien un peu prolixe, les idées étant souvent délayées ou trop répétées. On pourrait aussi discuter l'interprétation donnée à certains textes. Mais à part cela, quelle patiente et heureuse réfutation du reproche habituellement fait aux scolastiques de n'avoir connu et voulu connaître qu'Aristote, d'avoir enseigné une philosophie plus païenne que chrétienne, d'avoir accordé à l'autorité du *Maître* une valeur supérieure à celle de l'évidence même, enfin d'avoir mis la reine des sciences humaines sous le double joug de l'Eglise et du Lycée ! Ceux mêmes d'entre nous, disciples fidèles du péripatétisme catholique et thomiste, qui ont le devoir et le goût de consulter chaque jour les

docteurs de l'Ecole, trouveront dans le livre de M. Talamo des indications précieuses, des rapprochements intéressants, de fines remarques et bien des renseignements utiles pour l'histoire de *notre* philosophie. L'auteur ayant eu principalement en vue les travaux publiés en France sur ces matières, soit pour les combattre, soit pour s'en aider contre certains adversaires, nous a rendu un service particulier dont nous lui devons être reconnaissants. Nous le serons aussi aux jeunes traducteurs qui n'ont pas reculé devant la longueur et la difficulté d'une tâche toujours ingrate, plus ingrate encore pour les débutants. Je m'attriste un peu en voyant que leur zèle n'a pas été soutenu par le concours d'un homme du métier. Mais, en attendant un bon *errata* ou une nouvelle édition, l'approbation de Mgr de Poitiers et la lettre-préface de Mgr Sauvé, recteur de l'Université d'Angers, compenseront largement tout le dommage. Ce livre se trouvera à la librairie Vivès; il est de format in-12 et de plus de 400 pages.

XL

L'art d'accompagner ou d'harmoniser le plain-chant a subi, en pratique, de nombreuses modifications, et suscité, en théorie, de longues discussions qui ne sont pas à la veille de finir. On sait, et pourtant l'on a peine à en croire ses propres yeux, qu'à certaines époques et au moins pour certains offices, comme celui des défunts, nos chants d'église ont été soumis à une affreuse *diaphonie* qui les accompagnait perpétuellement à une seconde d'intervalle. Le *déchant* des âges suivants ne valait guère mieux, avec ses successions continuelles de *quinte* ou de *quarte*. La belle harmonie consonnante du XVIe siècle ne tarda guère à énerver. puis à altérer le caractère *modal* des mélodies grégoriennes, jusqu'à ce que, par une audacieuse invasion du goût profane dans nos temples, ces mélodies fussent enfin mutilées et violemment accomodées, moyennant force *notes sensibles*, aux règles de la tonalité moderne. Une réaction était nécessaire ; elle a eu lieu, et son expression la plus décidée est ce curieux *Traité de l'accompagnement du plain-chant, par MM. Niedermeyer et d'Ortigue*, qui fait loi dans l'*Ecole de musique religieuse* fondée par le premier de ces érudits. Faut-il absolument s'en tenir là, et croire, pour être sauvé en musique, à l'impossibilité d'employer l'harmonie moderne au service du plain-chant ? On

devrait d'abord, ce nous semble, distinguer dans nos livres de chœur ce qui est vraiment de l'ancienne tonalité et ce qui est musique purement moderne ou mélange de ces deux éléments. Pour ceci, nulle difficulté d'y adapter des accords empruntés à tous les répertoires. Pour les pièces réellement antiques de style et de facture, à condition de respecter leurs formes, leurs allures propres, serait-il défendu de les orner avec nos ressources actuelles ? Nous n'osons pas le dire, et nous ne voyons pas trop pourquoi s'il est permis, prescrit même, à nos peintres religieux d'employer tous les moyens et de suivre toutes les lois de l'art moderne quand il s'agit de représenter nos symboles et types traditionnels, on refuserait cette liberté à nos musiciens sacrés. Le clavier de l'orgue est-il plus suspect que la palette? C'est une innovation, dira-t-on, et ces accords *passionnés* ne vont pas à l'Eglise ; à quoi un artiste qui est aussi un philosophe chrétien répondait un jour devant nous que sans doute les *déchantistes* et *diaphonistes* traitèrent l'harmonie consonnante de nouveauté indigne du culte, et que, s'il y a de la passion dans un accord de *septième de dominante*, une prière passionnée ne serait peut-être point une si mauvaise prière. Avant tout, assurément, il faut maintenir intacte la mélodie grégorienne et, à ce point de vue, le principe de Niedermeyer « qu'on ne doit employer à l'accompagner que des notes et intervalles admis par elle, » nous paraît aussi utile que logique. Il est probable que des chantres habitués à entendre *dièser* ou *bémoliser* par l'organiste certaines notes, les pénultièmes surtout, de la gamme du plain-chant, seront fort tentés de faire de même et d'*adoucir*, comme ils disent, la rudesse de cette vieille musique. Cependant on peut parer à ce danger, et en fait d'art, nous l'avouons, il ne faut pas se piquer d'une logique sévère.

Un musicien de nos amis, M. Alexandre Lemoine, maître de chapelle à la Cathédrale d'Orléans (cf. *Revue*, t. XIX, p. 52), vient de publier, pour les diocèses qui suivent le chant de Rennes, un « *Manuel pratique de l'organiste accompagnateur*, » beau volume in-8° de 106 pages. (Paris, Ch. Fouraut, 1876.) Il avertit justement son lecteur de respecter la tonalité du plain-chant et d'éviter les *notes sensibles* qui ne sont pas écrites dans le texte. Et ce qu'il recommande aux autres, il l'a fait lui-même, quoique nullement austère dans le choix de ses accords et sachant aussi bien se servir de l'harmonie moderne que du contrepoint

simple. C'est réellement une œuvre de goût que ce *Manuel*, intéressante à lire et à exécuter, bien adaptée au caractère du chant grégorien, très-souple dans ses formules et variée dans ses effets, enfin pouvant fournir une nouvelle preuve d'expérience à l'appui de ce que nous disions naguère ici (t. XXVII, p. 495) des affinités de la musique moderne et du plain-chant le plus ancien.

Un autre de nos amis, lui aussi musicien de grande valeur, M. Ernest Grosjean, maître de chapelle à la Cathédrale de Verdun, s'est pareillement occupé de l'accompagnement du plain-chant. Fidèle au contre-point, moins hardi que M. Lemoine, moins rigide que Niedermeyer, il admet quelques notes sensibles aux cadences finales, mais pour l'harmonie seulement, car il ne manque pas de professer un absolu respect pour la mélodie. Outre une petite série de faux-bourdons à quatre parties pour la psalmodie (1 double feuillet in-12, prix : 0,15, chez l'auteur), il a fait paraître dernièrement un *Recueil de faux-bourdons* à 3 voix égales ou inégales, *ad libitum*, les accords et leur enchaînement ayant été disposés en conséquence. (1 vol. in-8° de 17 pages ; Verdun, chez l'auteur ; prix : 2 fr. 50.) On y trouve plusieurs messes, la psalmodie des vêpres, beaucoup d'antiennes pour la bénédiction du Saint-Sacrement. C'est l'édition du P. Lambillotte que l'auteur a dû suivre.

Peu de temps auparavant, M. Ernest Grosjean avait essayé, et je puis le dire, heureusement accompli un travail plus délicat et d'une utilité plus générale. Il voulait réduire à quelques règles, condenser en quelques formules, l'art d'accompagner le plain-chant sur l'orgue. Il ne savait que trop les difficultés de cette entreprise et comment plusieurs y avaient échoué, du moins imparfaitement réussi. Je l'ai vu à l'œuvre ; j'ai entre les mains sa *Théorie et pratique de l'accompagnement du plain-chant, méthode très-simple et très-facile en deux gammes et trois exceptions* (1 vol. in-8°, Verdun, chez l'auteur, prix 1 fr. 50) ; j'entends tous les jours accompagner les chants d'église d'après ce système, et je ne crains pas de dire que nous sommes loin ici de toute charlatanerie, et tout-à-fait à l'abri des fautes d'harmonie, des mauvaises successions, de la monotonie, partage ordinaire de ce genre d'essais.

XLI.

Certainement l'instruction des jeunes filles est aujourd'hui plus uni-

verselle et plus approfondie qu'autrefois. Il y faut applaudir, à condition que leur éducation chrétienne n'aura pas à en souffrir. Faut-il même ajouter au programme des études qui se font en quelques pensionnats de plein exercice, des notions élémentaires de philosophie, et louer les écrivains qui déjà ont tenté d'en rédiger des manuels ? Nous n'y contredisons pas ; nous savons qu'il se rencontre des esprits féminins très-capables de métaphysique, et que, pour satisfaire à leur légitime avidité de science, pour compléter leurs études littéraires et historiques, pour affermir et développer leurs croyances religieuses, pour en préparer même plusieurs aux grandes choses de la vie intérieure et spirituelle, de bons éléments de philosophie ont beaucoup d'utilité. Reste à bien diriger leur travail.

Le XIIe volume des *Cahiers d'une élève de Saint-Denis* (5e édition, Paris, Hetzel), laisse grandement à désirer sous ce rapport (1). C'est un mélange singulier de cartésianisme, de malebranchisme et de traditionalisme, en opposition avec plus d'une décision formelle de l'Eglise. Les auteurs sont évidemment de bonne foi, mais incompétents, et ils auraient dû se faire d'abord instruire de ce qu'il convient de penser en ces sortes de matières réservées. Mais où ils sont inexcusables, c'est dans la théorie du syllogisme, qui, étant d'une rigueur et d'une simplicité algébriques, ne pouvait leur permettre la moindre hésitation. Or, voici cependant leur langage : « Si je dis : *Quelque homme est SAGE* ; « (or) *Paul est SAGE*. Ce n'est pas dire que Paul est SAGE ; car celui « dont j'affirme vaguement qu'il est SAGE peut ne pas être SAGE. Ici « la conclusion n'est pas contenue dans les prémisses. » (P. 23.) Conçoit-on vraiment de pareilles absurdités? Comment? Vous affirmez que Paul est *sage* et « ce n'est pas dire que Paul est *sage?* » Et encore : « celui dont vous affirmez vaguement qu'il est sage peut ne pas être « sage ? » Qu'est devenue la raison, juste ciel, et qu'allez-vous enseigner à ces jeunes filles pour qui vous écrivez ? Dites-leur donc tout bonnement : « Si je dis : quelque homme est sage ; (or), Paul est « *homme*. Ce n'est pas dire que Paul est *sage* ; car cet homme indéter-

(1) Et sous d'autres encore. Ainsi, le *Précis de l'histoire générale des études* (p. 455-507) est d'une injustice flagrante envers le moyen-âge. — On fait de S. Jean-de-Latran « l'église *paroissiale* du Pape qui en est le « *curé !* » (P. 602.) — On dit que « depuis longtemps les Papes ont aban- « donné le Vatican et résident actuellement au Quirinal (p. 604-605) ; » que le mot *géorgophile*, nom d'une académie florentine, signifie *ami des études géographiques !* (p. 613), etc., etc.

« miné dont j'affirme (clairement) qu'il est sage peut ne pas être *Paul*, « mais bien quelque autre. »

L'essai des *Cahiers* de Saint-Denis n'est donc pas absolument heureux, et nos pensionnats n'ont pas encore la philosophie qu'il leur faut. Qu'on la demande enfin au Docteur angélique. Aussi bien que son caractère, sa doctrine est pleine d'attraits, une expérience déjà longue nous l'a prouvé, pour ces intelligences dont la simplicité et la vivacité comprennent naturellement celui de tous les hommes qui a le moins *raisonné* et le mieux *vu*. L'un de ses contemporains, Barthélemi de Capoue, grand logothète de Sicile, disait déjà dans le procès de sa canonisation : « Quilibet secundum modulum suæ cogitationis seu ca- « pacitatis potest facile capere fructum ex scriptis ejusdem ; et propte- « rea etiam laïci et parum intelligentes quærunt et appetunt ipsa « scripta habere (1). » Le plus grand des docteurs sera aussi de tous le plus populaire, dès que ses disciples le voudront ; et comme les petites fleurs aspirent vers la chaleur et la lumière du jour, ainsi les petites intelligences elles-mêmes se tournent joyeusement vers le Soleil angélique quand on le leur a fait connaître, et l'invoquent avec des accents qui, tout à l'heure encore, nous émouvaient profondément et qu'on nous pardonnera de répéter ici :

Noble captif, ta brûlante parole
A la vertu forma tes jeunes sœurs :
Ah ! nous voulons les suivre à ton école
Et nous aussi te confier nos cœurs !

Toi que Jésus, de son Eucharistie,
Fit le docteur et le chantre admiré,
Fais-nous aimer cette divine hostie
Pour qui ton âme a toujours soupiré.

L'Eglise en toi plus que jamais espère
Dans ce moment où tout semble périr :
Que si le monde à tes rayons s'éclaire,
Qui peut douter de le voir refleurir ?

Jules Didiot,
S. th. dr.

7 mars 1876.

(1) Cf. notre étude sur *S. Thomas d'Aquin*, p. 18-177.

Amiens. — Imp. A. Douillet et Cie, rue du Logis-du-Roi, 13.

SAINT-PIERRE ET LE RATIONALISME

DEVANT LES ÉGLISES ORIENTALES.

La physionomie de Jésus s'efface tous les jours, sa figure s'enveloppe de plus en plus d'ombres et de mystères ; sa personne, qui, jusqu'à notre temps, avait occupé la première place dans les préoccupations religieuses des nations européennes, rentre déjà dans l'arrière-plan. S. Paul usurpe sa situation, son rôle, sa gloire, auprès du rationalisme contemporain ; et, même auprès de plusieurs sectes chrétiennes, ce n'est plus Jésus qui a fondé le christianisme, ce n'est plus S. Pierre qui a gouverné l'Eglise, c'est S. Paul qui est le fondateur de ce vaste système de dogmes et de pratiques, de croyances et d'œuvres, de cet ensemble merveilleux d'idées morales, religieuses et politiques qu'on nomme le christianisme (1).

Ce serait une œuvre longue et pénible que d'exposer comment on en est venu au point que nous constatons, comment Jésus-Christ a été complétement expulsé, ou à peu près, de ce grand mouvement qui signala le premier siècle de l'ère

(1) Ces idées se trouvent déjà exposées dans une multitude de petits volumes. Voir, par exemple, Alph. Leblais, *Matérialisme et Spiritualisme*, 1865, p. 68, 90. — Albert Réville, *Histoire de la Divinité de Jésus-Christ*, 1869. — Athanase Coquerel, fils, *Des premières transformations historiques du Christianisme*, 1866, p. 77-98. L'école de Tubingue et le Rationalisme sont allés si loin, dans cette voie, que M. Renan a senti le besoin de combattre cette opinion dans son *Saint Paul*. Voir là-dessus Dorner, *Histoire de la Théologie protestante, en particulier, en Allemagne*, Paris, 1870, p. 725 et suiv.

chrétienne, comment S. Paul a éclipsé S. Pierre que l'Eglise Romaine avait toujours considéré comme son fondateur et comme son principal ornement Aussi, nous bornerons-nous à un coin de cet immense tableau, et limitant le champ de nos observations, réduisant l'étendue de nos recherches, nous essaierons d'apprécier les rapports qui ont existé entre S. Pierre et S. Paul, de suivre les changements survenus et de juger enfin les prétentions de l'irréligion contemporaine.

D'après le Rationalisme, il ne faudrait voir dans ces théories que le rétablissement d'une situation qui a existé autrefois, que le redressement de faits présentés jusqu'ici sous un faux jour. Le catholicisme n'a été jusqu'à lui qu'un travestissement indigne de l'histoire ; les faits ne se sont jamais accomplis tels qu'on les raconte habituellement ; et il est impossible, à l'en croire, de ne pas reconnaître, dans l'histoire de l'Eglise, l'action constante d'un pouvoir intéressé à dénaturer les événements qui eurent lieu dès l'origine. Toujours suivant lui, le catholicisme n'est pas l'œuvre de Jésus et de S. Pierre ; Dieu n'y est pour rien ; c'est l'homme, ce sont ses idées, ses passions, ses intérêts qui ont tout fait, à l'encontre de ce qu'il aurait fallu faire ou de ce qui aurait dû être fait. D'abord, Rome s'est emparée de la personne de S. Pierre, qui n'y fut jamais ; ensuite, elle l'a substitué ou uni à S. Paul, qui seul fonda l'Eglise Romaine, et, détruisant peu à peu le souvenir des luttes qu'ils avaient soutenues, l'un contre l'autre, aux premiers jours de leur apostolat, elle les a fait mourir fraternellement, de la même mort et le même jour. S. Pierre est mort en Orient ou ailleurs ; mais il n'a pas pu mourir à Rome, puisqu'il n'y est jamais venu ; c'est donc là une première usurpation, mais ce n'est point la seule ; elle sert de prélude à une foule d'autres, d'où naîtra, dans le cours des siècles, la constitution de ce que nous appelons aujourd'hui le catholicisme.

En effet, l'Eglise Romaine, se prévalant de l'influence que lui donnait sa position géographique, a fait de S. Pierre le chef des apôtres ; elle l'a distingué des autres disciples de Jésus, afin de pouvoir attribuer sa primauté, non pas seulement à des causes humaines, mais à une volonté et à un plan tout divins. S. Pierre a été élevé, agrandi, divinisé par elle, et le portrait qu'elle nous en trace dans ses monuments, dans ses liturgies, ses histoires, ses hagiographies, ses peintures, ses sciences et ses arts, ce portrait n'a rien d'historique et de réel ; il est le produit de l'imagination, de l'intérêt et de l'ambition coalisés pour accréditer une pieuse supercherie, ou pour préparer les voies à cette monstruosité qu'on a appelée depuis la Papauté.

Cette grande figure, cette noble physionomie qui se détache sur le fond de l'histoire chrétienne et dont les proportions, au lieu de diminuer à mesure que les siècles s'écoulent, semblent grandir sans cesse, ce S. Pierre recevant les clefs du Christ, fondant l'Eglise Romaine et l'empourprant de son sang en compagnie de S. Paul ; ce S. Pierre, constitué chef de l'Eglise et jetant les bases de cette théocratie, qui a rempli le monde de son génie et de ses œuvres, est une création exclusivement latine ; une éclosion du cerveau des premiers évêques de Rome, qui a grandi avec les temps, grâce aux circonstances où le christianisme s'est développé. La légende et les fictions, le goût du merveilleux, la décadence du paganisme, le nom de Rome, le manque de documents historiques sur les origines du christianisme, tout a favorisé cette fraude pieuse, dont les premiers propagateurs eurent peut-être conscience, mais dont le souvenir et les traces semblent avoir été perdus de bonne heure dans le sein de toutes les communautés chrétiennes. — Eglise, papauté, romanisme, hiérarchie, voilà tout autant de créations qui reposent sur le vide, ou qui ne doivent naissance qu'à des faits controuvés et légendaires.

Ainsi parle le Rationalisme. Voilà son point de départ et voici ses prétentions : il veut, d'abord, décomposer ce tout dogmatique, moral et social, qu'on appelle le christianisme et il espère, en soumettant ses éléments à l'analyse, arriver à reconstituer la société chrétienne telle qu'elle dut être, en sortant des mains de son fondateur ou de ses premiers disciples.

Avant de contester la légitimité de ces prétentions, il importe de contester la vérité du point de départ. Tout au moins on peut demander au Rationalisme si la physionomie de S. Pierre, qu'il prétend avoir été dessinée à Rome, telle que nous l'avons, ne se retrouverait pas ailleurs, en dehors de l'influence romaine, et même dans des pays et parmi des peuples hostiles, par leurs mœurs, par leurs aspirations, par toutes leurs traditions politiques et religieuses, à l'action de la Rome païenne et de la Rome chrétienne. On avouera qu'il y a là un intéressant sujet d'étude, au point de vue de l'histoire des doctrines religieuses de l'Europe contemporaine. Si le portrait de S. Pierre n'est connu que dans les pays soumis à l'influence de la Papauté, les théories rationalistes recevront, de cette circonstance, une admirable confirmation, qui leur donnera plus de crédit dans d'autres questions ; comme aussi, elles seront fortement ébranlées, si les étrangers ou les ennemis de Rome dessinent la figure de l'apôtre dans les mêmes proportions, en employant les mêmes traits, en se servant de teintes et de couleurs absolument identiques ; car on ne concevrait pas que deux peintres placés à des points de vue diamétralement opposés et situés dans des positions totalement dissemblables fussent arrivés à faire deux portraits si ressemblants, s'ils n'avaient eu, en réalité, sous les yeux, un seul personnage historique.

Chercher donc les traits que les chrétiens orientaux ont donné à S. Pierre, recueillir un à un les linéaments dont

l'ensemble forme la figure de l'apôtre, rassembler les couleurs, les nuances, rapprocher les fragments de ce portrait, qui existent encore dans ces littératures, en grande partie, inexplorées ou perdues, reconstituer un tableau qui nous présente un être pensant, agissant et vivant, en tracer les contours, mettre en relief tout ce qu'il a de saillant, etc., tel est le but des pages qui vont suivre.

I

Pendant que le christianisme asseyait en Europe les bases d'un Empire, encore plein de vie, il tentait la même entreprise en Asie et cherchait à pénétrer même au-delà des limites du monde connu ; si ces efforts ne furent pas couronnés dans ces dernières régions des mêmes succès, ils ne furent pas non plus tout-à-fait infructueux : l'Asie centrale, la Mésopotamie, la Perse, comptèrent de bonne heure, quelques chrétientés florissantes ; mais, là comme ailleurs, le christianisme rencontra des persécutions, des bourreaux, des supplices, et, malgré cela, ce fut une belle époque pour le christianisme que celle de sa diffusion dans les pays orientaux, une époque féconde en actes de dévouement, en généreux sacrifices, en actions d'éclat. On n'écrivait pas beaucoup mais on agissait alors, et les œuvres suppléaient à l'écriture ou à la parole. D'ailleurs, on était sans cesse exposé aux surprises d'ennemis qui faisaient bonne garde, et auprès desquels les moindres écrits auraient pu facilement être considérés comme un crime. Rien d'étonnant donc, s'il nous reste peu d'ouvrages des premiers siècles ; il n'y eût jamais alors une littérature bien étendue, et une grande partie de celle qui se forma fut jetée dans les flammes allumées par les persécutions, ou périt plus tard par la négligence des siècles postérieurs. Une trentaine de noms, voilà tout ce qui surnage, durant les trois premiers siècles,

en Occident. En Orient, tout a été à peu près perdu ; il faut descendre jusqu'au IVe siècle, pour trouver un monument littéraire digne de fixer notre attention, en dehors des saintes Ecritures. Mais, à partir de cette époque, des rives de la Méditerranée aux bords du golfe persique, de la mer Caspienne aux sables brûlants du centre de l'Afrique, de Babylone à Alexandrie, c'est une floraison abondante d'écoles, de maîtres, de disciples, de monuments littéraires historiques, liturgiques, exégétiques, où le chercheur chrétien peut trouver, même aujourd'hui, de quoi défrayer la plus avide curiosité sur les premiers temps du christianisme. Cinq littératures ou cinq langues ont reçu en dépôt les traditions ou les croyances des Eglises orientales. En Asie, c'est l'arménien et le syriaque ; en Afrique le copte et l'éthiopien ; dans les deux pays l'arabe. Ces trois dernières langues possèdent, sans doute, des documents importants, mais ces documents manquent peut-être d'originalité. Le copte a subi l'influence des Grecs, établis à Alexandrie ; l'éthiopien a emprunté, en grande partie, ses inspirations aux Coptes et aux Syriens. Quant à l'arabe, il arrive trop tard pour nous fournir quelque chose qui ne se trouve déjà dans les autres littératures. Restent donc le syriaque et l'arménien : l'arménien comme littérature ne remonte pas au-delà du IVe siècle ; mais, à partir de cette époque, il nous offre une riche moisson de documents, une moisson où l'on recueille, à côté des idées traditionnelles des chrétiens d'Arménie, un certain nombre de vues empruntées aux Grecs et aux Syriens. Quant au syriaque, ils nous ramène, à lui tout seul, aux origines chrétiennes et au-delà ; ses monuments sont originaux de fond et de forme ; et, si plus tard, à une époque d'appauvrissement intellectuel et littéraire, il devient traducteur comme l'Arménien, cette période passée, il reprend ses allures et sa vie propres.

C'est à toutes ces littératures, et en particulier aux deux dernières ; c'est aux peuples qu'elles représentent, peuples

si différents de nous de mœurs et d'habitudes, que nous allons demander de nous instruire sur le christianisme. Ont-ils connu cette grande figure qui domine tout l'Occident chrétien ? Ont-ils entrevu S. Pierre et lui ont-ils donné ces traits particuliers, ces proportions grandioses que nous lui trouvons partout, dans nos églises d'Occident ? Nous allons les écouter et rassembler leurs dires : historiens, poètes, hymnographes, commentateurs, liturgistes, seront mis à contribution. Chacun nous fournira son contingent d'idées ou de faits ; nous allons recueillir leurs témoignages ; et, quand nous les aurons disposés de manière à former un tableau, nous inviterons le lecteur à jeter un regard sur le portrait qu'il aura sous les yeux et à juger, par lui-même, si la figure de S. Pierre, telle que l'ont connue les chrétiens orientaux, ressemble à celle que nous tracent de ce personnage les rationalistes, ou bien à celle qui est devenue traditionnelle parmi les chrétiens d'Occident.

II

Il ne serait pas naturel de supposer que pendant les trois premiers siècles les églises orientales, syriennes, arabes, arméniennes, etc., sont restées oisives et que, se bornant à reculer les bornes du royaume du Christ, elles n'aient eu aucun souci de recueillir leurs anciens souvenirs, ou de conserver leurs traditions en les confiant à des monuments écrits. Ce serait aller contre les usages bien connus des anciennes communautés chrétiennes et même, qui plus est, contre un des plus nobles sentiments du cœur humain. Tous les hommes ont le culte du passé, et, s'il en est chez qui il soit plus développé que chez d'autres, c'est chez les hommes religieux, chez les hommes persécutés.

Il y eut donc des écrivains en Syrie et en Mésopotamie ; et ces écrivains consignèrent, dans leurs mémoires, les prin-

cipaux événements de l'histoire chrétienne des premiers temps. Quelques noms seulement ont échappé aux ravages des siècles ; car la plupart des ouvrages de cette époque ont péri en entier. C'est à peine si quelques fragments ont échappé à cette ruine générale, grâce aux écrits dans lesquels ils ont été insérés plus tards par extraits.

Après Mar Apas Quatîna, dont le nom indique l'origine syrienne (1), nous rencontrons, chez les Arméniens, Laboubnia ou Léroubna, qui a écrit l'histoire de la conversion des habitants d'Edesse (2). Viennent ensuite S. Grégoire l'illuminateur (257-331), sous le nom duquel il circule un volume d'homélies (3) ; Agathange, auteur d'une Histoire de Tiridate (IVe siècle) (4), Zénob de Glag († 323) (5), historien, lui aussi, Faustus de Byzance (IVe-Ve siècle) (6),

(1) On ne sait pas bien exactement l'époque à laquelle a vécu cet auteur, mais il paraît avoir fleuri au premier siècle de notre ère. Quelques auteurs, comme Frénet (*Œuvres complètes*, XII, 187-254), Etienne Quatremère (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XLVII, 98), vont jusqu'à nier son existence et à contester la véracité du récit de Moyse de Khorène (*Histoire d'Arménie*, liv. I, 8, 9, 10, 11, 12, etc.) ; D'autres en font un auteur chrétien (Renan, *Histoire des Langues sémitiques*, III, 3, pages 262-263). Voir sur cet auteur Langlois, *Historiens d'Arménie*, I, pages 1-53.

(2) Léroubna vivait au premier siècle. On a trouvé plusieurs documents analogues à ceux que lui attribue ou lui emprunte Moyse de Khorène, dans son *Histoire d'Arménie*. Il écrivit, d'abord, en syriaque et plusieurs manuscrits de la bibliothèque nationale contiennent, en effet, les pièces déjà connues par la littérature arménienne. Voir Langlois, *historiens d'Arménie*, I, 315-331. Paris, in-4° 1867.— Et *Laboubnia, auteur syrien contemporain des apôtres*, Venise, 1868.

(3) En Arménien. Venise, in-8°, 1838.

(4) Agathange a écrit l'*histoire du règne de Tiridate et de la prédication de saint Grégoire l'illuminateur*, mais ce qu'on possède aujourd'hui paraît avoir été remanié plusieurs fois, à des époques postérieures. Voir Langlois, *historiens d'Arménie*, I, 99-209.

(5) Zénob de Glag a écrit l'*histoire de la province de Daron*. (Langlois, *historiens d'Arménie*, I, 335-355.)

(6) Faustus de Byzance a écrit une *Bibliothèque historique* sur l'histoire

S. Nersès-le-Grand († 383), etc. Mais déjà tous ces auteurs nous ramènent bien en deça des temps dits apostoliques.

Au commencement du IVe siècle, au moment même où le long règne de Sapor (310-370) écrase les chrétiens orientaux sous le poids du plus épouvantable despotisme, les littératures asiatiques commencent à se faire jour et à se manifester à l'Occident. Il semble que l'arrivée de Constantin à l'Empire donne partout le signal de la délivrance; le christianisme sort des ténèbres où il a vécu à demi-enseveli; désormais il va vivre, c'est-à-dire, parler, écrire, agir (1).

La littérature syrienne débute la première et nous possédons des actes de martyrs qui remontent à ce temps, sinon dans leur forme actuelle, au moins dans les mémoires sur lesquels ils ont été rédigés quelques années plus tard, vers la fin du IVe et le commencement du Ve siècle (2). Ces actes ne nous offrent rien à glâner pour le sujet qui nous occupe; mais un ouvrage de la première moitié du IVe siècle, dû à la plume d'un écrivain demeuré longtemps inconnu et découvert seulement de nos jours, présente quelques allusions à S. Pierre. Ce n'est qu'un trait, mais on sent déjà

d'Arménie, très-importante pour la connaissance des premiers siècles, malgré les remaniements qu'elle a subis, après sa mort. Langlois, *historiens d'Arménie*, I, 203-310.

(1) Nous ne pouvons discuter ici les documents si intéressants publiés, il y a quelques années, d'après les manuscrits de Nitrie, par notre ami, M. Wright, au nom de M. Cureton, *Ancient Syriac documents relative to the arliest establishment of Christianity in Edessa*. London, 1864. (Cfr. *Acta Sanctorum*, tome XII d'octobre, 421-468). Cela nous entraînerait trop loin, d'autant plus qu'il y aurait beaucoup de choses à ajouter à ce qu'on connaît déjà, si on examinait plus à fond les deux littératures syrienne et arménienne. S. Pierre occupe une grande place dans ces documents, incontestablement très-anciens, quel que soit, d'ailleurs, le sentiment qu'on adopte par rapport à leur authenticité.

(2) On attribue communément à S. Maruthas († 415), évêque de Tékrit, en Mésopotamie, la rédaction des *Actes des Martyrs* de l'Eglise Syrienne. Voir J. Assémani, *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana*, I, et *Acta Martyrum Orientalium*, t. I et II.

que la physionomie de l'apôtre a, dans l'esprit des chrétiens d'Asie, des formes nettement arrêtées ; ses contours sont bien définis et ses traits fortement caractérisés : Aphraates, dans sa première homélie (1), où il cherche à démontrer la nécessité et l'importance de la foi, appelle Notre-Seigneur la *pierre* (*Képha, chou'ᶜâ*) de la foi : « Dans les fondements « de tous les édifices, dit-il, on place des pierres et c'est sur « ces pierres que s'élève ensuite l'édifice tout entier, jusqu'à « son couronnement. De même en est-il dans la vie chré- « tienne : le fondement de la foi est la *Pierre* (*Kepha*) véri- « table (*ou la pierre ferme*), cette pierre qui est Notre-Sei- « gneur Jésus-Christ. Sur lui comme sur une *pierre* est « placée la foi, et sur la foi s'élève tout l'édifice. Mais le « fondement est le commencement de tout l'édifice. Quand « un homme arrive donc à la foi, on commence par le placer « sur la pierre, qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ, et « son édifice n'est alors, ni ébranlé par les flots, ni mal- « traité par les tempêtes. Un tel édifice ne saurait, en effet, « tomber sous les coups de l'orage, parce qu'il repose sur « le *rocher* (*chou'â*) (2) de la *pierre* (*Képha*) véritable (3). »

(1) On avait longtemps attribué à S. Jacques de Nisibe les *homélies d'Aphraates*. Elles furent publiées, d'abord, à Rome, en arménien, par le cardinal Antonelli, sous ce titre : *S. Jacobi Nisibeni opera omnia, ex armeno in Latinum sermonem translata*, 1856, in-f°. Cfr. Gallandi, *Bibliotheca Vet. Patrum*, t. v, Venise, 1755. Les manuscrits de Nitrie, dont l'un, le 17182, est de l'an 474, ont démontré qu'il fallait rapporter ces homélies à Aphraates. Voir W. Wright, *The homilies of Aphraates the Persian sage, edited from Syriac manuscripts of the fifth and sixth centuries, in the British Museum*. London, 1869, in-4° de LXX-510 pages.

(2) Les Syriens distinguent parfaitement le *chouà* du *Képha*, Le mot *chouà* s'applique au rocher enfoncé dans la terre, à la *pierre vive*, solidement fixée dans le sol, tandis que le mot *Képha* s'applique à n'importe quelle pierre roulante. Voir là-dessus Abraham Ecchellensis, *Eutychius Patriarcha Alexandrinus vindicatus et suis restitutus Orientalibus, sive responsio ad Joannis Seldeni origines, in duas tributa partes, quarum prima est de Alexandrinæ ecclesiæ originibus, altera de origine nominis papæ*, etc. *Omnia ex Orientalium excerpta monumentis*. Romæ, 1661, p. 198-199.

(3) Ms. 17182 du Musée Britannique, in-f° de l'année 474, f° 2, *a*, 2 ; 2, *b*, 1; Cfr. f° 3, *b*, 2, Cf. Gallandi, *Bibliotheca vet. Patrum*, v, p. 4.— Dans la tra-

Il n'y a rien là qui ne soit familier à ceux qui connaissent un peu la tradition chrétienne. Jésus-Christ est, comme le dit S. Paul, la pierre fondamentale, la pierre *essentielle* du christianisme et de l'Eglise, *Petra autem erat Christus* (I ad Corinth. 10, 4.) ; et c'est pour cela que, ni le christianisme, ni l'Eglise n'ont rien à craindre des flots et des vents. Aphraates continue et trouve dans le mot *pierre* comme une amorce qui, par une série d'associations d'idées bien familières encore aux chrétiens instruits, l'amène à parler de l'apôtre qui a porté ce nom. « Schém'ᶜoun, dit-il, qui fut ap-« pelé *Pierre* (Képha), à cause de sa foi, fut nommé *la* « *pierre véritable* (ou ferme). Quand Notre-Seigneur livra « les mystères du baptême à ses apôtres, il leur parla ainsi : « Celui qui croit en moi et sera baptisé vivra ; celui qui ne « croira pas sera condamné. Ailleurs, Jésus dit encore à ses « apôtres : Si vous ne doutez point il n'est rien que vous ne « puissiez faire. C'est pourquoi, lorsque Notre-Seigneur se « promena sur les flots, Schém'ᶜoun marcha comme lui, tant « qu'il eut la foi ; mais aussitôt qu'il perdit la foi, il com-« mença à enfoncer et Notre-Seigneur l'appela homme de « peu de foi (1). » Ce n'est là qu'une allusion, mais cette allusion révèle déjà un coin du tableau que nous voulons essayer de tracer. C'est un des traits que nous retrouverons encore, mais bien accusé et vigoureusement dessiné par les écrivains de l'Eglise syrienne.

Aphraates donne la main à S. Ephrem, son contemporain († 373), et, avec S. Ephrem, la littérature syrienne, inaugure de la façon la plus brillante, son premier âge d'or, l'âge patristique, lequel durera jusqu'à la première moitié du vi^e siècle, de 350 à 550.

duction arménienne, ces *homélies* sont adressées à S. Grégoire l'Illuminateur.

(1) Ms. 17182 du Musée Britannique, f° 10, *a*.

Peu d'écrivains ont une renommée aussi grande et aussi méritée que S. Ephrem. Parmi les chrétiens d'Asie, il n'en est pas qu'on puisse lui comparer jusqu'au XIIIe siècle. Aucun ne peut soutenir le parallèle avec lui comme poète, comme orateur, comme commentateur, parmi les écrivains syriens. Ses œuvres publiées lui assurent le premier rang, et celles qui demeurent encore inédites ne pourront qu'augmenter un jour sa gloire.

Dans les trois volumes syriaques parus au dernier siècle, outre une hymne sur le reniement de S. Pierre sur laquelle nous reviendrons plus tard, on trouve des allusions nombreuses au grand apôtre, par exemple celle-ci : « La noble « clef du royaume de la hauteur, Seigneur, à qui l'as-tu don- « née? — *Au prince de tes disciples*, au fils de la colombe. « — Rends-moi digne de participer avec lui au banquet « nuptial (1) ! » D'autres fois le ton devient plus lyrique et le poète s'écrie : « Je te proclamerai bienheureux, Simon « Pierre, toi qui tiens ces clefs que l'Esprit a fabriquées. « C'est là une grande et ineffable parole : *Tu lieras et tu « délieras ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas* (2).» Ailleurs, S. Ephrem fait encore une allusion à la mort de S. Pierre crucifié la tête en bas (3), mais on ne trouve rien de plus explicite, rien qui nous donne une idée complète du tableau tel qu'il existait sous les yeux du saint diacre d'Edesse, quand il écrivait ses poésies, ses commentaires et ses homélies. Quelques hymnes inédites, renfermées dans des manus-

(1) S. Ephræmi, *Opp. Syro-Latina*, t. III, p. 486.

(2) J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticana*, t. I, p. 95, col. 2. Hymne 15 sur la Virginité. Les Arméniens connaissent des œuvres de saint Ephrem que nous n'avons plus dans l'original. Dans les *Panoplies*, se trouve ce passage : « Le chef de l'ordre catholique, Pierre, ayant confessé Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, reçut les clefs du Royaume des Cieux et acquit la puissance sur tous les habitants du ciel et de la terre. (Ed. Hurmuz, *Théologie dogm.* en arménien, I. 206.)

(3) G. Bickell, *S. Ephræmi Syri carmina Nisibena*, p. 114, 199.

crits de Rome, nous fourniraient, au dire même de l'éditeur de ses œuvres, des renseignements précieux. Nous regretterions davantage de ne pouvoir les consulter, si nous n'avions découvert tout un volume d'homélies sur la passion du Christ, écrites par l'illustre docteur, qui ne nous laissent rien à désirer et nous livrent sa pensée toute entière sur celui que nous appelons le fondement de l'Eglise. Ces homélies ont été connues, ce nous semble, d'un savant maronite au XVIIe siècle, (1); mais personne n'en a signalé encore l'importance au public.

Le Rationalisme contemporain prétend que le dogme chrétien a une histoire réelle comme toutes les doctrines humaines, et, contestant la fière mais exacte devise de S. Vincent de Lérins, *ecclesia dicens nove nunquam dicit nova* (2), il cherche à montrer qu'il s'est opéré dans notre symbole un véritable développement interne, des changements substantiels, des transformations radicales, qui en ont altéré, non-seulement la forme, mais l'essence; il importe donc de faire voir que les croyances du catholicisme ont été toujours les mêmes, et que, s'il y a divergence, tout se réduit à ces variantes d'expression qu'entraînent nécessairement, outre les révolutions des siècles, les exigences de l'attaque et les besoins de la défense. Après cette observation, qu'on écoute S. Ephrem parlant de S. Pierre et qu'on nous dise, si, à quelques nuances près, un auteur catholique s'exprimerait différemment aujourd'hui.

« Quand vint le jour des azimes, à l'approche de la « Pâque prescrite aux Juifs, vint aussi le jour où Notre- « Seigneur, voulant accomplir ses mystères, devait donner « son corps à l'Eglise comme une victime, et *mêler* (3) pour

(1) Abr. Ecchellensis, *Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus et suis restitutus Orientalibus*, etc., etc. Romæ, 1661, p. 228-229.

(2) *Commonitorium.*

(3) Expression propre aux Orientaux pour indiquer un festin. Les Orien-

« elle le calice de son sang qui allait être versé pour nous.
« Il appela donc à lui Simon et Jean, les deux amis de son
« âme, le saint prince des apôtres, *Pierre* (*Képha*), le fon-
« dement de l'Eglise, et le disciple vierge, le disciple pur
« par lequel il a élevé et couronné son édifice. En Simon
« il parfit Moïse (1) ; quant au fils de Zébédé, il le mit à la
« place de Josué Bar-noun, qui était aussi vierge et saint ;
« et il les envoya tous les deux préparer la Pâque, car il
« fallait que tous les deux fussent chargés de ses saints
« mystères. Au *fondement* (2) et au *couronnement* (3) con-
« venaient les riches et innombrables figures, puisqu'ils
« étaient appelés à bâtir leurs édifices, mieux que les archi-
« tectes des palais. Bienheureuses les femmes qui ont en-
« gendré Simon et Jean ! Oui, bienheureuses sont-elles, car
« leurs enfants sont parvenus jusques aux cieux ! Bienheu-
« reux êtes-vous aussi, ô paire d'aigles ! Où n'êtes-vous
« point montés ? Béni celui qui a déployé vos ailes et qui a
« fortifié votre vol ! (4). »

taux boivent le vin, en y infusant des aromates ; de là le mot *mêler*, pour dire préparer une coupe de vin. Cette expression qui s'est conservée plus longtemps chez les Orientaux, a été usitée autrefois chez les latins, et, par suite, chez les chrétiens d'Occident. On a trouvé des fresques où les convives, s'adressant aux esclaves chargés de les servir, leur disent : « *Irene* da calda, *Agape*, misce mi. » Irène donnez-moi l'eau chaude, Agape mêlez-moi le vin dans le calice. De cet usage est née l'expression *Thermopotari*, *boire chaud*. (Voir Bottari, *Sculture e pitture sagre*, etc. Tavol. CXXVII, Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, p. 579-580. — Arringhi, *Roma Subterranea*, II, p. 119.)

(1) Dans un discours sur la *Transfiguration*, qui existe dans les œuvres de saint Ephrem en arménien, on lit : « De même que Moïse devint, par l'ordre de Dieu, le chef du peuple et de la nation des Hébreux, de même Pierre l'est-il devenu de l'Eglise des chrétiens, et de même que celui-là fut le médiateur de l'ancien, de même celui-ci l'est-il du nouveau testament. (Ed. Hurmuz, *Théologie dogmatique*, en Arménien, tome I, 210.

(2) C'est-à-dire, à saint Pierre.

(3) C'est-à-dire, à saint Jean.

(4) Ms. de Paris 112, 2e station de la 3e férie de la Semaine sainte, au

Quoique le saint docteur parle ici de Pierre et de Jean, on voit bien, par la manière dont il les dépeint et par les figures qu'il leur applique, qu'à ses yeux une distance énorme sépare les deux apôtres : Pierre, c'est le fondement de l'Eglise, c'est le Moïse de la nouvelle loi, c'est-à-dire le chef de la Nouvelle Alliance ; Jean en est le *couronnement*, le *Josué*. Les appellations que S. Ephrem applique à Pierre se comprennent d'elles-mêmes, on voit moins les raisons qui lui font désigner Jean comme le *couronnement* de l'édifice chrétien. Ce sont des raisons toutes mystiques ; c'est parce qu'il est vierge et pur qu'il symbolise la beauté, la splendeur, le rayonnement de l'Eglise, tandis que Pierre en représente la force et la solidité.

Quant à ce qui regarde la supériorité, disons mieux, la primauté de Pierre sur Jean, S. Ephrem développe clairement sa pensée, un peu plus loin, en faisant des allusions transparentes au récit du quatrième évangile sur la visite des deux apôtres au tombeau du Christ après la résurrection. Ayant observé que Jean devança Pierre, il pousse ce cri, qui vaut, à lui seul, tout un discours : « Bénie soit la force « de la virginité ! (1) » puis il ajoute que Jean n'entra pas

f° 328, *b*, 2 — 329, *a*, 1. — Jacques de Saroug dit, plusieurs fois, la même chose, dans ses homélies sur la Passion. *Manuscrit syriaque du Musée Britannique*, 12165, f. 277, *b*, 2 ; Dans l'homélie sur la transfiguration, *Manuscrit syriaque du Musée Britannique*, 12162, 132-141 ; cfr. les marges d'un commentaire (*manuscrit* 14682) sur l'Evangile de la transfiguration. On peut voir les manuscrits syriaque du Musée Britannique 14585, f° 20, *b*. ; 14586, f° 17, *b* ; 12162, 74, *b*, et le manuscrit 112 de Paris, f° 362, *b*, 2.

(1) Jacques de Saroug développe complètement cette pensée quand il dit : « Jean devança Simon à la course et arriva le premier au tombeau. « Le jeune vierge dépassa le saint prince des apôtres. La sainteté et la « virginité coururent, mais les ailes puissantes de la virginité triomphè- « rent. L'immaculé vola plus vite ; toutefois il n'entra point, que la pléni- « tude de la sainteté ne fut venue..... *Il ne fallait pas troubler, en effet,* « *l'ordre fixé dans l'Evangile.* Jean attendit donc que le chef des apôtres « fut venu, afin que celui-ci attestât le premier la résurrection de Jésus ;

cependant le premier dans le tombeau, mais il ne nous dit pas pourquoi. D'autres auteurs nous apprendrons ce que S. Ephrem nous laisse seulement deviner.

Mais quelle est, aux yeux de S. Ephrem, la position de Pierre par rapport aux autres apôtres? C'est ce que le diacre d'Edesse établit, dans un beau passage, qu'on pourrait appeler le testament du Christ, écrit par le poète de la Syrie chrétienne. C'était après le lavement des pieds et après la dernière scène : « Tous les disciples étaient couchés à la « même table, lorsque Jésus, reprenant son discours, leur « dit : Je veux vous faire connaître maintenant pourquoi « j'ai fait tout ce qui vient de se passer. Si je ne vous expli- « quais, en effet, mes mystères, à vous qui allez en être les « dispensateurs, si je ne vous dévoilais le sens de mes « figures, qui connaîtrait mes volontés? Il me faut donc « vous révéler ce que les prophètes ont dit de moi ; il est « nécessaire que je vous communique la science et la sa- « gesse, parce que je suis votre maître. Toi, Simon, mon « disciple, je t'ai constitué le fondement de mon Eglise « sainte; je t'ai d'abord appelé Pierre, *parce que tu soutien-* « *dras tout l'édifice.* Tu seras l'*examinateur* (*bahoura*) de « mon Eglise sur la terre, *afin que si, par hasard, les autres* « *voulaient bâtir quelque chose de mal* (1), *toi, fondement, tu* « *les en empêches. Tu es la principale source* (*la source-tête*) « *de ma doctrine ;* toi, tu es le chef de mes disciples. C'est « par toi que je ferai boire à tous les peuples la vie douce « que je donne. Je t'ai choisi, toi, comme prémices de mes

« il attendit que *Képha-Simon,* fondement des assises (de l'édifice), fût « arrivé, parce qu'il était le premier dans l'apostolat; le jeune vierge « resta à son rang après le vieillard pur, parce que celui-ci, en qualité de « fondement, devait être le premier dans la prédication. Simon entra donc « le premier au tombeau et Jean le suivit (*Manuscrit syriaque du Musée* « *Britannique*, 12165, f° 298, *b*, 2—299.)

(1) Le mot de saint Ephrem est encore plus fort; il dit, en propres termes, *quelque chose d'ennemi : S'neh.*

« disciples, pour que tu hérites de tous mes trésors. Je t'ai « remis les clefs de mon royaume et désormais tu domineras « sur toutes mes richesses. Sache donc et comprends bien « les mystères que tu as vus (1). »

Un tel langage n'a pas besoin de commentaire, et, quand on lit aujourd'hui, de telles paroles, des paroles qui évidemment n'admettent, ni falsification, ni interpolation, ainsi que tout le monde le comprend, on se demande sur quelles bases, sur quels documents le rationalisme contemporain peut s'appuyer pour écrire les énormités qui lui échappent. S. Ephrem élève Pierre si haut, au-dessus des autres apôtres, il le distingue si nettement, le rôle qu'il lui assigne est si exactement défini et si minutieusement précisé qu'on ne trouverait peut-être pas une page à comparer à celle qu'on vient de lire dans tous les écrivains d'Occident du même siècle. Et cependant si jamais on eût conscience de la primauté de Pierre, de ses droits et de ses devoirs, par rapport à l'Eglise, c'est en Occident, c'est à Rome. Les lettres pontificales en sont d'irrécusables témoins. Y en a-t-il de plus claires que ce passage tiré des écrits de S. Ephrem? Nous ne le pensons pas. — Il faudrait citer ces homélies tout entières, pour montrer comment la personnalité de S. Pierre se détachait, aux yeux du diacre d'Edesse et même des chrétiens de Syrie, au milieu du groupe formé par les disciples de Jésus ; car l'autorité dont jouit S. Ephrem, pendant sa vie et après sa mort, auprès de ses compatriotes, ne permet pas de considérer ses opinions comme personnelles : c'est un témoin qui dépose pour son siècle, pour son Eglise, pour son pays.

Plus loin, quand il parle du reniement de Pierre, il le désigne par ces mots : « *Celui qui aurait dû relever le cou-* « *rage de ses compagnons timides et fugitifs* (2), » et il laisse

(1) Manuscrit 112 de Paris, f° 334, *a*, 1.

(2) *Ibid*, p. 376, *b*. 2. Cfr. Ms 45 du supplément f. 25 *b*.

échapper ce cri d'effroi, à la vue de sa chute : « Si Simon « erra et apostasia, pécheurs, que ferons-nous ? Si le chef « des apôtres fut tenté, qu'arrivera-t-il donc à ceux qui sont « faibles ? Jésus, qui connaît les choses cachées, avait dit, par « avance, à Simon : voici que Satan demande à vous cribler « comme du froment, mais j'ai prié mon Père pour que ta « foi ne défaillît pas (1). »

Dans la dernière de ces homélies sur la Passion, S. Ephrem établit un parallèle entre Marie, mère de Jésus, Marie-Madeleine et l'Eglise et il le termine par ces mots : « Une vierge a été la première à recevoir l'Evangile et elle « tenait la place de l'Eglise. Béni celui qui a réjoui l'Eglise « et Marie ! Nous appellerons l'Eglise Marie, car elle est « digne de ces deux appellations. Marie courut donc tout « d'abord à *Simon-fondement* (2), et lui annonça, à lui, qui « *tenait la place de l'Eglise*, qu'elle avait vu Notre Seigneur « ressuscité et sorti du tombeau. Elle fit bien d'apporter la « nouvelle que Jésus était ressuscité à Simon, parce qu'il « était *la pierre fondamentale* de l'Eglise choisie parmi les « nations. Marie courut donc annoncer cette nouvelle aux « bien-aimés disciples du Christ, à Simon, Pierre, le véri- « table, et à Jean, fils de Zébédée (3). »

Tels sont les principaux traits recueillis dans les écrits de S. Ephrem sur S. Pierre, sur la place qu'il occupe dans le christianisme, sur sa mission et son rôle. Le portrait est déjà

(1) *Ibid.*, p. 337, *a*, 1.

(2) Curieuse, fréquente et significative appellation de saint Pierre, chez les auteurs syriens.

(3) *Ibid.*, p. 350, *b*, 1. Un des plus fougueux hérétiques arméniens du XIIIe siècle, Grégoire de Sgévra, qui a écrit contre l'Eglise Romaine, dit à peu près la même chose. Madeleine va d'abord à Pierre comme au sage, au vieillard, au chef des apôtres : Jean arriva le premier au tombeau, mais il n'entra point. Par honneur pour le chef des apôtres, il ne voulut entrer qu'après lui. (*Discours sur la Résurrection*. Ed. Hurmuz, *Théologie dogmatique en Arménien*, t. I, p. 215).

reconnaissable pour un chrétien d'Occident ; quand même il ne porterait pas de nom, il serait facile de suppléer au silence de celui qui l'aurait tracé et personne n'éprouverait beaucoup de peine à percer un anonyme si transparent. Les successeurs d'Ephrem ne laisseront pas se perdre les traditions, et conservant, avec une religieuse piété, le tableau dont ce grand génie n'a esquissé que les grandes lignes, ils s'attacheront, eux, à le finir. L'œuvre ne sera pas, du reste, difficile. Elle est déjà bien près de la perfection.

III

S. Ephrem avait fait école, nous dit la tradition ; il avait formé de nombreux disciples et l'histoire a conservé même les noms de plusieurs d'entre eux ; mais c'est à peu près tout ce qui nous en reste. Leurs écrits, ceux de Maruthas et de quelques autres auteurs, de la fin du IVe et du commencement du Ve siècle ne nous sont connus que par fragments ; et beaucoup même dorment dans les manuscrits qui les contiennent, d'un sommeil que personne ne songe à troubler. Ce fut cependant une époque active et féconde, au point de vue religieux et littéraire, que la fin du IVe et le commencement du Ve siècle, dans la Syrie chrétienne et dans l'Arménie : ce fut l'époque où l'Eglise s'occupa de donner à son culte toutes les pompes dont il était capable, et où l'hymnographie ecclésiastique, déjà très-honorée, prit son essor pour de longs siècles. Mais nous n'avons pas, en ce moment, à nous préoccuper de ces créations hymnographiques dues à toute une légion de poètes et de travailleurs inconnus pour la plupart, même de nom. Nous y reviendrons plus loin.

Après S. Ephrem il faut descendre jusqu'au milieu du Ve siècle pour trouver sur notre chemin un auteur de quelque importance. Ses écrits sont parvenus jusqu'à nous, et,

grâce à un courageux éditeur (1), ils commencent en ce moment à nous être accessibles : nous voulons parler d'Isaac d'Antioche, du grand antagoniste d'Eutychès et de Nestorius parmi les Syriens, du champion intrépide mais malheureux de l'orthodoxie, parmi ses compatriotes ; car ce fut à peu près le dernier auteur qui demeura pur de toute hérésie.

Jacques d'Edesse (650-709) nous apprend qu'il y a eu trois écrivains de ce nom parmi les Syriens : l'un, originaire d'Amid, vécut au commencement du IVe siècle ; il fut disciple de S. Ephrem. Les deux autres sont postérieurs et naquirent à Edesse. Ils fleurirent, tous les deux, vers le milieu du VIe siècle (2). Mais jusqu'à quel point les écrits de ces trois auteurs presque contemporains sont-ils demeurés distincts ? C'est ce qu'il serait, en ce moment, difficile d'établir et ce que leurs futurs éditeurs n'éprouveront peut-être pas peu de peine à éclaircir.

Quoi qu'il en soit, dans les écrits attribués à S. Isaac, qu'ils soient d'un ou de plusieurs auteurs, S. Pierre se montre fréquemment à nous : les faits de sa vie sont rappelés et les circonstances évangéliques où il est nommé sont proposées fréquemment au lecteur, parce qu'elles contiennent un exemple à imiter ou à fuir. Ainsi on y parle de sa marche sur les flots pour montrer la nécessité de la foi, de sa chute pour prouver la fragilité de l'âme chrétienne, de sa conversion et de son retour pour exciter le pécheur au repentir, par le tableau de la miséricorde divine. Or, S. Isaac, parlant quelque part du lavement des pieds, l'explique d'une façon sur laquelle nous aurions bien quelques réserves à faire.

(1) G. Bickell, *S. Isaaci Antiocheni doctoris syrorum opera omnia*, *Gissæ*, 1873.

(2) Manuscrit du Musée britannique 12172, f. 123, *a*, *b*. Cfr. G. Bickell, *Conspectus rei litterariæ syrorum*, p. 23 et Martin *grammatica chrestomatia et lexicon linguæ syriacæ*, p. 69-70.

Toutefois, il profite de cette occasion pour établir la primauté de S. Pierre sur les autres disciples, et il le fait avec tant de clarté que nous ne pouvons pas nous empêcher de citer le passage suivant : « Comme Jésus lavait les pieds à « ses apôtres, dit Isaac, Pierre, le chef des disciples, s'en- « flamma de colère contre ses compagnons, parce qu'ils « n'avaient pas songé à dire au Christ : « vous ne nous la- « verez point les pieds. » Déjà ses lèvres les déchiraient et, « son orgueil augmentant il se préparait à dire, lorsque vien- « drait son tour, vous ne me laverez point les pieds.—Quand « le Seigneur fut, en effet, arrivé à Simon, celui-ci repoussa « le divin Maître, en lui disant : « Seigneur vous ne me « laverez point les pieds. » Les autres disciples, simples « qu'ils étaient, rougirent de confusion en voyant qu'ils « avaient manqué de discernement. L'intelligence nous a « fait défaut, se disaient-ils ; nous n'avons pas fait comme « Simon ; et ils se sentirent alors pris d'une vive affliction, « tandis que Simon entraîné par l'orgueil se disait : « quant « à moi, j'ai eu assez de présence d'esprit pour arrêter le « Maître, en lui adressant ces paroles : « vous ne me lave- « rez point. » Notre Seigneur regarda, et ses disciples attris- « tés, et Simon qui se gonflait d'orgueil ; mais d'un mot il « rétablit l'égalité et la concorde (1). » Dans une autre homélie, Isaac revient sur le même fait et il place ces mots dans la bouche du Christ : « Il faut qu'il en soit ainsi, Simon, et « que je te lave les pieds, ou bien rends-moi les clefs que je « t'ai données. S'il ne peut en être, comme je le veux, il fau- « dra t'enlever ta puissance. Tu ne peux être mon disciple « qu'à condition de t'en tenir à ce que j'ai dit (2). »

Continuons notre voyage d'exploration à travers les

(1) Manuscrit 14591 du Musée britannique, f. 32, *b. Homélie sur le lavement des pieds.*

(2) *Ibid., Homélie sur le crucifiement*, f. 61, *a*, 2, *b*. 1.

auteurs syriens. Dans un discours sur la Pâque attribué à un personnage du nom de *Kourlouca*, dans lequel il faudrait peut-être voir Cyrillonas (1), on fait parler ainsi Notre Seigneur : « A toi, Simon, les clefs du royaume, à moi la croix « qui est la clef des sépulcres (2). »

Ces fréquentes allusions à S. Pierre montrent mieux que de longs discours combien son souvenir était vivant parmi les chrétiens, et un mot, un titre, une figure suffisent pour remettre sous nos yeux son profil traditionnel. Quand on entend, par exemple, dire à Isaac, que « *le prince des disciples fut envoyé à la princesse des villes* (3), » pour l'évangéliser, comment ne pas voir, dans ce rapprochement d'idées et de mots, un résumé concis de tout ce que l'histoire chrétienne nous enseigne sur le chef des apôtres ? C'est toute la théologie de S. Pierre, toute son histoire, condensée dans une expression. De tels mots en histoire jouent le même rôle qu'une bonne définition en philosophie.

Mais c'en est fait déjà de l'orthodoxie en Orient : nous venons d'entendre ses derniers représentants, car, ainsi que s'exprime S. Isaac, « il s'est levé des hommes qui ont voulu « scruter comment Jésus-Christ est mort, deux racines re- « belles qui ont poussé et monté à l'envers : Nestorius et « Eutychès vont jeter le schisme dans les Eglises et troubler « l'humanité. Après avoir prêté l'ouïe au serpent et bu l'a- « mertume de son fiel, ils reviendront abreuver le monde « de leur perfide doctrine. Le Méchant s'est emparé d'eux « et les a entraînés dans son parti (4). » Désormais le nestorianisme et l'eutychianisme vont diviser et déchirer l'O-

(1) G. Bickell, *Conspectus rei Litterariæ syrorum*, p. 7, 21, 34-36.

(2) Manuscrit 14591 du Musée britannique, f. 63, *a*, 2. *Homélie sur la Pâque.*

(3) *Ibid*, p. 27, *a*, 12. *Homélie* sur ces paroles : *Nisi efficiamini sicut parvuli.*

(4) Manuscrit syriaque de Paris, 157. *Homélie sur la foi*, f. 71, *b*.

rient : la paix de l'Eglise sera rompue, et, au milieu des collisions politiques ou religieuses qu'amèneront la fureur des partis, il ne restera bientôt plus que des hérétiques sur le sol de l'Asie. Les Eutychiens sous divers noms, et les Nestoriens groupés sur un même point, se partageront, à peu près, par égales portions, le premier théâtre des combats et des victoires de l'Eglise.

Déjà, au milieu du ve siècle, le nestorianisme, qui avait été un instant presque étouffé, a relevé la tête, à la faveur des troubles suscités par l'eutychianisme naissant ; il a trouvé une terre où il vivra à l'abri des attaques de l'Empire et il a commencé à s'y établir. Quant au monophysisme, c'est à peine s'il vient d'éclater, mais tout annonce qu'il demeurera maître du terrain et que, dans quelques années, l'orthodoxie ne comptera plus de défenseurs dans la Syrie chrétienne et au-delà.

Le vi^e siècle aurait pu cependant être bien glorieux pour les églises d'Asie, si, le relâchement de la discipline n'eut préparé les voies au schisme et à l'hérésie. Alors, en effet, l'Arménie venait d'inaugurer brillamment sa vie littéraire et soutenait avec succès la guerre contre les Perses.

Quoique beaucoup occupée à l'intérieur par la nécessité où elle était de défendre, et sa foi, et sa vie nationale, elle ne perdait pas de vue les luttes religieuses du temps ; elle les suivait avec intérêt, y assumait un rôle, et, pour un observateur attentif, il était facile de prévoir qu'un jour ou l'autre elle serait absorbée par le monophysisme. C'est, en effet, ce qui arriva : l'Arménie subit le sort du reste de l'Orient ; et, pendant que la Perse accueillait les partisans de Nestorius, elle devenait, à son tour, le boulevard inexpugnable de l'hérésie monophysite, de cette hérésie, souvent poursuivie, quelquefois persécutée, toujours triomphante.

L'hérésie ne modifia pas, néanmoins, dès lors, d'une manière sensible, les idées communément reçues sur le

chef des apôtres. Mar Narsaï (496), un des premiers et des plus brillants poètes de l'Eglise nestorienne rendit hommage à la primauté de Pierre en termes éloquents. « Simon, dit-il, « prêcha chez les Romains, la foi en un Dieu incarné pour « vivifier l'univers. Le pêcheur de poissons alla pêcher le « *premier* les nations et, jetant ses filets, il prit la mère des « cités ; le *prince* des disciples pêcha la cité du *principat*, « et l'enferma dans les forteresses de la foi. Le *premier né* « qui avait, le *premier*, proclamé, dans le Verbe incarné, le « fils de Dieu, offrit aussi, le *premier*, les prémices de la « conversion des nations. Il plaça sa profession de foi « comme une pierre dans les fondements de l'édifice ; il « édifia et rapprocha les nations divisées, à l'aide des liens « de l'amour. Il cria dans Rome et les temples de l'idolatrie « furent ébranlés ; l'erreur et la fausse religion qu'avait « établies le démon, s'écroulèrent. Le démon trembla à sa « voix, car les serviteurs de Pierre méprisaient le culte des « faux-dieux pour honorer la vérité.. Marc cultiva la semence « que Pierre (Képha) avait semée dans Rome ; il arrosa de ses « paroles douces et vivifiantes les fruits *rationnels ;* il bâtit « sa doctrine sur la profession de foi émise par la Pierre « (Képha) choisie et ne craignit, ni les flots, ni les vents de « l'Erreur (1). »

Malheureusement la plupart des poésies de cet écrivain, célèbre dans sa secte, ne sont pas encore publiés; les manuscrits en sont rares et le fragment que nous venons de citer est du petit nombre de ceux que nous pouvons utiliser pour notre cause. Il y a, dans les lignes qu'on vient de lire, une insistance à répéter le mot *premier*, qui met tout-à-fait en lumière la croyance que les Nestoriens de la Perse eurent, dès l'origine, en la primauté de Pierre, croyance qu'ils

(1) G. Eb. Khayyath, *Syri Orientales seu Chaldæo — Nestoriani et Romanorum pontificum primatus*, *Romæ*, 1870, p. 7.

avaient évidemment reçue de leurs aïeux. Quand Narsaï dit que Pierre plaça dans les fondements de l'Eglise sa profession de foi (Mathieu XVI, 16-18), il ne fait qu'annoncer une idée fréquente chez les Orientaux, et que nous retrouvons chez un de ses contemporains, ennemi acharné de sa secte, nous voulons parler de Philoxène de Mabug, évêque d'Hiéraple, également connu dans l'histoire ecclésiastique sous le monde Xénaïas. Ce Philoxène fut un des plus ardents monophysites de son temps : entre ses mains la plume était une épée et les Nestoriens ont conservé son souvenir avec effroi, pendant de longs siècles.

Dans un de ses discours sur la foi, Xénaïas recommande à son disciple « de la placer dans les fondements « de son édifice, qui, dès lors, dit-il, à quelque hauteur qu'il « s'élève, ne tombera jamais parce qu'il sera soutenu par « cette sublime vertu. C'est en vain que cet édifice sera « battu par les vents et par les flots. *Cette foi*, ajoute-t-il, *Jésus « l'a établie comme fondement par l'intermédiaire de Si- « mon* (1).

Pour Philoxène comme pour les autres auteurs syriens, S. Pierre est le *premier et le prince des disciples* (2) et la raison qu'il en donne est précisément la profession de foi que fit l'apôtre. « Il est évident, dit-il, pour nous tous, « que Jésus appelle *Schou'ᶜò* (*Pierre*) (3) cette foi que con- « fesse Simon : « *Tu es le Christ, fils du Dieu vivant,* » car « c'est à cause de cette foi que Simon mérita d'être appelé « par le Seigneur *Schou'ᶜò*, c'est-à-dire, Pierre (4). » Le fameux Sévère d'Antioche († vers 535) ne s'exprime pas autre-

(1) Manuscrit syriaque de Paris, 34 du supplément, f. 8, *a*, 1. Cfr. Manuscrit 12163 du Musée britannique, f. 16, *b*.

(2) *Ibid.*, f. 30, *b*, 1 et Manuscrit syriaque 14626 du Musée britannique, 70, *a*.

(3) Voir la note insérée plus haut sur ce mot.

(4) Manuscrit syriaque du Musée britannique 14597, 14263, f° 80, *a*, 2.

ment que son contemporain et ami Philoxène : dans une homélie il appelle Pierre *la tête du chœur des apôtres* (1) ; dans la 82e, qui roule sur les deux drachmes, il dit ouvertement que, Pierre ayant reçu du Christ la primauté, les autres disciples devinrent jaloux de lui (2) ; ailleurs, il ajoute que la foi confessée par Pierre est le fondement de l'Eglise, etc. (3).

Mais, après S. Ephrem, aucun écrivain syrien de l'époque patristique n'a parlé en termes plus abondants et plus magnifiques de S. Pierre que Jacques de Saroug (451-521). Cet auteur, d'une fécondité rare, d'une orthodoxie depuis longtemps suspecte et douteuse, même après les éloquents plaidoyers d'Assémani (4) et de M. Abbeloos (5), mérite d'être définitivement rangé parmi les Monophysites (6). Ses lettres sont un témoignage clair et irrécusable de ses défaillances dans la foi.

Cependant, quoique attaché à l'eutychianisme et probablement au parti des Acéphales (7), Jacques de Saroug a dit tant de choses sur S. Pierre qu'il faudrait presque un petit volume pour les recueillir. Il est bien rare que, dans ses homélies, il n'y ait pas quelque allusion au prince des apôtres.

Parmi celles qui méritent le plus d'être parcourues, nous citerons son homélie sur le statère que Simon trouva dans la bouche d'un poisson, celle sur la chute des idoles, celle sur la prédication de S Pierre à Rome, celle sur

(1) Manuscrit syriaque du Musée britannique, f. 44, *b*. 2.

(2) Manuscrit syriaque 12159 du Musée britannique, f° 176, *a*, 2.

(3) *Ibid.*, f. 306, *a*, 1.

(4) J. Assémani. *Bibliotheca Orientalis*, t, I, p. 286 et suiv.

(5) J. B. Abbeloos, *De vita et scriptis S. Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia Episcopi.* Louvain 1867.

(6) Nous aurons occasion, dans un autre travail, d'éclaircir ce point controversé.

(7) Hérétiques monophysites qui n'admettaient pas de chef.

le célèbre texte de S. Mathieu XVI, 16-18, celle sur les paroles de l'Evangile : *Retire-toi Satan*, celles sur la Dédicace, sur l'apôtre S. Thomas, sur S. Paul, sur le reniement de Pierre, et surtout l'homélie ou plutôt le traité sur la Passion. On voit, rien que par cette énumération, tout ce qu'il y aurait à recueillir dans le fécond évêque de Saroug. Ajoutons aussi que ces homélies ont été largement mises à contribution par tous les hymnographes postérieurs, ainsi que nous aurons occasion de le dire bientôt.

Au milieu de tant de richesses nous choisirons trois ou quatre fragments, comme autant de fleurons à ajouter à cette couronne que nous voudrions déposer, avec ces pages, aux pieds du chef des apôtres. Nous n'avons pas besoin d'observer que tous les textes et tous les titres bibliques se pressent sur les lèvres de Jacques de Saroug, quand il aborde ce sujet : « Satan, dit-il, vit Pierre rayonnant d'une beauté et d'une « pureté sans tâche, enrichi de vérité, l'âme débordante de « foi. Il apprit qu'il avait reçu les révélations et qu'en qua- « lité de *fils du mystère* (1) il connaissait le nom du fils. « Portant donc sur Pierre des regards scrutateurs, il vit « qu'il avait reçu du Seigneur les béatitudes, la richesse, « la royauté, les révélations, qu'il avait été nommé, d'un « nom magnifique, *Pierre*, c'est-à-dire *fondement de l'édifice* « *royal ;* il vit son maître lui livrer les clefs de tous les tré- « sors, afin qu'il commandât désormais en souverain, dans « les hauteurs et dans les abîmes, et il apprit que, d'après « un ordre supérieur, Pierre serait capable de lier et de dé- « lier, même au ciel. Hier, Pierre était pécheur, aujourd'hui « il est devenu roi. Satan, à cette vue, fut dévoré d'envie ; « et, tandis qu'il se tordait les mains de rage, on lui an- « nonça encore que l'Eglise déjà renversée allait être rebâ- « tie, et que, lui, Satan, serait chassé avec la mort... Si je

(1) Ami intime, associé, disciple de Jésus-Christ.

« m'empare du chef, toute la troupe se dispersera, se, dit-il, « si je lie le chef des apôtres, c'en sera fait de l'Evangile ; « mais si Pierre demeure ferme, à la tête des disciples, c'est « ma chûte et celle de la mort, ma bien-aimée compagne, « qui s'en suivra (1). »

Ce n'est pas seulement d'une primauté d'honneur que parle Jacques de Saroug, on le voit, c'est d'une primauté de puissance et de juridiction. C'est pourquoi il place ailleurs ces paroles dans la bouche de S. Thomas, à propos de l'Inde : « C'est par Simon que ce pays aurait dû être évangélisé et « non point par Thomas, par le prince des apôtres et non « point par le plus petit de ses compagnons, car il y a là « des hommes forts et valeureux (2). » De cette idée, de la supériorité que possède Pierre, par son pouvoir et par son influence auprès de Dieu, découlent tous les titres que Jacques de Saroug donne à cet apôtre. Il l'appelle fréquemment le *grand apôtre*, le *majordome*, le *disciple vrai* ou *ferme*, car le mot dont il se sert peut signifier les deux, etc.

« Tu es *Pierre* (*Képha*), dit ailleurs Jacques de Saroug « cherchant à définir le rôle du grand apôtre, tu es *Pierre*, « c'est-à-dire, le fondement de la grande maison que je vais « construire ; c'est sur toi que je bâtirai mon Eglise. Fon- « dement solide, tu supporteras, sans ployer, le poids de « l'édifice, et, parce que tu es *ferme*, je te placerai le pre- « mier. Tu serviras de fondement au temple de la lumière « que je vais m'ériger et c'est sur toi que je disposerai les « assises de la Fille du jour. Je me suis fiancé une épouse « et je me prépare un grand festin ; jouis le premier de la « joie qu'on y goûtera, parce que tu es fidèle. Je te remettrai « ma puissance sur la Fille de la lumière, car c'est sur toi

(1) Manuscrit syriaque de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford, Pococke, 404, f. 389, *b*, 390.

(2) *Ibid.*, p. 312, *b*, 2.

« que je la bâtirai, parce que ta foi, qui lui servira de fonde-
« ment, est au-dessus de toute discussion. Ta foi est une
« pierre et c'est pourquoi tu es Pierre ; et c'est sur toi que
« je bâtirai l'Eglise, parce que tu es supérieur à tous les
« doutes (1). » L'auteur continue longtemps en insistant toujours sur la même idée ; il faudrait parcourir toutes ces pages, inconnues jusqu'à ce jour, pour recueillir, un à un, les traits qui font, de la personne de Pierre, la plus grande figure de la pléiade que le christianisme naissant vit rayonner autour de son berceau ! Quelle grandeur ! Quelle puissance ! et que tous les autres apôtres, même S. Paul et S. Jean, paraissent petits à côté de S. Pierre ! On sent qu'une immense distance les sépare et les écrivains de l'Orient ne sont ici que les traducteurs fidèles du sentiment traditionnel que nous retrouvons partout. Au milieu de tant d'autres fragments que nous avons sous les yeux, en écrivant ces lignes, qu'on nous permette de citer encore un passage de l'illustre écrivain, que ses contemporains et ses successeurs nommèrent, à cause de sa science, « *le docteur*, » et même le « *docteur universel.* » Ce sera la dernière page que nous lui emprunterons pour le moment. Elle est tirée d'une homélie sur le reniement : « Il fallait, dit Jacques de Saroug, il fal-
« lait que l'Eglise apprit de Simon quelle est la porte par
« laquelle les pénitents peuvent rentrer. Qui pourrait bâtir
« une maison sans fondement ? Simon doit donc être le pre-
« mier en toute chose ; il faut que tout homme lui ressem-
« ble, quand il veut faire partie des assises de l'Eglise.
« Pierre est le chef des élus et des chrétiens solides ; il est
« aussi le chef de ceux qui se convertissent. Quoique parfait
« parmi les apôtres, son histoire se mêle à celle des pé-
« cheurs, afin que tous les ordres de l'Eglise lui ressem-
« blent. Il y a dans lui, à la fois, un modèle pour les justes et

(1) Manuscrit syriaque d'Oxford. Pock. 404, f. 388, *a*.

« un modèle pour les pécheurs, et c'est pourquoi tout le monde « peut voir en lui un miroir également destiné aux parfaits et « à ceux qui se convertissent. C'est sur lui que tous les mem- « bres de l'Eglise doivent modeler leurs ornements. Pierre « fut parfait dans sa profession de foi et plus parfait encore « dans son reniement ; il est parfait quand il prêche et plus « parfait quand il se convertit. Il prêche quand il renie, « mais, quand il fait sa confession, sa voix ressemble à un « tonnerre. Le premier, il à confessé Jésus, en disant de qui « il était le fils ; le premier encore il a avoué ne pas le con- « naître. Il est toujours le chef, même dans sa conversion, « et l'Eglise est bâtie sur lui dans toute son étendue ; le fils « de l'artisan, qui en a jeté les bases, est plein de sagesse ; « il a bien fait de construire l'Eglise sur Simon, dès le « commencement. L'Eglise se glorifie de la conversion de « Pierre, parce qu'elle y voit un moyen d'enseigner utile- « ment les foules. Si une courtisane ou un voleur voulaient se « convertir et rentrer, qui leur ouvrirait la porte? — L'Eglise « a donc été bâtie sur un apostat, afin que toutes ses assises « s'harmonisent aisément. Qui aurait osé se placer sur S. « Jean, que le péché ne fit jamais défaillir? — Qui aurait osé « se comparer à lui sans effroi? — Regarde plutôt, pécheur, « regarde Simon ; il comblera tes espérances, en te mon- « trant qu'après avoir apostasié il s'est converti sans être « repoussé par son maître. En le contemplant, tu appren- « dras que la pénitence peut te conduire au sommet de la « perfection. Il est redevenu le premier, après avoir péché, « parce qu'il s'est converti sincèrement. Il n'est pas des- « cendu au second ou au troisième rang ; il est remonté par « ses larmes et il n'a point changé de place. Il porte tou- « jours en ses mains les clefs, l'honneur, le pouvoir. Après « être tombé par l'apostasie, il a reconquis sa place par « ses larmes, et il redonne l'espérance à quiconque se con- « vertit. Tous les divers ordres de l'Eglise s'appuient sur lui.

« Il touche également à la grandeur et à l'humilité : personne « ne lui est supérieur en perfection et personne parmi les « pécheurs n'est descendu plus bas que lui, puisqu'il « a été rénégat. Quand il fit sa profession de foi, il « monta jusqu'au Père ; quand il jura ne pas connaître le « Fils, il descendit dans les abîmes de l'apostasie ; mais, « par sa conversion, il remonta jusqu'à la perfection. Un « jour il s'entendit dire par le Seigneur : « *Tu es Pierre,* » « un autre jour : « *Tu es Satan.* » Un jour la mer le porta « quoiqu'il fut pierre, mais, bientôt après, le gouffre l'englou- « tit parce qu'il perdit la foi. En lui, on trouve tous les de- « grés, les degrès élevés et les degrès les plus humbles, afin « que tout dans l'Eglise soit disposé sur lui. Les plus parfaits « dans le monde n'atteindront jamais sa grandeur, et ce- « pendant les pécheurs pénitents sont en lui. En lui, il y a « place pour le voleur et pour la courtisane, pour les justes et « pour les pécheurs, tout ensemble. Il est le fondement sur « lequel s'étendent toutes les assises et la maison toute en- « tière doit être couronnée par lui (1). »

Jacques de Saroug clôt l'époque patristique de sa littérature syrienne, par de nombreuses productions où l'on retrouve une étonnante facilité, mais moins de variété, moins de souffle, moins de profondeur et d'élévation que dans S. Ephrem. C'est le dernier père et le dernier écrivain original qui figure dans cette langue. Désormais, parmi les Nestoriens et les Monophysites, ce seront d'autres branches de la littérature qui seront cultivées ; mais quoique tombée un peu en décadence au VIe siècle, la langue syrienne verra plus tard refleurir de beaux jours.

En dehors des auteurs qu'on vient de citer il en est encore quelques autres qui sont connus de noms, mais leurs ouvrages demeurent tout-à-fait inaccessibles aux Européens.

(1) Manuscrit syriaque de Paris, 112, f. 309, *a*, 1, f° 309, *b*, 2. Cfr. Manuscrit syriaque du Musée britannique, 12165, f. 275, *a*, 1 et suiv. et manuscrit syriaque d'Oxford, Pock. 401, f° 259 et suiv.

En Arménie, l'âge d'or est déjà commencé depuis deux siècles, mais il a produit, en fait d'ouvrages patristiques, peu de traités originaux et les quelques homélies qu'on attribue à S. Isaac le Parthe († 441), à Moyse de Khorène († 460?), à Eznigh de Golp († 480), etc., et aux autres auteurs du ve ou du vi^e siècle, sont peu connues ou même impubliées. La littérature arménienne a cependant été brillante au ve siècle, mais par d'autres œuvres et dans un autre sens. C'est surtout en histoire qu'éclate son mérite.

S. Grégoire l'illuminateur, dans les homélies qu'on lui attribue déclare que, Dieu fit, de son apôtre, la « pierre « de la fermeté de toute l'Eglise, » et, lui-même, conformant sa conduite à sa croyance, alla, rapporte l'histoire, rendre hommage au chef suprême des chrétiens, dans la ville de Rome. On cite, à ce propos, un *Acte d'alliance* conclu entre lui et S. Sylvestre, acte qui, peut-être, ne remonte pas jusqu'à eux, mais qui, du moins, est trop ancien et trop célèbre dans l'Eglise arménienne, pour n'avoir pas le droit d'être considéré comme un témoin fidèle de la croyance qu'on eut toujours, en Arménie, en la primauté de S. Pierre. On y proclame que l'autorité de Pierre, « *délégué de Dieu,* » « *s'é-* « *tend de l'Orient à l'Occident,* » et on y reconnait le « *Pape* « *comme son successeur.* » C'est pourquoi on fait parler S. Sylvestre de la manière suivante : « Au nom de la très-sainte « Trinité, nous bénissons Grégoire, en plaçant sur sa tête « vénérable la main droite du divin apôtre Pierre et le linceul « sacré de Jésus-Christ ; nous le constituons, lui et ses suc- « cesseurs, suprême patriarche de tous les Arméniens..... « *D'après notre autorité suprême, nous conférons au Pontife* « *des Arméniens le pouvoir de lier et de délier sur la terre* « *et au ciel* (1). »

(*A suivre.*)

Abbé Martin,
Chapelain de Sainte-Geneviève.

(1) *L'Univers pittoresque. Arménie*, p. 39-40, en note.

LES PRINCIPES DU DROIT.

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE.

Trosième article (1).

IV

Le Droit social. *(Suite.)*

7. Nous comprenons maintenant à quoi se réduit le fameux *droit divin*, cet épouvantail des ignorants et des timides : un droit divin ne signifie autre chose qu'un droit dont nous devons la possession à une disposition gracieuse de Dieu. Dans ce sens large, tout droit est divin, parce qu'il n'a de valeur morale que par une ordination immédiatement ou médiatement divine. L'attribut *divin* appartient néanmoins d'une manière spéciale au pouvoir social légitime. Si tout pouvoir émane de Dieu, s'il est une participation de son autorité suprême (Rom. XIII, 4 ; Prov. VIII, 16), il en résulte que sa possession constitue un don éminent de Dieu, une grâce particulière de sa bonté infinie. Il appartient au seigneur de choisir ses ministres ; encore qu'il fasse ce choix au moyen des causes secondes c'est lui qui le fait. Sa Providence dispose d'une infinité de moyens pour réaliser ses desseins : elle gouverne par des lois physiques le cours des causes fatales, et le monde moral par des lois sages et infaillibles, qui laissent intacte la liberté des créatures. Si aucun cheveu ne tombe de notre tête sans la connaissance et la vo-

(1) Voir les numéros de février, p. 148, et mars, p. 237.

lonté du Père céleste, comment admettre que des faits qui décident de la vie et de la mort des nations échappent à sa Providence? L'Ecriture sainte nous représente (1) les rois et les princes comme les instruments par lesquels Dieu bénit et châtie les peuples. A ce point de vue, tout pouvoir public, même celui de la république légitime, est « par la grâce de Dieu. » Cette expression résume admirablement les devoirs des princes et des sujets ; elle enseigne aux premiers au nom de qui ils gouvernent, aux seconds à qui ils obéissent.

Le droit divin présente encore un sens plus restreint, généralement accepté par le langage moderne. Il désigne le privilége exclusif de la monarchie héréditaire basée sur le droit historique, en opposition avec le pouvoir « par la grâce du peuple, » c'est-à-dire avec un pouvoir légitime, mais issu de quelque manière du suffrage universel. Le droit historique manifeste plus clairement que le suffrage populaire l'origine immédiate du pouvoir, parce qu'il résulte de faits déterminés par la Providence divine, et indépendants de la liberté humaine. Ce sens « du droit divin » très-légitime ne présente aucun inconvénient, pourvu qu'on n'en exagère pas la portée aux dépens des droits existants et acquis.

8. Reste une objection contre la théorie du droit divin. Comment, dit-on, une injustice originaire, l'usurpation peut-elle fonder un droit divin ?

Rappelons le principe : la légitimité ne repose jamais sur le fait *matériel*, mais sur l'idée morale dont il est l'expression concrète.

Or l'idée morale peut se rattacher aux conséquences historiques d'un fait originairement injuste. Nous ne songeons nullement ici à défendre la théorie absurde des « faits ac-

(1) V. Ecclésiast. x. 4, 8, 17 ; Isaïe III, 4 ; Osée XIII, 11 ; Ezech. 34 etc. Cf. S. Thomas, *de Regim. Princ.*, l. I, c. 6.

complis » ; une violence reste éternellement une injustice, et ne peut par elle-même ni produire ni détruire le droit. Cependant elle peut devenir l'occasion d'un droit non par son injustice, mais à cause des conséquences extérieures qu'elle entraine.

En effet, la société ne saurait exister sans une autorité appliquée par un sujet concret : or dans l'hypothèse le pouvoir ne peut avoir d'autre organe que l'usurpateur ; il faut par conséquent conclure que les circonstances par leur relation intime avec le salut de la société forment une nouvelle base du droit (1). Nous n'invoquons pas la prescription basée sur un temps plus ou moins long, telle que la considère le droit privé, mais nous fondons la légitimité sur le droit naturel, c'est-à-dire sur la fin suprême de l'autorité, l'existence et le salut de la société. La souveraineté née d'une usurpation devient légitime du moment que le droit opposé devient évidemment impossible. Tant que cette condition fait défaut, la possession de fait du pouvoir reste sujette à la restitution. Dans les cas douteux, la présomption milite en faveur de la possession actuelle.

« L'injuste ne devient jamais juste, mais une injustice originaire peut donner lieu, après un certain laps de temps, à des droits réels. Cela arrive toutes les fois qu'il n'existe plus personne autorisé à dépouiller l'usurpateur de son pouvoir. Le lien de soumission dû à la crainte et à la force n'est pas fort ; il constitue cependant un germe capable de développement. Après peu de générations, les sujets contractent des obligations positives envers les descendants de l'usurpateur : ils doivent reconnaître en eux leurs souverains légitimes, contre lesquels la loi morale défend toute insurrection. Ainsi il arrive qu'après un temps relativement court, l'autorité de

(1) Suarez, *de Bello*, disp. XV, sect. 8. Taparelli, I, n. 673-684. Fénelon, *Essai sur le gouvernement civil*, chap. IX.

l'usurpateur n'est plus illégitime que par rapport à la dynastie détrônée. Lorsque celle-ci s'éteint, ou devient impuissante à prouver ses droits, ou accepte des transactions impliquant indirectement la reconnaissance du nouveau pouvoir : la dynastie de l'usurpateur acquiert pleinement le droit de légitimité. L'injustice originaire reste telle, les péchés et les crimes de l'usurpateur seront punis, mais ses successeurs possèdent légitimement le pouvoir (1).

9. Déterminons les devoirs des sujets dans l'hypothèse d'une usurpation manifeste du pouvoir public.

Avant tout il faut appliquer ici le principe naturel et chrétien de l'obéissance due au souverain. « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures : car nulle puissance qui ne soit de Dieu ; et celles qui sont, ont été établies de Dieu. C'est pourquoi qui résiste à la puissance, résiste à l'ordre de Dieu. » (Rom. XIII, 1, 2.) On comprend la vérité de ce principe si l'on distingue l'autorité sociale en soi, de sa possession. Le fait de l'usurpation suppose une possession illégitime de l'autorité, mais ne la détruit pas en elle-même. Même dans les mains de l'usurpateur, l'autorité (chose juste et nécessaire) est un droit divin, une force morale aussi indispensable à l'Etat que le principe vital au corps humain. Pour être usurpée et profanée, elle ne cesse pas d'être sainte et respectable, parce qu'elle forme la pierre angulaire de l'édifice social, voulu de Dieu.

Il faut à toute société un chef, un pouvoir dirigeant pour la conduire. C'est pourquoi l'autorité en elle-même n'a pas le caractère d'un bien privé et personnel, mais d'un bien social et commun. Il s'ensuit que tout dépositaire de l'autorité, même l'usurpateur, se charge du devoir, et partant du droit naturel de l'exercer pour le bien public. Suivant ces principes de la philosophie chrétienne, on comprend pour-

(1) Von Radowitz, *Œuvres*, t. IV, p. 71. Berlin 1853.

quoi les sujets ont le devoir de respecter l'autorité même usurpée, et de lui obéir dans les limites du droit inhérent à tout pouvoir établi. Dans ce sens le droit d'user du pouvoir pour le bien public, et le devoir correspondant de l'obéissance ne dépendent pas de la légitimité, mais du fait de la possession du pouvoir. Car le pouvoir doit exister sous une forme concrète dans l'Etat : or, par hypothèse, l'usurpateur seul le possède et peut l'exercer pour le bien de la société.

Ce devoir d'obéissance envers l'usurpateur n'implique pas l'obligation pour les sujets de le *reconnaître* comme souverain légitime, tant que la possession de fait ne soit devenue un titre du droit. Pareillement nous n'affirmons pas qu'en vertu de leurs devoirs de sujets, les citoyens soient obligés de coopérer *positivement* aux mesures qui tendent à consolider le pouvoir usurpé (1).

Il peut même arriver, que le devoir oblige les sujets à prendre parti contre l'usurpateur. Il n'est pas facile de tracer une règle applicable à ces moments critiques, où le peuple se croit autorisé à rappeler son souverain légitime. Les circonstances, la probabilité du succès, les sacrifices exigés, le danger de l'Etat et des sujets, voilà les éléments d'une appréciation morale et équitable. Ce qu'il faut consulter dans ces conjonctures, ce n'est pas la seule justice, mais aussi la prudence et la charité chrétiennes. Quoiqu'il en soit, on peut condamner le soulèvement d'un peuple à la voix de son souverain comme imprudent, dangereux, impolitique et audacieux : jamais on ne peut le qualifier de sédition, de révolution contre l'autorité légitime (2).

10. Reste la troisième et dernière question, que soulève la proposition LXIII du Syllabus : quels sont les devoirs des

(1) V. L'instruction de Pie VII à ses sujets, du 22 mai 1807.

(2) Zallinger, *Instit. jur. nat.*, l. III, § 210. Taparelli, I, n. 663-667. Walter, l. c., § 250.

sujets envers un souverain légitime, abusant de son pouvoir au détriment du bien public ?

Constatons d'abord un fait historique. Le *schema constitutionis dogmaticæ de Ecclesia Christi,* soumis à l'examen des Pères du Concile du Vatican, comprenait la condamnation de la thèse suivante : « Licitum esse legitimæ potestati vi resistere, aut per detestandum facinus eam conjurationibus ac rebellione evertere. » Mais on ajoute dans les *animadversiones,* que la thèse ne regardait nullement l'opinion des scolastiques, qui pensent qu'en certains cas la société jouit du droit de défense contre un pouvoir tyrannique.

Appuyé sur l'autorité et l'exemple de publicistes distingués (1) nous considérons d'abord la question au point de vue providentiel. Lorsque l'Ecriture sainte nous dit : « Nolite confidere in principibus » (Ps. 145, 2), elle nous conseille de placer notre confiance en Dieu, qui se sert des hommes, d'instruments imparfaits, dans le gouvernement du monde, en se réservant toutefois le contrôle et la direction suprême. Sa sagesse infinie sait subordonner les abus de la liberté humaine à ses desseins, et trouver dans la nature et dans l'histoire les forces nécessaires pour châtier les crimes de ses ministres responsables. A ce point de vue, les conséquences de la tyrannie et des révolutions font partie du plan divin de la création, et occupent une place dans la philosophie de l'histoire. Elles sont destinées à châtier les péchés des princes et des peuples. L'histoire des siècles fournit une confirmation éclatante à cette loi, qui découle de la nature de l'homme, sujette aux passions et aux défaillances. Dieu exerce sa justice au moyen de la tyrannie et des révolutions: gardons-nous de conclure de là à leur licéité. « Il est nécessaire

(1) L'excellent ouvrage du P. Th. Meyer, S. J. (*Les principes de la Morale et du Droit*), dont nous avons résumé les doctrines dans les paragraphes précédents, nous a fourni en ce ci de précieuses lumières.

qu'il vienne des scandales, » dit le Seigneur, mais il ajoute : « Malheur à l'homme par qui le scandale vient. » (Math. XVIII, 7).

Au point de vue moral et juridique, la question proposée revient à celle-ci : la raison peut-elle justifier le soulèvement violent d'un peuple contre l'autorité *légitime dans un cas extrême*, où, après avoir épuisé *tous les moyens légaux et pacifiques*, il ne parvient pas à se défaire d'un pouvoir *habituellement* et *notoirement* tyrannique ?

Déterminons d'abord le concept de la révolte, car toute résistance même contre un pouvoir légitime ne constitue pas une révolte. Celle-ci (*rebellio*) se distingue essentiellement par son caractère actif et agressif : elle vise soit à détrôner le souverain, soit à renverser l'ordre établi, soit à subordonner par la violence le supérieur légitime à la volonté des sujets. Entendue de cette manière, la révolte, même dans les circonstances indiquées, répugne évidemment au droit naturel et au droit chrétien (1), parce qu'elle implique le renversement complet de l'ordre divin.

Rien n'est plus essentiel tant au corps physique qu'au corps moral, que le rapport naturel entre la tête et les membres. Lorsque les membres inférieurs prétendent exercer les fonctions de la tête, pour reléguer celle-ci à leur place, l'organisme se dissout et périt. Or, voilà l'idée fondamentale qui caractérise la rébellion et la distingue de la résistance passive, quelquefois légitime. La révolte ne cherche pas à sauvegarder les droits des sujets, à les défendre par voie légale contre un pouvoir prévaricateur : elle ne se contente pas d'un refus d'obéissance dans un cas donné, en maintenant le devoir d'obéir en général ; elle implique un empiètement réel sur les droits du pouvoir, de la part de ceux qui lui sont soumis de droit divin. L'élément subordonné de l'orga-

(1) V. l'Encyclique de Grégoire XVI du 15 août 1832.

nisme social se dresse comme autorité contre l'élément supérieur voulu de Dieu, et tend à le soumettre par la force à ses exigences. Le peuple séditieux n'est pas simplement partie dans le procès intenté à l'autorité : il se constitue sans autorisation juge suprême et exécuteur de la sentence. Voilà, nous semble-t-il, assez pour conclure qu'un prince légitime et indépendant ne peut être jugé ni dépouillé de son autorité par le peuple (1).

On objecterait en vain que la révolte perd son caractère immoral parce qu'elle n'est pas le fait de quelques personnes, mais de la nation tout entière jugeant et condamnant son souverain (2).

L'objection suppose que le peuple, sujet primitif de l'autorité sociale, l'a déléguée par un contrat, sous la réserve de pouvoir la reprendre arbitrairement. Or ce principe consacre l'anarchie en permanence. Même dans les démocraties, le peuple ne peut agir en souverain que dépendamment de certaines formalités légales; à plus forte raison les autres formes de gouvernement, où le pouvoir ne réside aucunement dans le peuple, condamnent l'insurrection comme la subordination violente du principe dirigeant au corps naturellement subordonné.

L'immoralité de la révolte ne dépend pas des circonstances qui l'accompagnent : elle est inhérente à sa nature et la frappe d'une réprobation absolue. Aucune utilité, aucun résultat heureux et certain ne la rend légitime, parce que la fin ne justifie jamais un moyen immoral et injuste.

D'ailleurs il faut nier l'hypothèse. Si la révolte (ou plutôt ses conséquences) rentre dans les desseins éternels de Dieu,

(1) V. Gerdil, *de Princip. civ.*, p. 26; Walter, *le Droit naturel*, § 360; Stahl, *Philosophie du Droit*, § 150 ; Taparelli, I, n. 1004.

(2) S. Alphonse condamne avec raison le principe « qu'un monarque abusant de son pouvoir peut être légitimement jugé par la nation. » V. *Homo apost.*, tract. 8, n. 13.

dans la main des hommes, au lieu de guérir les maux de la société, elle les augmente.

La seule réaction efficace contre le désordre s'appuie sur l'ordre et le droit. Vouloir guérir les blessures de la société par des blessures plus dangereuses, vouloir expier une injustice par une injustice plus criante, c'est recourir à des moyens peu proportionnés au but, et violer la loi morale.

La tyrannie est un mal guérissable, une maladie aiguë, mais qui n'est pas mortelle par soi. Au contraire, la sédition accordée au peuple comme moyen de guérison est un mal par sa nature douloureux et mortel, car elle tue le principe vital de la société, en détruisant le rapport essentiel entre l'autorité et les sujets.

La révolution, dit-on, ne produit qu'un mal passager et transitoire, que le retour à l'ordre guérit promptement.

L'objection est admissible aussi longtemps que l'opinion publique condamne la révolution comme un crime, comme un attentat de lèse-société. Mais supposez un temps où l'on s'ingénie à détruire l'action de la conscience humaine, où l'on étouffe la voix de la religion et de la morale, où l'on prêche aux masses les principes de la libre-pensée, la légitimité et la sainteté de la passion humaine. Si dans ces circonstances vous approuvez moralement la révolution, son influence, loin d'être passagère, sera permanente, incessante, et fatale à la société. Franchement notre siècle ne manque pas d'expériences en cette matière. La révolution, qu'on s'est habitué à considérer comme un instrument politique, a acquis une puissance considérable. Pourquoi s'étonner ? Du moment qu'on proclame publiquement et du haut des trônes que le fait est le droit, que le succès légitime toute entreprise, on doit se résigner à subir les conséquences de ces théories. « N'ayant pas voulu de la juridiction du Pape, les princes sont tombés de plein droit sous la juridiction du peuple ; de quel droit se plaignent-ils donc si de nos jours ils chancellent

sur leurs trônes, et s'ils n'ont d'autre moyen que la force pour se mettre à l'abri des révolutions et des assassinats ? »

On n'échappe point à ces conséquences par des réserves théoriques, qui restreignent la licéité de la révolte à certains cas extrêmes.

Dès qu'on accorde en principe la légitimité, on n'est plus maître des applications pratiques, abandonnées à la passion de la multitude, ou à l'ambition de quelques meneurs. Le caractère anarchique et désordonné que prend presque nécessairement l'insurrection suffirait seul à la condamner. Admettons un instant qu'en principe elle puisse se légitimer, pratiquement elle sera encore injustifiable à cause de ses conséquences extérieures. Les prévisions du succès ne sont rien moins que certaines, tandis que l'échec entraîne infailliblement la ruine de la société. Les auteurs d'une sédition prennent la responsabilité devant Dieu et devant l'histoire de maux incalculables, de crimes odieux, d'une guerre civile. Est-il admissible que Dieu ait accordé à la société un moyen aussi disproportionné, aussi dangereux, pour se défendre contre le pouvoir ?

Lorsque le Pape condamne la prop. LXIII du Syllabus, il proclame un principe moral et de droit naturel indiscutable et vrai en toutes circonstances.

11. Il importe beaucoup de distinguer soigneusement le *droit de révolte* de la faculté morale que possèdent les sujets de défendre leur droit *d'une manière légale et ordonnée* contre les abus d'un pouvoir tyrannique.

Ni la foi, ni la raison ne permettent de considérer les sujets comme un troupeau d'esclaves, livrés sans défense à l'arbitraire de l'autorité. Au contraire la foi et la raison leur accordent des droits déterminés et même inaliénables ; pourquoi leur serait-il interdit de les sauvegarder par des moyens honnêtes et justes ? Quiconque nie ce principe, nie le droit, la dignité personnelle et chrétienne de l'homme, et confond

l'autorité avec la force brutale. La mesure et les limites des droits du sujet vis-à-vis du pouvoir ne dépendent pas d'un contrat ni d'une disposition légale : elles découlent de la nature de la société, sanctionnée par la loi éternelle, qui donne au souverain le pouvoir et impose aux sujets l'obligation d'obéir (1). Cette relation fondamentale entre les deux facteurs de la société se détermine ultérieurement au moyen de contrats et de constitutions politiques ; jamais elle ne peut être supprimée, ni anéantie.

Examinons maintenant l'application concrète du principe établi : quelles sont les limites morales et juridiques du droit de défense légitime appartenant à la société ?

De l'avis de tous les jurisconsultes, la *résistance passive* à une exigence manifestement injuste du pouvoir ne dépasse pas par soi ces limites. La raison de cette affirmation unanime se trouve dans le caractère légal et moral de la résistance passive ; elle n'implique pas un appel à la violence, ni un refus de l'obéissance due : c'est un appel au droit et à la conscience, une protestation digne et incessante contre une prétention injuste le refus d'y donner suite. Sa légitimité suppose trois conditions : a) une injustice *évidente* de la part du pouvoir ; b) l'inutilité de tous les moyens fournis par la constitution politique pour remédier au mal ; c) de la part des sujets, le respect de l'autorité et la volonté d'obéir dans les limites du droit.

Ces conditions nous font comprendre comment la résistance passive n'entraîne ni le renversement de l'ordre divin, ni une violation du devoir, devoir qui ne s'étend pas plus loin que le droit correspondant de commander (2).

La résistance passive, légitime en soi, peut être obligatoire dans le cas où l'importance des droits violés commande impérieusement leur défense. Ainsi la conscience l'impose du

(1) V. Audisio, *Juris nat. et gent. fundam.*, l. III, tit. 4, § 2.
(2) V. S. Thomas I-II, q. 96, a. 4 ; Taparelli, II, n. 1002.

moment que les biens suprêmes de l'homme (la religion, la dignité morale, etc.) sont en jeu, et que la chose exigée par le pouvoir répugne à un devoir religieux ou moral évident (1).

La résistance passive fournit le moyen le plus efficace pour rendre la tyrannie impossible sans recourir à la violence. Il ne faut pas dissimuler toutefois qu'elle présente des dangers. Facilement elle se transforme en guerre civile, en révolte ouverte. Evidemment l'abus ne rend pas la chose illicite en elle-même, mais il prouve qu'il est plus facile d'établir des principes théoriques en cette matière, que de les appliquer aux faits historiques.

La licéité de la résistance passive dans les circonstances indiquées plus haut résulte du droit naturel, définissant les droits et les devoirs de l'autorité et des sujets. Cela n'empêche pas qu'un peuple amené par les circonstances à se donner une constitution et une dynastie, ne puisse stipuler dans un pacte fondamental des garanties contre les abus possibles du pouvoir. Ce contrat, s'il ne répugne pas à l'essence de la société, forme une base de droit public auquel les deux partis peuvent en appeler. Dans ce cas, le peuple dispose d'un moyen plus efficace que la résistance passive pour réagir contre l'arbitraire du pouvoir. L'histoire a enregistré plusieurs lois de cette espèce, jurées par les souverains à leur avénement au trône. Dès qu'une violation du pacte se produisait, le prince était détrôné par les Etats réunis, ou par un tribunal désigné par la loi. Ici il n'y avait pas de révolte, mais on constatait simplement le fait qui entraînait la perte du pouvoir, suivant le déclaration et la promesse du prince lui-même (2). D'ailleurs, au moyen-âge, les peuples et les

(1) S. Thomas II.-II, q. 60, a. 5; Bellarmin, *Controv.*, t. I, *de Rom. Pontif.*, II, 29 : « Licet resistere invadenti animas etc. Suarez, *de Leg.*, l. 9. Walter, § 358-359. Taparelli, II, n. 1000.

(2) S. Thomas, *de Regim. princ.*, l. I, c, 6 ; Audisio, l. III, tit. 4, § 12 ; Zallinger, *Inst. Juris nat.* l. III, § 210.

rois recouraient à l'Empereur, recevant du Saint-Siége la mission de protéger les droits des princes et des peuples. Le progrès moderne a éliminé cette idée chrétienne, et y a substitué les canons et les armées permanentes.

12. Les moyens légaux suffisent ordinairement à protéger efficacement les droits de la nation. Dans le cas exceptionnel où toutes les tentatives échouent contre la tyrannie triomphante, S. Thomas présente un remède d'autant plus efficace qu'il s'appuie sur une promesse divine. Si tout secours humain contre la tyrannie fait défaut, il faut recourir à Dieu, au roi suprême. Sa main puissante change les cœurs, humilie les puissants et extermine les méchants. Mais, pour obtenir ce bienfait, le peuple doit s'abstenir des péchés qui provoquent la colère et le châtiment de Dieu. L'expiation des péchés est le meilleur moyen de se délivrer du fléau de la tyrannie (1).

Ce sage conseil, qui cherche dans l'honnêteté du peuple un remède efficace contre la tyrannie, présente la solution vraie et pratique de la question. Les scolastiques qui, tout en condamnant la révolte et en sauvegardant l'ordre public, ont ajouté une autre solution, se laissaient guider plutôt par l'amour de la science que par des intérêts pratiques.

Bellarmin (2) et d'autres théologiens, s'appuyant sur des textes de S. Thomas, ont posé la question : y a-t-il des abus du pouvoir entraînant *eo ipso* la perte de la souveraineté ? Ils répondaient affirmativement en théorie, mais les conditions qu'ils imposent au peuple pour user du droit qu'ils lui reconnaissent ne se réalisent jamais pratiquement. Un soulèvement de la nation contre un pouvoir habituellement tyrannique, et s'attaquant aux biens suprêmes de la société,

(1) S. Thomas, *de Regim. princ.*, l. 6.

(2) Bellarmin, *de Rom. pontif.*, l. II, c. 17 ; l. V, c. 7. S. Thomas II-II, q. 42, a. 2, ad 3.

ne constitue pas une révolte, suivant ces auteurs, mais une défense légitime de soi contre une prétention injuste, contre une agression violente du pouvoir.

On peut ne pas partager cette opinion, mais on n'a pas le droit de l'assimiler aux théories révolutionnaires. Pour être équitable, il faut juger les scolastiques d'après les idées de l'époque où ils ont vécu. De leur temps les principes du droit public permettaient aux Etats une résistance active, en certains cas, et même la déposition de l'empereur. Ajoutons avec Walter (1) que l'excommunication déliait souvent les sujets de leurs devoirs d'obéissance, et qu'on pouvait s'adresser au Pape, gardien de la loi morale et chrétienne, pour se défendre contre les injustices du pouvoir. Guidés par ces principes, les scolastiques pouvaient concevoir, même en dehors du souverain, un peuple moralement un, capable de délibérer et d'agir sans donner lieu à l'anarchie (2).

En tout état de cause, l'opinion de ces anciens auteurs ne présentait aucun danger ni pour les peuples, ni pour les princes, ni pour l'ordre public. Si la science protestante et rationaliste avait, dans les matières spirituelles et temporelles, montré pour le droit divin le respect dont s'inspirait la science scolastique ; si elle avait déployé dans la défense de la liberté chrétienne l'énergie que déploya toujours la Théologie catholique, nous n'aurions pas à déplorer les secousses violentes qui ébranlent périodiquement les assises de l'ordre social et politique.

Corollaire I. De même que la famille est le fondement de l'Etat, l'autorité qui la gouverne est le fondement de l'autorité civile. Lorsque nous étudions la formation historique de

(1) Walter, *Droit naturel*, § 361.

(2) V. Suarez, *Defensio*, lib. III, cc. 2-3; Lessius, *de Jure et Just.*, lib II, c. IX, disp. 4. nn. 10-11 ; Molina, *de Jure et Just.*, Tract. III, disp. 6, n, 2 ; Billuart, *de Jure et Just.*, dissert. X, art. 2 ; Bianchi, *della Potestà et della polizia della Chiesa*, I, § 4.

la cité, nous rencontrons ordinairement le père de famille devenant roi, prêtre et père de son état naissant. Ce fait s'explique sans difficulté. Quoique la société civile diffère en extension de la société domestique, l'autorité qui gouverne l'une et l'autre ne diffère que par des caractères accidentels.

En effet, le pouvoir paternel comprend l'autorité politique, de manière que celle-ci peut naître de celui-là. Le pouvoir qui a pour objet immédiat les droits mêmes, renferme celui qui ne regarde que l'exercice des droits. Or, les parents ont une action directe sur les droits des enfants; ils en disposent librement, à la condition de ne pas blesser la dignité inhérente à la personne humaine. Le pouvoir civil, au contraire, ne jouit pas d'une faculté aussi étendue : il lui appartient seulement de protéger, de gouverner l'usage des droits de ses sujets. Donc le pouvoir paternel comprend en germe l'autorité politique, et explique l'origine de celle-ci dans la formation historique de la cité.

Dans cette matière, il faut éviter deux opinions extrêmes, dont l'une nie absolument que le pouvoir civil puisse découler de l'autorité paternelle, tandis que l'autre ne reconnaît que cette source unique et exclusive. Ni l'une ni l'autre opinion ne résistent à l'examen.

Lorsque la société domestique se transforme pendant la vie même du chef, en tribu, en bourgade, en ville, qui refusera au père le pouvoir public sur ses enfants et ses petits-enfants? N'est-ce pas la nature elle-même qui l'indique comme chef de la société ? Quiconque reçoit de la nature la faculté morale d'agir sur les droits d'un autre, peut aussi, en cas de besoin, modérer, gouverner et limiter l'exercice de ces droits (1).

De plus le pouvoir civil contenu virtuellement dans l'autorité paternelle se transfère d'un sujet à l'autre. Par consé-

(1) V. S. Thomas, *In lib.* I, *Politicor.*, c. I.

quent le chef de la famille avant de quitter la vie peut confier à l'un de ses descendants la direction des droits des autres pour le bien commun. Inutile d'objecter que le pouvoir paternel n'est pas communicable, car quelquefois le droit se transmet sans transfert du titre primitif : ainsi la propriété acquise par occupation passe à un autre sans que le titre *primi occupantis* soit transféré. Pareillement, quoique le pouvoir paternel soit incommunicable, le pouvoir public qu'il renferme peut passer à un autre de par la volonté du père.

L'opinion qui ne reconnaît que le pouvoir paternel comme source de l'autorité civile présente de grands inconvénients. Elle conduit logiquement à la confusion des deux pouvoirs et à la négation du droit des individus. Le père a, pour ainsi dire, la propriété des droits de ses enfants, tandis que le souverain ne peut pas disposer librement des droits de ses sujets. Il faut par conséquent maintenir soigneusement la différence qui sépare la puissance paternelle de la puissance politique, mais cette différence n'empêche pas que la première ne puisse constituer un titre légitime de la seconde. Dans cette théorie, nous comprenons le fait historique incontestable qui nous montre, parmi toutes les formes politiques possibles, la monarchie comme la plus ancienne et la plus universelle.

Corollaire II. Il n'est pas nécessaire de défendre l'origine médiate du pouvoir social pour le distinguer suffisamment de la puissance ecclésiastique. Même dans l'hypothèse d'une collation immédiate de la puissance civile, celle-ci diffère essentiellement du pouvoir de l'Eglise ; car Dieu confère le pouvoir civil comme auteur de la nature, pour une fin purement naturelle, en laissant aux causes secondes la détermination du régime politique.

Le pouvoir de l'Eglise, au contraire, corollaire non de la création, mais de l'élévation de l'homme à l'ordre surnatu-

rel, a une fin surnaturelle ; sa forme et ses limites toujours identiques sont déterminées immédiatement par Dieu lui-même.

Corollaire III. Souvent, en discutant le droit d'un prince au trône, on invoque les conditions historiques de l'Etat qu'il est appelé à gouverner. La base de la légitimité, dit-on, est la volonté divine manifestée par les conditions de la société : par conséquent, si les principes, les tendances, les idées du prince sont incompatibles avec ces conditions, il n'a absolument aucun droit au gouvernement.

Ce raisonnement s'appuie sur une confusion d'idées. Les conditions dans lesquelles se trouve la société ne sont pas toujours l'œuvre de Dieu et la manifestation de sa volonté : très-souvent les peuples se les créent soit par leurs crimes, soit par la perfidie des gouvernants. Le peuple comme l'individu peut se placer dans un état habituel de désordre, contraire à la volonté de Dieu. Comme les faits historiques procèdent souvent de l'abus de la liberté, la raison ne permet pas de les ratifier *a priori* : elle les contrôle au moyen des principes absolus de la justice, et se prononce en conséquence sur la légitimité ou l'illégitimité d'une situation donnée de la société.

Cette situation est toujours conforme à la volonté de Dieu ; mais il y a une volonté divine qui approuve le bien, et une volonté qui *permet* le mal et le punit. Or, en affirmant que la légitimité d'un droit dépend de sa conformité avec la loi éternelle, on entend parler d'une conformité positive avec ce que cette loi commande ou accorde et ce que Dieu approuve, et non d'une conformité avec ce que Dieu permet et tolère, c'est-à-dire avec le mal, que Dieu dans sa sagesse infinie ne veut pas empêcher. La condition de la société ne peut servir de règle du droit, à moins de la justifier préalablement aux yeux de la raison et de la justice.

Corollaire IV. « Si le pouvoir découlait immédiatement

de Dieu, il aurait toujours la même étendue ; or il est faux que les chefs d'Etat aient tous la même autorité. »

L'argument ne paraît pas concluant. Il prouve que les rapports *essentiels* entre le pouvoir et les sujets sont partout et toujours les mêmes, tant dans la monarchie que dans la république. Ces rapports, ou les droits et les devoirs essentiels à la société, ne dépendent d'aucune constitution politique : ils naissent de la fin et de la nature de toute société. Les constitutions n'ont d'autre but que de déterminer plus nettement, d'expliquer plus clairement les limites du pouvoir, et l'intervention éventuelle du peuple.

Même dans l'hypothèse de l'origine immédiate du pouvoir, on conçoit la différence entre les formes diverses du gouvernement, parce que la collation immédiate faite par Dieu n'exclut pas le concours des causes secondes.

L'hypothèse de l'origine médiate implique comme conséquence une assertion peu probable, savoir que la forme primitive, naturelle et directement instituée de Dieu dans toute société serait la démocratie universelle. Au moins dans l'ordre des idées, on suppose que toute société a été d'abord démocratique avant d'avoir changé sa forme politique. Comment démontrer cette supposition, et la mettre d'accord avec les faits historiques ?

V

Le Droit pénal.

I. Toute société parfaite a le droit d'exiger de ses membres tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre complétement sa fin. En conséquence, elle doit pouvoir proposer d'une façon obligatoire les moyens qui conduisent à sa fin *(pouvoir législatif)* ; elle doit pouvoir exiger que ces moyens soient convenablement appliqués *(pouvoir judiciaire)* ; enfin, elle doit être à même de contraindre par la force ceux qui refu-

sent de les appliquer, et de réprimer ceux qui essaieraient de troubler l'ordre social (*pouvoir coactif*) (1).

Il nous semble intéressant d'établir l'existence et les bases philosophiques de ce troisième pouvoir, destiné à protéger l'ordre social.

La raison investit le pouvoir social de tous les droits intrinsèquement légitimes, et indispensables à réaliser le but de la société, c'est à dire le bien public. Or le concept de la peine n'offre rien d'intrinséquement immoral ; elle consiste dans l'application d'un mal physique en raison d'une infraction à la loi, d'un mal moral. Mais rien ne paraît plus conforme à la raison et au sentiment de la justice, que de rendre le mal au coupable à cause du mal qu'il a fait, d'infliger une souffrance à celui qui a joui d'un plaisir illicite.

La nécessité de la peine pour la protection efficace des droits individuels ou collectifs (élément essentiel du bien commun et social), n'est pas moins évidente que sa moralité intrinsèque.

La nature humaine, telle que nous la révèle l'expérience universelle, ne peut être contenue dans les limites du devoir sans l'emploi de la force. Tel est le fait, triste peut-être, mais incontestable. Or il y a la force *morale*, la force *physique* et la force *psychologique*. Laquelle faut-il accorder à la société comme moyen de conservation et de bien-être ?

La première, résultant de la loi crée, l'obligation morale, s'imposant à l'homme sans faire violence à sa liberté. Quoique la plus conforme à la nature humaine, elle est généralement impuissante à détourner les hommes du mal, surtout lorsqu'ils en espèrent tirer une utilité considérable. La raison et l'expérience prouvent l'insuffisance d'une sanction purement morale de la loi.

La force physique s'exerce par la violence sur le corps de

(1) V. Tarquini. *les Principes du droit public de l'Eglise.*

l'homme. Elle l'emporte en efficacité sur la force morale, mais son usage présente de grands inconvénients. D'abord il est impossible de l'infliger toujours au délinquant au moment où il commet le délit ; de plus on blesserait très-souvent la justice en considérant l'acte comme délictueux, quoique l'intention de violer la loi fasse défaut. Enfin, la violence ne convient pas au caractère d'un être libre et responsable, à moins qu'il n'ait renié ou perdu sa dignité de personne humaine.

Il ne reste donc, pour opposer un frein efficace au débordement des passions humaines, que la force psychologique, c'est-à-dire la peine menacée et appliquée par le pouvoir social. Elle se recommande par son opportunité à assurer l'existence paisible et régulière de la société humaine.

En effet la peine tendant à supprimer les causes du crime, tend par sa nature à supprimer les crimes eux-mêmes. L'homme est généralement poussé au mal par l'espoir d'obtenir ou de conserver un bien matériel et sensible; or, cette impulsion perd une grande partie de sa force en présence d'une sage législation pénale. Au lieu de produire l'avantage ou le plaisir, le délit conduit le coupable infailliblement à la souffrance et à la douleur. Cette persuasion constitue un frein puissant contre la violation de la loi, en supprimant autant que possible les séductions et les attraits du mal. La peine ou la diminution d'un bien sensible, rendue en compensation d'une action mauvaise, est donc un moyen efficace pour prévenir et réprimer les infractions de la loi. De la moralité intrinsèque et de la nécessité des peines, nous inférons le droit du Souverain de les sanctionner par une loi et de les appliquer ; car limiter ce pouvoir aux seules menaces sans application certaine, c'est le rendre inutile et illusoire.

II. Si les philosophes sont tous d'accord à investir le pouvoir social du droit de punir, ils se divisent sur la question de savoir quel est le fondement de ce droit. Nous ne voulons

pas discuter en détail les nombreuses théories pénales qui se partagent les sympathies des jurisconsultes (1). Il suffira d'examiner brièvement les plus célèbres.

1. Le droit de punir découle du droit que possède la société de protéger son existence, sa marche pacifique et régulière contre les attaques des méchants. Nous ferons remarquer que l'honnêteté de la fin ne suffit pas pour justifier les moyens aptes à la réaliser, car il arrive qu'un moyen immoral, tel que le mensonge, conduit à une fin honnête, telle que la conservation de la vie. Par conséquent, si le droit de punir s'appuie uniquement sur le droit de conservation propre, on ne comprend pas assez sa conformité avec la règle des mœurs.

2. Un grand nombre d'auteurs placent l'origine du droit pénal dans l'intérêt personnel ou dans l'utilité générale, qu'ils appellent le plus grand bien du plus grand nombre.

Ils confondent des choses essentiellement distinctes : l'utilité et la justice. Le juste est toujours utile; jamais il ne peut porter préjudice aux vrais intérêts de l'individu et de la société, mais il est faux que l'utile soit toujours juste. L'école utilitaire, issue du matérialisme, ne fait aucune distinction entre l'intérêt et le devoir, entre l'utilité et le droit, entre la force morale et la violence ; pour elle il n'y a ni justice, ni moralité : il n'y a que des faits. Malheur au plus faible ou au moins adroit! Il finira par succomber à la loi, c'est à dire à la volonté du plus fort. La doctrine de l'intérêt répugne aux notions les plus élémentaires de la raison et de la conscience.

3. La société, en punissant, exerce le droit que chaque individu avait de punir lui-même dans le cas d'une infraction

(1) V. Haus, *Principes généraux du droit pénal belge*, Gand 1869. Rossi, *Traité de Droit pénal*. Bruxelles 1843. Fuerbach, *Lehrbuch des peinlichen Rechts*, publié par Mittermaier, Giessen 1840. Modderman, *De Methode der Wetenschap van het strafrecht*, Leiden 1871.

de la loi. La libre transmission de ce droit individuel forme la base du droit pénal de la société.

D'autres cherchent cette base dans le contrat social en vertu duquel les individus cèdent leur droit au chef de la société.

Comme l'hypothèse du contrat social est absurde, nous n'avons pas besoin de réfuter les corollaires qu'on en déduit. Ajoutons que le droit de punir, appartenant à la justice, se rapporte nécessairement à autrui, de sorte que l'homme n'a pas ce droit sur lui-même. Comme il a encore beaucoup moins le droit de vie et de mort, il répugne qu'il cède à la société le droit d'infliger la peine capitale.

4. Romagnosi, dans sa théorie célèbre, ramène le droit pénal au droit de défense appartenant à chaque individu ; ce droit, cédé au souverain, se transforme en droit pénal. A son avis il est injuste de punir des délits passés; néanmoins, pour neutraliser la contagion du mauvais exemple et protéger la société contre les délits futurs, il est permis au souverain de punir les infractions de la loi, quoique passées. Il ajoute que la peine n'est juste, que lorsque l'intérêt public exige la destruction ou le sacrifice du bien privé. Toutes les fois, dit Romagnosi, que l'autorité inflige une peine, il existe une collision entre les droits de la communauté et ceux du délinquant : or chaque homme possède un droit inaliénable à son bonheur ; par conséquent, pour justifier la peine, directement opposée au bien de l'homme, il faut prouver que le droit de la société l'emporte sur celui du coupable (1).

Le P. Taparelli réfute victorieusement la théorie de Romagnosi, en observant qu'elle répugne au sens commun. De l'avis de tous, la peine légale implique l'idée de punition (2) : or on ne punit pas le délit futur, mais le délit passé, et on le

(1) Romagnosi, *Genesi del Diritto penale.*

(2) « Le mot *peine*, ou pour éviter toute équivoque, *punition.* » Bentham.

punit sans faire attention au dommage qui pourrait en résulter pour l'auteur de la peine. Le père punit justement le fils sans avoir à craindre le moindre dommage futur. Donc l'idée que le bon sens se forme de la peine ne naît pas du seul droit de défense.

La même théorie présente encore le grave inconvénient de rendre odieuse la justice infinie de Dieu, qui punit par des châtiments éternels des crimes passés, sans tenir compte des attentats que le coupable pourrait commettre à l'avenir. Il est encore faux que les droits du délinquant viennent en collision avec le droit de la société, car la peine ne porte aucun préjudice au véritable bien de l'homme. En réparant le désordre causé par le délit, en rétablissant l'équilibre entre la souffrance et le mal moral, elle répond aux exigences de la nature humaine. « L'harmonie entre le bien et le bonheur, entre le mal et la souffrance, n'est pas seulement une conception de notre raison : elle est encore pour nous un sentiment. Nous éprouvons une satisfaction morale, si cette harmonie se réalise ; nous souffrons moralement, si elle n'existe point; et tel est l'empire de cette conception et de ce sentiment que, voyant ce rapport si souvent renversé ici-bas, tous les peuples, dans leurs croyances même les plus grossières, s'élancent en pensée vers une autre vie où la balance devra se faire, et où chacun sera exactement jugé et traité suivant ses œuvres (1). » Loin d'être nuisible au coupable, la peine lui procure un véritable bien, en lui fournissant le moyen de se réconcilier avec Dieu, avec la société et avec sa conscience. Romagnosi fait complétement abstraction de cet élément moral de la peine, car il l'identifie avec le châtiment infligé à l'animal pour se défendre contre ses attaques. Quiconque réfléchit un instant comprendra que l'animal n'est pas passibles de punition, quoique le châtiment infligé nous

(1) Ortolan, *Eléments de droit pénal*, n° 186.

garantisse contre ses attaques. Qui donc oserait assimiler le chien battu au banqueroutier mis au pilori, au déserteur fouetté ?

Si l'on répond que l'auteur reconnaît le caractère moral du délit, on le met en contradiction avec lui-même, car suivant ses principes il aurait dû reconnaître l'élément moral de la peine. Si par la faute le délinquant perd ses droits, il les recouvre par la peine ; s'il sort de l'ordre par le délit, il y rentre par la peine ; s'il fait le mal moral en sortant de l'ordre, la peine qui l'y ramène lui procure son vrai bien, le bien moral (1).

5. Dans son savant *Traité de Droit pénal*, le professeur Rossi fonde le droit de punir sur une base complexe. Il cherche à concilier la théorie de l'utilité avec celle de la justice distributive. D'un côté il proclame le principe de l'utilité comme fondement de la justice répressive; de l'autre, pour échapper aux conséquences de ce principe, il invoque les lois de la justice absolue.

La théorie nous semble manquer de l'unité nécessaire à toute conception philosophique. En effet, le célèbre jurisconsulte flotte constamment entre deux courants opposés, qui l'attirent et le repoussent tour à tour. Il caractérise nettement la peine comme genre : « La peine en soi est un mal qui retombe sur l'auteur d'un délit et en raison du délit » ; — et la peine légale comme espèce : « La peine proprement dite est la souffrance que le pouvoir social inflige à l'auteur d'un délit légal (2). »

Il a compris le rapport intime entre l'autorité et le droit de punir : « La punition suppose nécessairement un pouvoir, un pouvoir légitime que la raison avoue, qui tire de la raison sa force morale, son autorité. Elle suppose un juge de

(1) Taparelli, I, n. 800 et note LXXXII.

(2) *Traité de Droit pénal*, L. III, ch. 1.

l'action injuste ; autrement elle serait une force aveugle. La qualité de juge suppose le droit de se faire rendre compte des actions d'autrui. C'est encore un rapport de supérieur à inférieur (1). »

Il assigne exactement le but de la peine légale : « Pourquoi la loi pénale ? pourquoi vouloir que justice se fasse ? Pour conserver et protéger l'ordre social. C'est là le but final et le principe de la légitimité de la justice humaine (2.) »

Quoique Rossi pose ces prémisses évidentes, il n'en tire pas la conclusion logique, savoir que le droit de punir découle juridiquement du droit de commander, que le but final du pouvoir social est le critère déterminant le choix des peines et leurs limites. En effet il justifie la peine ainsi : « car nous avons un pouvoir légitime (le pouvoir social), employant dans un but légitime (le maintien de l'ordre social) un moyen légitime (la menace de rendre avec mesure le mal pour le mal) (3). » Mais il oublie de démontrer que le moyen (rendre le mal pour le mal) n'est légitime que dans les mains de celui (l'Etat) qui a le droit de l'employer.

Suivant Rossi, l'Etat peut punir toute violation d'un devoir envers la société ou les individus, exigible en soi et utile au maintien de l'ordre politique, d'un devoir dont l'accomplissement ne peut être assuré que par la sanction pénale, et dont l'infraction peut être appréciée par la justice humaine (4). D'autre part cependant, il exige que le délit légal soit *moralement* imputable : « la transformation en délit légal d'un acte innocent..... est un acte illégitime en lui-même en tout temps et en tout lieu (5) ». Néanmoins, dans le cas d'une infraction de la loi interdisant *injustement* une

(1) L. I, ch. 2. ch. 10.
(2) L. III, ch. 2. L. I, ch. 10.
(3) L. I, ch. 12.
(4) L. II, ch. 1.
(5) Introduction.

chose agréable, « il y aurait imputabilité morale résultant non du fait considéré en soi, mais de l'atteinte que toute infraction de la loi apporte à l'ordre public (1). » Pour éclairer le législateur dans sa sainte mission, l'auteur énumère les caractères que doit avoir la peine légale (2), mais il avoue en même temps qu'il n'y en a aucune qui les réunisse tous (3).

N'avons-nous pas raison de dire que la théorie du professeur de Genève ne satisfait pas à l'intelligence cause de son incohérence ? On le voit hésiter à chaque instant entre le principe de l'intérêt et celui de la justice, corriger et limiter les conséquences de l'un par les exigences de l'autre, sacrifier l'idée du juste à la notion de l'utile, ou réciproquement subordonner l'intérêt public aux règles du droit.

Baser le droit sur l'intérêt c'est nier sa nature immuable, c'est le supprimer en l'identifiant en théorie avec le droit du plus grand nombre, et en pratique avec le droit du plus fort. Mais gardons-nous d'une autre illusion, qui consiste à exiger la justice absolue, l'égalité absolue entre la souffrance qu'inflige la peine et le mal moral commis. Car c'est se placer en dehors de la réalité et demander à l'homme imparfait et limité ce que Dieu seul, la justice infinie, peut donner.

6. En combinant les principes, mis en lumière par Rossi, nous trouverons peut-être toutes les données d'un système complet du droit pénal.

Il existe un droit absolu infiniment supérieur à toute disposition humaine, un législateur dont la volonté a force de loi pour l'autorité humaine la plus puissante et la plus étendue. Ce législateur divin, en assignant à l'homme sa fin

(1) L. II, ch. 10.

(2) L. III, ch. 5.

(3) L. III, ch. 13.

dernière, déterminait en même temps la société comme moyen indispensable de l'accomplir. En effet, la nature de l'homme prouve par ses tendances et ses besoins qu'elle ne peut développer complétement ses facultés qu'au sein de la société, c'est-à-dire d'une association permanente et régulière. S'il en est ainsi, Dieu, en voulant la société veut, en même temps sa fin (l'ordre social), et lui donne le droit d'employer les moyens nécessaires à la réaliser.

Or, ces moyens comprennent nécessairement le droit de punir, sans lequel le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire manquent complétement d'efficacité. Car les conseils et le pouvoir qui n'a pas la faculté d'imposer et d'exiger l'obéissance ne sauraient suffire aux besoins d'une société parfaite. Si donc l'Etat a le droit de commander l'obéissance, il a le droit de punir, toujours dans les limites tracées par sa fin propre.

L'Etat a le droit de porter les lois que sa fin demande, et par conséquent il a le droit de punir les infractions de ses lois justes. Cette fin détermine encore le choix et la mesure des peines à infliger. Quelle est la fin propre de l'Etat? Il doit veiller au maintien de l'ordre social, c'est-à-dire rendre possible aux associés le libre accomplissement de leurs devoirs, la libre observation de la loi morale. Il en découle que le pouvoir va à l'encontre de sa fin et abuse du droit lorsqu'il prescrit un acte immoral ou qu'il inflige une peine immorale ; tant qu'il se renferme dans les limites tracées par sa fin, ses lois et ses peines seront justes. Atteindre sa fin, voilà le seul devoir de l'Etat et par conséquent son seul droit, qui a la même latitude que son devoir.

Il est au moins téméraire de vouloir déterminer *a priori* les peines que l'Etat n'a pas le droit d'infliger. Comment se faire une idée des mille et une circonstances qui influent sur l'application du droit? Qui peut déterminer ce qui un siècle avant ou après nous est nécessaire à l'Etat pour l'accom-

plissement de sa fin ? Donnons un exemple. Rossi et d'autres jurisconsultes philanthropes condamnent *en principe* et d'une façon absolue la peine du fouet. Est-elle donc immorale, c'est-à-dire empêche-t-elle le coupable d'atteindre sa fin ? Qui affirmera que l'individu fustigé devient incapable de remplir ses devoirs ? Après comme avant la peine il conserve sa liberté complète. Mais, dit Rossi, les peines corporelles ne sont point *réformatrices*, au contraire : elles avilissent et achèvent de dépraver l'homme qui les subit (1).

Nous demandons à notre tour si la peine de la prison est immorale en principe parce beaucoup de condamnés s'y dépravent. La réforme ou la dépravation — effet de la peine — constitue un acte de l'âme, qui échappe au droit de l'Etat. Accordons que, de nos jours, les peines corporelles ne sont pas nécessaires, mais ne peut-on pas s'imaginer un état de la société où elles seules sont à même de garantir efficacement l'ordre social ? Appelez cet état primitif, barbare, peu civilisé ; nous sommes de votre avis ; mais il faudra faire l'éloge d'un pouvoirs achant employer les peines corporelles de manière à protéger l'ordre dans cet état barbare, et à réaliser ainsi son but final (2).

7. La théorie exposée ne diffère pas essentiellement de celle du P. Taparelli, dont nous résumons rapidement les principes.

L'éminent auteur base le droit de punir sur le devoir qui incombe au souverain de protéger l'ordre extérieur de la société. L'ordre demande une proportion entre les effets et leurs causes ; ainsi, dans l'intention du Créateur, l'acte honnête doit conduire au bien, au plaisir, au bonheur, et l'acte immoral doit produire le mal, la souffrance et le mal-

(1) L. III, ch. 7.

(2) V. Harry Barge : *Considérations sur les principes du droit pénal* (en hollandais). Amsterdam, 1872.

heur. Par conséquent, le délit et le bonheur du délinquant constituent un désordre qui révolte la raison et soulève les protestations des âmes droites.

Le pouvoir chargé du maintien de l'ordre social extérieur a le droit de réparer ce désordre en rendant au délit une diminution du bien sensible, une souffrance proportionnée. En agissant de la sorte, il remplit son devoir envers le coupable qu'il tâche d'amender, envers les associés, dont il corrige le faux jugement provoqué par le délit heureux, envers le Créateur, en défendant les droits imprescriptibles de l'éternelle justice.

La justice vindicative, essentiellement distincte de la vengeance personnelle, tend au bien moral de celui qu'elle punit lorsqu'elle cherche à le ramener par la pénitence à l'honnêteté; elle tend au bien social lorsqu'elle punit pour réparer le désordre que cause le délit dans les intelligences en déclarant vrai et bon ce qui est faux et mauvais. Sans cette notion de rétablir l'ordre moral dans les intelligences et les volontés, la peine s'identifie avec le châtiment, qui détourne la brute et le fou de l'acte nuisible par l'impression matérielle de la souffrance (1). Nous ne voyons donc pas pourquoi l'expression *la vindicte publique* doive être rejetée comme impropre à désigner l'application de la peine sociale (2).

III. Le but général de la peine est le bien commun, la protection des droits individuels et collectifs dans la société. A côté de ce but général, nous considérons le but prochain de la peine, savoir le rétablissement du désordre causé par le délit. Or, le délit déprave la volonté du coupable; il trouble l'ordre extérieur de la société et enfin il pervertit le jugement des associés. Voilà pourquoi la peine sagement

(1) Taparelli, I, n. 799, 635.

(2) Haus, *Principes généraux du droit pénal belge*, n. 69.

déterminée et appliquée est en même temps *médicinale*, *réparatrice* et *exemplaire* ; elle vise à l'amendement moral du coupable, à expier au moins extérieurement le délit, à empêcher les autres de suivre le mauvais exemple donné. La peine sera d'autant plus parfaite qu'elle répond mieux à ce triple but, mais sa justice découle du but principal de protéger l'inviolabilité de la loi morale en ramenant forcément le coupable à l'ordre par lui violé.

La réforme morale du condamné n'est pas une conséquence nécessaire de la peine et encore moins le principe qui la légitime. Car s'il en était ainsi, il faudrait regarder toute peine comme injuste du moment qu'il est constaté qu'elle reste sans profit pour le délinquant. De cette façon, on soustrait aux atteintes de la justice les êtres les plus coupables, que l'habitude du crime a rendus incorrigibles.

Nous pensons qu'il est facile de concilier les deux opinions célèbres sur le caractère de la peine, dont l'une prétend qu'elle tend naturellement à expier le crime, tandis que l'autre la considère plutôt comme un moyen de défense. Ces deux caractères nous semblent inséparables de toute peine. En effet, l'expiation n'exclut pas la défense de l'ordre social, ni celle-ci l'expiation. Car la peine qui tend à rétablir l'ordre moral et public détourne les hommes du mal, et réciproquement celle qui vise à prévenir le retour du crime rétablit l'ordre violé. On le voit, les partisans de la première opinion ne repoussent pas la seconde et réciproquement.

IV. A l'aide des principes établis, nous nous flattons de pouvoir résoudre *philosophiquement* la question tant controversée de la légitimité de la peine de mort.

Opposons d'abord une fin de non-recevoir aux déclamations des philanthropes et aux élégies des poètes. La dignité de l'homme, l'adoucissement des mœurs contemporaines, la civilisation moderne, la cruauté du supplice, les progrès de

la science pénale, voilà des thèmes féconds qu'exploitent les rhéteurs pour nous persuader que la peine de mort est un assassinat légal. D'autre part, le spectacle émouvant que présente l'exécution, représenté et embelli par un poète habile, peut produire des effets étonnants et arracher des larmes à un lecteur impressionnable. Nous ne nions pas ces faits, mais nous demandons s'il faut appuyer la science sur le sentiment : que deviendrait le droit pénal s'il devait se laisser guider dans le choix des peines par l'irritabilité de nos nerfs et par les sentiments d'une société efféminée ? Ce n'est pas le cœur, mais l'esprit, qui doit raisonner en cette matière.

Or, quiconque examine sans parti pris tout ce qui a été dit pour et contre la légitimité de cette peine, avouera que les partisans de son injustice *absolue* n'apportent aucune preuve solide à l'appui de leur thèse.

Distinguons soigneusement deux côtés du problème : dans l'état actuel des mœurs et des institutions, la peine de mort est-elle utile et nécessaire ? La peine de mort est-elle légitime et utile en elle-même ?

Nous laissons la première question essentiellement pratique à la sagesse et à la prudence du pouvoir social. Pour la résoudre, il faut tenir compte de beaucoup de circonstances, qui varient d'un pays à l'autre, d'un siècle à l'autre.

La seconde question de principe appartient à la philosophie, qui la résout affirmativement, parce que la peine de mort peut être nécessaire tant pour observer la justice, que pour protéger suffisamment l'ordre social.

Un fait qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que l'opinion qui attaque la peine de mort, comme une peine illégitime en soi, est contredite par l'accord presque unanime des législateurs et des peuples. « Encore une fois, dit Rossi, appliquée aux parricides, aux assassins, aux empoison-

neurs, la peine de mort a eu l'assentiment des nations ; les exceptions qu'on peut alléguer ne détruisent pas ce fait général (1). »

Ce fait irrécusable n'est que l'expression d'une vérité morale, d'un principe de justice, que nous allons mettre en lumière. La justice demande l'égalité entre la peine et le délit, entre le mal physique et l'infraction de la loi. Or, il y a des crimes qui, de l'avis de tous les hommes, ne peuvent être expiés que par la mort. Tels sont l'homicide, le parricide, l'empoisonnement, la trahison de la patrie. Il y a démérite, démérite proportionné à la peine, et par conséquent la conscience humaine applaudit à son application. Certes la justice humaine limitée et imparfaite ne pourra jamais atteindre l'égalité abolue, la proportion mathématique entre la souffrance et le mal, mais ce défaut ne doit pas empêcher le législateur de s'en approcher autant que ses moyens le lui permettent. Pour rétablir l'ordre de la justice violé par des crimes atroces, la peine de mort est nécessaire (2). Quels sont les motifs ordinaires qui poussent l'homme au crime ? Son caractère vicieux, l'utilité attachée au délit et l'espoir d'échapper au châtiment. Voilà trois causes subversives de la sécurité sociale, que la peine de mort seule peut supprimer efficacement. En effet, il y a des caractères tellement pervertis et portés au crime, qu'ils ne reculent que devant la crainte de perdre la vie. Telle est l'utilité de certains délits, que la mort seule en peut vaincre l'influence et détourner l'homme de leur perpétration. Enfin, la peine capitale seule exclut tout espoir de délivrance et de liberté : or cet espoir diminue considérablement la crainte et l'effet des autres peines au point même de les rendre inefficaces. Il semble donc que la crainte de la mort seule est ca-

(1) *Traité de droit pénal*, L. III, ch. 6.

(2) Ortolan, *Eléments de droit pénal*, n. 1361.

pable de réfréner suffisamment les mauvais instincts de l'homme, qui menacent constamment l'ordre public et l'existence de la société. Or si la peine capitale est nécessaire tant pour réparer l'ordre de la justice que pour protéger l'ordre social, li s'ensuit qu'elle fait partie des peines que le pouvoir social peut inscrire dans le code et appliquer légitimement (1).

Les objections contre cette conclusion ne manquent pas, surtout aujourd'hui, où les idées morales perdent de plus en plus leur influence salutaire, où, grâce aux doctrines matérialistes, on aime à considérer le délit comme un malheur, comme une fatalité, comme une imperfection nécessaire de la nature humaine. Evidemment si l'homme n'est qu'un phénomène que dissipe la mort, s'il n'y a qu'une différence graduelle entre l'être qui pense et l'être qui végète, quelle signification aura la peine de mort? De quel droit le pouvoir social attente-t-il à la vie de l'homme?

De plus, si l'autorité sociale découle d'un contrat primitif par lequel les associés cèdent leurs droits au Souverain, leur délégué révocable, on ne comprend pas comment celui-ci peut avoir le droit de vie et de mort.

Si ce droit est injustifiable dans l'hypothèse du *Contrat social*, il s'explique parfaitement comme participation au droit absolu que possède le Créateur sur la vie et l'existence de ses créatures. La solution des difficultés qu'on oppose à la thèse achèvera de nous en convaincre.

La peine, dit-on, tout en étant afflictive doit tendre à la correction morale du coupable. De plus, si toute existence, comme participation à l'Etre divin, a quelque chose de sacré et d'inviolable, à plus forte raison l'existence humaine ; il est inique de l'employer comme un moyen utile d'écarter les dangers de la société. Personne n'a le droit d'abréger le temps de l'épreuve donné à l'homme pour préparer son ave-

(1) Taparelli. I, n. 82.

nir, et de l'envoyer au tribunal de Dieu avant que celui-ci ne l'appelle. En résumé, la peine de mort répugne à la nature, aux limites et au but du droit pénal.

Nous répondons, que la correction morale du coupable, but principal et direct de l'autorité paternelle et de l'autorité ecclésiastique, ne l'est pas de l'autorité civile. Le père punit pour corriger le fils, pour remplir le devoir de l'éducation; l'Eglise dans ses peines cherche *surtout* par la correction à sanctifier les âmes, à réaliser sa fin principale. Mais lorsqu'il n'y a pas d'espoir de convertir le délinquant, elle peut punir pour d'autres motifs appartenant à l'ordre public. Aux yeux du pouvoir civil, le bien moral de l'individu revêt le caractère d'un but subordonné, utile, mais non pas nécessaire. Le bien commun, qui demande impérieusement la restauration de l'ordre social violé, voilà le but principal de la peine, légitime même sans l'amendement du coupable.

Pour s'en convaincre, il suffit de considérer ce qui se passe sous nos yeux. Quel gouvernement se croit obligé à ouvrir les portes de ses prisons, du moment que les condamnés ont donné tous les signes d'un repentir sincère ? Pourquoi continue-t-on à punir un coupable amendé ? Parce que la réforme morale n'est pas le but de la peine légale.

L'autorité civile punit pour rétablir l'ordre dans la conscience publique et pour protéger la société contre le retour des crimes. A ce double point de vue, la peine de mort se présente comme juste et légitime. Le pouvoir punit parce qu'on a violé l'ordre, et pour qu'on ne le viole plus. Dans le premier cas, il agit en ministre de la justice divine: *Minister Dei est, vindex in iram ei qui malum agit;* dans le second cas il agit en protecteur et défenseur de la société. L'ordre social ne peut être efficacement protégé contre certains délits que par la peine de mort, car toute autre peine n'exclut pas l'espoir fondé de la délivrance.

La vie de l'homme est inviolable, mais sa liberté est in-

violable au même titre : tous cependant admettent la légitimité de la prison, même perpétuelle. Pareillement tous accordent au soldat le droit d'employer ses armes contre l'ennemi ; personne ne refuse le droit à l'innocent de se défendre contre un agresseur injuste ; comment concilier ces droits avec l'inviolabilité de la personne humaine? La chose est simple, pourvu qu'on distingue l'autorité privée, qui n'a aucun droit sur la vie de l'homme, et l'autorité publique qui, pour administrer la justice et protéger l'ordre, reçoit de Dieu le droit de punir de la peine de mort.

L'existence de l'homme condamné justement à la mort ne devient pas un moyen au service d'une autre existence, mais elle sert à l'homme lui-même comme moyen de rentrer dans l'ordre moral et d'obtenir le pardon de ses crimes. L'homme peut sacrifier sa vie pour une cause légitime, et la conscience publique n'a pas assez d'éloges pour l'héroïsme des martyrs de la religion et de la charité.

Dieu gouverne le monde physique et le monde moral au moyen des causes secondes. Ces causes secondes, dans le monde moral, sont les autorités constituées par Dieu. Lorsque le pouvoir social condamne un coupable justement à la mort, il ne fait qu'accomplir la volonté de Dieu, il l'envoie devant le tribunal suprême de l'autre vie au moment, où Dieu lui-même l'appelle.

Concluons que les objections contre la peine de mort ne résistent pas à un examen calme et sérieux : c'est une peine légitime en soi, mais, — est-il besoin de le dire ? — dont la société ne doit faire usage qu'avec la plus grande réserve, que dans les cas d'une véritable nécessité.

Corollaire I. — En suivant les principes établis plus haut, il nous sera facile de justifier la condamnation de la première partie de la thèse XXIV du *Syllabus* : « L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force. » Cette doctrine avait déjà été censurée par Pie IX dans sa Lettre apostolique

Ad apostolicæ Sedis (22 août 1851), où nous lisons que l'auteur condamné « tend à détruire la constitution de l'Eglise et à ruiner entièrement la foi catholique, puisqu'il prive l'Eglise de sa juridiction extérieure et du pouvoir coercitif, qui lui a été donné pour ramener dans les voies de la justice ceux qui s'en écartent. »

Si l'Eglise est par la volonté de son divin Auteur une société parfaite, indépendante, elle doit avoir le pouvoir coactif, élément essentiel de toute société parfaite. Or ce pouvoir implique le droit d'infliger des peines proportionnées à la nature humaine, c'est-à-dire des peines corporelles. En effet, la peine, nous l'avons vu, tend à rétablir l'ordre violé par le délit. Or, comment le désordre se produit-il? L'homme poussé par la concupiscence préfère sa volonté à la loi de l'Eglise, il préfère le bien sensible au bien spirituel. Pour réparer ce désordre, rien de plus sage que de réprimer la concupiscence, la cause du péché, non par des peines spirituelles qui ne l'atteignent pas, mais par des peines corporelles, par la souffrance.

La réforme morale du coupable, but secondaire de la peine, appartient à la volonté; mais celle-ci, surtout dans le pécheur ne résiste guère à la tentation du mal sans la menace du mal physique, de la peine sensible; encore une fois, pour obtenir la correction du délinquant, les peines spirituelles ne suffisent pas. C'est ce que l'Eglise a parfaitement compris. Elle renforce ses peines spirituelles par des peines temporelles. N'a-t-elle pas déclaré infâmes ceux qu'elle excommunie nommément? Et encore aujourd'hui l'excommunication ne produit-elle pas le même effet aux yeux des fidèles? Déjà Notre Seigneur nous commande de considérer l'excommunié comme un païen et un pécheur public.

A l'exemple de l'Apôtre, l'Eglise prive ses enfants rebelles de toute communion avec les fidèles. « Que si quel-

qu'un, dit l'Apôtre (1), n'obéit pas à ce que nous commandons par cette lettre, notez-le et n'ayez point de commerce avec lui, afin qu'il rougisse. » Lorsque dans les premiers temps l'Eglise ne pouvait exercer complétement son pouvoir pénal, Dieu suppléait à son insuffisance. S. Paul était tellement persuadé de l'intervention de la justice divine, qu'il identifie « être excommunié » et « être livré à Satan » (I Cor. v, 5). « J'ai déjà jugé que celui qui a fait cela... soit, par la puissance de Notre Seigneur Jésus livré à Satan, pour la mort de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour de Notre Seigneur Jésus-Christ. » C'est la chair, la passion, qui doit être réprimée par des peines corporelles afin de sauver l'âme.

S'il est manifeste que l'Eglise a le droit d'infliger des peines corporelles, il n'est pas moins manifeste par l'histoire de tous les siècles qu'elle a toujours exercé ce droit. Or l'existence de cette discipline pénale constante et universelle dans l'Eglise prouve qu'elle est conforme à la doctrine catholique. Qui oserait prétendre que l'Eglise puisse se rendre coupable pendant des siècles d'une injustice flagrante ?

Allons plus loin, et supposons que, pour exécuter le jugement ecclésiastique, la force soit nécessaire : l'Eglise a-t-elle le droit de l'employer ? Pie IX a condamné la réponse négative.

Cette doctrine n'impose pas à l'Eglise les embarras d'une armée permanente, d'une police nombreuse, de moyens de coercitions et de répressions qui lui soient propres. Mais elle lui donne le droit rigoureux de réclamer le bras séculier pour l'exécution de ses sentences et la protection de ses droits. C'est le sens des canons et des constitutions ecclésiastiques, où, après la menace des peines temporelles, rien n'est plus ordinaire que la formule : *invocato, si opus erit, brachio sæculari.*

(1) 2 Thessal., III, 14, 6, I Corinth. V ; 9-11.

Rien ne paraît plus conforme à la raison que cette doctrine. Si l'Eglise a le droit d'infliger des peines corporelles, elle peut défendre son droit par la force. Pourquoi limiter l'usage de la contrainte aux droits civils et politiques ? La passion qui demande à être réprimée par la force ne produit-elle pas les infractions des lois ecclésiastiques comme celles de la loi civile ?

La législation du peuple juif confie l'application des peines à l'Etat. De ce fait nous inférons que l'intervention de l'Etat dans la punition des crimes religieux ne répugne pas aux droits *naturels* de l'homme.

Dieu a donné à l'Eglise un véritable pouvoir législatif et judiciaire dont tous sont obligés de reconnaître et de respecter la sainte inviolabilité. Comment l'Etat respectera-t-il ce double pouvoir, s'il ne prête pas la force dont il dispose à l'Eglise pour faire exécuter ses lois? D'ailleurs rien de plus juste : si l'Eglise use de toute son influence morale pour protéger les droits de l'Etat, il est juste que celui-ci, de son côté, protège l'autorité de l'Eglise.

Enfin, des documents irrécusables (1) constatent la discipline générale de l'Eglise, qui, au point de vue théologique, fournit une preuve concluante pour l'existence du droit.

Distinguons soigneusement le droit de son exercice. Le droit d'origine divine est immuable : l'exercice diffère suivant la nécessité des temps et des circonstances. L'Eglise réclamera toujours son droit, mais elle ne pense pas à ramener le code pénal du moyen âge, parce que dans sa sagesse surnaturelle, elle ne manquera jamais aux règles de la prudence chrétienne.

Corollaire II. — Il y a des écrivains qui affirment qu'on peut à bon droit nier à l'Eglise le pouvoir d'infliger la peine

(1) V. la Bulle *Auctorem fidei* ; la Constitution *Assiduas* de Benoît XIV ; le Conc. de Trente S. 7, de Baptismo ; la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII.

de mort. Les arguments tendant à prouver ce « bon droit » nous paraissent extrêmement faibles.

1. Le pouvoir spirituel, essentiellement paternel, doit se distinguer par la douceur et la mansuétude.

Ne voit-on pas que l'argument ne prouve rien, en prouvant trop, c'est-à-dire en excluant même le droit d'infliger une peine temporelle quelconque ? La mansuétude s'oppose-t-elle par hasard à la justice? L'Apôtre enseigne (2 Corinth. x, 4) que les armes de l'Eglise ne sont pas des armes charnelles, c'est-à-dire qu'elles ne sont ni fragiles, ni futiles, mais comment conclure de ces paroles que l'Eglise n'a pas le droit d'employer la force lorsque la nécessité la réclame ?

2. L'Eglise, même en décernant des châtiments appelés *vindicatifs*, se propose la correction du coupable.

Nous avons déjà expliqué que le pouvoir ecclésiastique se propose comme but *principal* la correction du coupable. Mais il y a des cas où l'intérêt social doit l'emporter sur le bien individuel. D'ailleurs la peine capitale n'exclut pas nécessairement le repentir et la conversion du délinquant.

3. La pratique constante de l'Eglise a toujours défendu aux juges ecclésiastiques de décréter la peine capitale.

L'argument prouve que l'exercice immédiat du droit de glaive est interdit par la loi ecclésiastique aux magistrats inférieurs de l'Eglise. Mais cette défense n'atteint nullement le Souverain Pontife, ni le Concile. Au contraire, « il est hors de doute qu'ils ont ce pouvoir au moins *médiatement* ; c'est-à-dire qu'ils peuvent exiger d'un prince catholique que les coupables soient punis par le glaive, si le bien de l'Eglise le réclame impérieusement. Les intérêts de l'Eglise, en effet, ne seraient pas suffisamment garantis si elle n'était pas en possession d'un droit réel sur tout ce qui lui est nécessaire » (1).

(1) Tarquini, *les Principes du droit public de l'Eglise*, p. 58.

Inutile enfin d'objecter que l'Eglise n'a jamais fait usage du droit dont nous parlons. Car il faudrait démontrer que l'Eglise s'est abstenue parce qu'elle ne croyait pas à son droit, et non pour d'autres motifs soit d'utilité, soit de prudence.

Le droit de glaive, conséquence naturelle de la souveraineté, appartient à toute société parfaite et par conséquent aussi à l'Eglise. Voilà pourquoi plusieurs docteurs de l'Eglise condamnent sévèrement ceux qui dénient ce droit au Pape et au Concile général.

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

(*A suivre.*)

STATUTS

DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE DOUAI.

Extraits du Règlement général de l'Université promulgué en 1750.

A la suite des documents publiés dans notre numéro de février sur l'ancienne Sorbonne, nous croyons utile de placer les statuts d'une autre Faculté de théologie célèbre, celle qu'ont illustrée Estius et Sylvius. Il y a là d'utiles indications à recueillir en vue d'une organisation satisfaisante de nos futures facultés de théologie.

H. Girard.

133. Les leçons de la cinquième chaire de théologie, appelée la chaire du catéchisme, seront doresnavant académiques, et le professeur de cette chaire ne donnera plus ses leçons les dimanches et fêtes, mais tous les autres jours, ainsi que les autres professeurs royaux de la Faculté, et il ajoutera à ce qu'il a enseigné ci-devant une introduction à la lecture de l'Ecriture sainte et à l'étude des Pères et de la Théologie; et ses appointements seront payés suivant la fixation portée par l'état des appointements des professeurs annexé aux présents statuts.

134. La Faculté de théologie tiendra des assemblées fixes tous les premiers jours de chaque mois ; s'il était empêché par un dimanche ou fête, ou par un jeudi, jour des assemblées de l'Université, l'assemblée sera remise au premier jour suivant qui se trouvera libre, à autre heure cependant que celle des leçons ; les assemblées extraordinaires, quand il en sera besoin, seront convoquées par le doyen, en la ma-

nière prescrite par l'article 30 des statuts généraux de l'Université, à autre heure pareillement que celle des leçons ; et seront au surplus les articles ci-dessus qui concernent les assemblées de l'Université observés dans toutes les assemblées de chaque Faculté, conformément à l'article 20 ci-dessus.

135. Tous les docteurs de la Faculté ou qui y seront agrégés, immatriculés dans l'Université, régents ou non régents, ecclésiastiques ou réguliers, après avoir prêté le serment, seront admis aux assemblées pour y avoir voix délibérative, à l'exception néanmoins des réguliers qui ne seront sujets à l'immatriculation et dont un seul de chaque ordre pourra être admis dans lesdites assemblées ; et tous les docteurs indistinctement qui font leur résidence dans la ville de Douay examineront à leur tour les candidats, et présideront aux thèses : les droits d'examen, le préciput mentionné en l'article 103 déduit, et ceux des présidences, seront partagés en deux parts égales, dont l'une, savoir du produit des examens, sera distribuée également entre les docteurs qui auront assisté à l'examen à leur tour, sans distinction s'ils sont professeurs royaux ou non ; et de celui des présidences, à ceux qui auront présidé aux thèses ; et l'autre moitié du produit, tant desdits examens que desdites thèses, sera réservée aux professeurs royaux et partagée entre eux également, et les appointements de ces derniers seront payés à l'avenir suivant l'état annexé aux présents statuts.

136. Le premier jour libre après l'ouverture des classes, il sera célébré dans quelque séminaire de théologie, ou autre église convenable, une messe solennelle par le doyen ou autre docteur qu'il désignera, à laquelle assisteront tous les supôts et docteurs de la Faculté, revêtus des habits de leur degré ; et avant cette messe, le bedeau fera lecture des présents statuts, en ce qui concerne la Faculté de théologie, et sera pareillement célébrée une messe par ladite Faculté,

lorsque quelqu'un des professeurs royaux décédera, à laquelle tous les suppôts et docteurs assisteront, pareillement revêtus de leurs habits.

137. Les docteurs ou suppôts de la Faculté ne pourront être admis aux assemblées, degrés, fonctions ou emplois, ni conserver ceux qu'ils auront obtenus, si leurs mœurs et conduite ne sont conformes à leur état. Les suppôts de la Faculté seront vêtus d'une manière convenable à leur ordre et degré.

138. La Faculté veillera avec soin aux études et aux mœurs de ceux qui fréquentent les leçons de théologie, et emploiera pour les maintenir dans leur devoir tous les moyens convenables.

139. Ceux qui auront fait injure à quelque docteur de la Faculté, ne seront admis à aucun degré que cette injure n'ait été réparée ; ils pourront même, si l'injure est grande, être déclarés incapables d'obtenir des degrés, ou s'ils en ont obtenus, en être suspendus ou déchus, ou privés des fonctions d'iceux, selon la qualité de l'offense ; le tout à la prudence et par délibération de la Faculté.

140. Ceux qui voudront être admis aux degrés seront obligés de se faire immatriculer, à l'exception des religieux; et nul, y compris les religieux, n'y sera admis s'il ne justifie qu'il a accompli tout ce qui est prescrit par le présent statut pour obtenir le degré auquel il aspire, et il prêtera sur ce sujet les serments prescrits par le présent statut.

141. Les témoignages de vie et mœurs des candidats seront donnés à ceux qui demeurent dans les séminaires ou colléges par les supérieurs de ces maisons, et à ceux qui demeurent dans des maisons particulières, par le curé de leur paroisse ; ces témoignages seront présentés par les candidats ou bacheliers, au doyen de la Faculté, un mois devant que d'être admis à quelque examen ou à quelque thèse ; et si aucun d'eux est convaincu d'avoir produit un

témoignage faux, il sera exclu sans retour de la Faculté.

142. Aucun candidat ne pourra être admis au degré de la Faculté, qu'il ne soit maître ès-arts, après avoir étudié deux ans en philosophie dans un des colléges académiques de l'Université, ou dans quelque autre Université fameuse associée avec l'Université de Douai.

143. Les candidats qui aspirent aux degrés de licence fréquenteront quatre ans les écoles académiques de la Faculté, et pendant ce temps ils prendront les leçons de deux professeurs, dont ils feront apparoir par les attestations signées desdits deux professeurs, qui feront foi que ces candidats, qu'ils designeront par leurs noms, surnoms, lieu de leur naissance et de leur diocèse, ont écrit et écouté avec assiduité les leçons dictées et enseignées pendant le cours de l'année académique, sans que la Faculté puisse dispenser de ladite fréquentation des écoles.

144. Les thèses appelées sabbatines seront rétablies et se feront au jour marqué par les professeurs ; et quoique ces thèses ne soient que pour l'exercice des écoliers, ceux qui aspirent au baccalauréat se rendront assidus à fournir ces thèses et à y argumenter.

145. Les candidats pour le baccalauréat s'appliqueront de bonne heure à la lecture de l'Ecriture sainte, pour se préparer à leur premier examen, auquel il se présenteront après la seconde année de théologie ; la Faculté pourra néanmoins leur permettre de faire cet examen plus tard : la matière de cet examen sera sur l'histoire, l'ordre chronologique et le sens littéral de l'ancien et nouveau Testament ; la distinction des livres canoniques et de ceux que l'Eglise ne reconnaît pas pour tels ; les auteurs des livres sacrés, et la langue dans laquelle ils ont été écrits.

146. Si l'étudiant a été admis à son premier examen, il pourra un mois après soutenir la première thèse sur deux des quatres traités qu'il a pris pendant les deux premières années d'étude.

147. L'étudiant qui aura été admis à la première thèse pourra subir dans la quatrième année d'étude son second examen, sur les huit traités qu'il aura pris pendant ce temps.

148. Un mois après le second examen, s'il a été trouvé capable, il pourra soutenir la seconde thèse pour le baccalauréat formé, dans laquelle il répondra sur tous les traités qui lui auront été enseignés.

149. Les bacheliers qui voudront être admis à faire la licence subiront un examen sur toute la théologie, et s'ils sont jugés capables d'entrer en licence, ils soutiendront chacun quatre thèses, avec intervalle d'un mois au moins entre chacune ; les matières de ces thèses seront différentes de celles des thèses de baccalauréat, auquel effet chaque répondant, en apportant au censeur des thèses celles dont il demande l'approbation, représentera l'original ou un exemplaire imprimé de toutes les thèses qu'il aura soutenues, et seront les matières de ces thèses distribuées de manière que, dans les six thèses, le répondant ait soutenu à peu près toute sa théologie ; une des thèse de la licence sera sur la scolastique, une sur la morale, une sur les sacrements, et une sur l'histoire ecclésiastique : l'ordre de ces thèses entre elles, sera au choix du répondant.

150. Le doyen de la Faculté choisira entre les bacheliers qui entrent en licence celui qui se sera plus distingué dans les examens et dans les thèses, pour être prieur de la licence ; ce prieur argumentera le premier à toutes les thèses de scolastique, et il portera la parole pour la licence, lorsqu'il y aura quelque remontrance ou autre discours à faire en son nom.

151. Les bacheliers qui aspirent à la licence seront tenus d'argumenter à toutes les thèses pour la licence, chacun à leur tour, et ce jusqu'à ce qu'ils aient reçu le degré de licence.

152. Les thèses pour le baccalauréat et pour la licence seront divisées en quatre colonnes ; elles seront remplies de questions les plus essentielles sur chaque traité, et qui peuvent donner lieu à des arguments. Elles seront d'un style clair et concis, qui réduise les propositions exposées à la dispute à leur juste précision.

153. Celui que nous avons nommé censeur des thèses, par notre lettre de cachet du 3 décembre 1745, en continuera les fonctions en se conformant à ce qui est prescrit, jusqu'à ce qu'il en soit autrement par nous ordonné.

154. Chaque répondant présentera au censeur des thèses deux exemplaires de la thèse qu'il a dessein de soutenir, l'un signé de lui répondant, et l'autre de lui et du président ; et ce, quinze jours au moins avant le jour qu'il voudra soutenir la thèse. Les corrections de la thèse se feront sur l'un et sur l'autre exemplaire ; le censeur signera la thèse corrigée sur l'exemplaire signé du répondant et du président, et rendra ce même exemplaire au répondant pour être imprimé, et il gardera l'exemplaire signé du répondant : ce qui aura lieu pour toutes les thèses sur la théologie, non-seulement pour celles à soutenir, tant par les réguliers que par les séculiers, à l'effet de parvenir aux degrés, mais aussi pour celles à soutenir dans les colléges, communautés et couvents des réguliers, par forme d'exercice, lesquelles ne pourront être soutenues, distribuées, ni imprimées, en quelque sorte et manière que ce soit, sans l'approbation dudit censeur des thèses.

155. Défendons à tous imprimeurs d'imprimer aucune thèse de théologie, soit qu'elles doivent être soutenues par des séculiers ou réguliers, et par ceux-ci soit au collége public pour parvenir aux degrés, soit dans leurs colléges, monastères et couvents, par forme d'exercice, nulles exceptées, qu'elles n'aient été approuvées auparavant par le censeur des thèses, sous peine de 240 florins d'amende pour la

première contravention, d'interdiction d'imprimer pendant un an, et sous plus grande peine en cas de récidive.

156. Après qu'une thèse sera approuvée, si celui qui la doit soutenir y changeait quelque chose à l'insu et sans le consentement exprès et par écrit du censeur des thèses, il serait exclu de la Faculté pour toujours et sans retour.

157. Les thèses pour le baccalauréat et la licence seront soutenues par un seul répondant à la fois, et l'on n'en pourra soutenir plusieurs en même temps : les seuls docteurs y présideront ; chacun présidera à son tour, et le président de la thèse conduira le répondant aux écoles publiques précédé du bedeau de la Faculté.

158. La Faculté tiendra la main à ce que dans les écrits des professeurs et dans les disputes on s'abstienne d'expressions injurieuses et de paroles aigres, et que dans la défense des sentiments opposés, la charité ne soit nullement altérée.

159. Les examens des aspirants aux degrés de baccalauréat et de licence se feront par les docteurs au nombre de quatre, conformément à l'article 135 ci-dessus, dont l'ordre néanmoins sera tiré au sort au jour et heure qui seront désignés par le doyen de l'examen ; et au cas qu'il y ait de la part d'aucun d'eux quelque maladie ou autre légitime empêchement, ils pourront être faits au nombre de trois au moins : chaque examen sera de trois heures ; toutes les thèses pour le baccalauréat et la licence seront chacune de deux heures ; les suffrages y seront donnés par quatre examinateurs ou censeurs tirés au sort, ou par trois au moins, au cas de maladie et de légitime empêchement d'aucun d'eux ; sauf à fixer dans la suite les examinateurs ou censeurs à un plus grand nombre, lorsqu'il se trouvera un plus grand nombre de docteurs dans la Faculté.

160. Aux examens et aux thèses, les docteurs donneront leurs suffrages par scrutin ; ces suffrages seront mis par cha-

cun d'eux dans une boëte fermant à clef; la clef sera gardée par le doyen de la Faculté, et chaque boëte ne pourra être ouverte que dans l'assemblée suivante de la Faculté.

161. Les candidats ne seront admis, soit aux examens ou aux thèses, s'ils n'ont en leur faveur la pluralité des suffrages ; s'il y a égalité dans les suffrages, le candidat sera rejeté, sans qu'il soit permis de délibérer de son admission, et il sera tenu registre des admissions et des refus.

162. Celui qui aura été renvoyé à un examen ou à une thèse, ne pourra l'être que pour trois mois au moins, et six mois au plus, sans que ledit terme puisse être compté pour temps d'étude, et après lequel il subira de nouveau l'examen ou soutiendra la thèse de laquelle il avait été trouvé incapable ; et si après cette seconde épreuve il est encore refusé, il sera renvoyé absolument sans autre retour que de pouvoir demander un examen public ; et celui qui aura été ainsi refusé dans la Faculté de Douai ne pourra être admis dans aucune autre faculté de théologie des autres Universités, à peine de nullité du degré ou des degrés qu'il obtiendrait.

163. Aucun bachelier ne sera admis à recevoir le degré de licence, qu'il ne soit au moins sous-diacre.

164. L'année de la licence étant finie et toutes les thèses soutenues, tous les bacheliers qui auront fait la licence et qui auront été admis aux examens et aux thèses, seront présentés ensemble au chancelier de l'Université par le prieur de la licence, la veille du jour que ce chancelier aura assigné aux bacheliers pour leur donner le degré de licenciés ; ils seront précédés du bedeau de la Faculté de théologie et de celui de la Faculté des Arts.

165. Le jour auquel se donnera le degré de licencié, le prieur de la licence fera une oraison latine courte et convenable à l'action, et communiquera son discours quelques jours auparavant au doyen de la faculté.

166. Aussitôt après le degré de licence reçu, les nouveaux

licenciés et les docteurs régents à leur tête, iront à l'église St-Jacques rendre grâce du succès de leurs travaux, et donneront chacun l'offrande accoutumée.

167. Etant nécessaire, pour prévenir les difficultés qui sont survenues jusqu'à présent dans les thèses et actes publics, de régler les rangs des licenciés en théologie, des docteurs ès-arts, des professeurs et lecteurs réguliers, Nous ordonnons que dans les thèses de théologie les licenciés de la Faculté de théologie auront le premier rang ; mais que dans toutes les thèses de philosophie lesdits licenciés, les docteurs ès-arts, les professeurs et lecteurs réguliers, auront rang selon leur ancienneté, qui sera comptée à l'égard des licenciés du jour de leur licence, pour les docteurs ès-arts du jour de leur doctorat ; et à l'égard des professeurs ou docteurs réguliers, du jour qu'ils auront commencé d'enseigner ou régenter dans la ville de Douai ; à la charge néanmoins que si les licenciés en théologie sont aussi professeurs, en ce cas leur ancienneté sera comptée, s'ils le jugent à propos, du jour qu'ils auront commencé à en exercer les fonctions.

168. Les candidats qui soutiendront leur première thèse pour le baccalauréat porteront l'épomide des maîtres ès-arts : à la seconde thèse pour le baccalauréat, et à toutes les thèses de licence, les répondants porteront la robe des bacheliers, et tous les bacheliers qui argumenteront à ces thèses seront revêtus de cette robe : aucun licencié n'assistera aux actes publics de la Faculté qu'avec l'épomide convenable à son degré.

169. Dans les thèses, les bacheliers seront assis de chaque côté immédiatement après les licenciés ; et ceux qui doivent argumenter occuperont les premières places entre les bacheliers, lesquels entre eux occuperont les places indistinctement.

170. Afin que les bacheliers puissent donner tout leur

temps à l'étude, ils ne seront plus tenus de faire l'oraison latine tous les mois.

171. Les réguliers qui sont en droit et possession d'être admis aux degrés dans la Faculté de théologie, seront soumis au temps de quatre années de fréquentation des classes, sous les professeurs de théologie de leurs ordres ; de quoi ils feront apparaître par des attestations signées desdits professeurs et du supérieur de la maison, et ce, lorsqu'ils supplieront pour le baccalauréat.

172. Les thèses des religieux seront signées du professeur, lecteur ou supérieur de leur maison, et du docteur qui doit y présider, avant que d'être présentées au censeur des thèses ; et seront tenus au surplus lesdits religieux d'observer les dispositions du présent réglement, tant pour les examens que pour les thèses.

173. Le licencié qui aspirera au degré de docteur suppliera à cet effet deux mois auparavant, et exhibera à la Faculté ses lettres de licence, ses lettres de prêtrise, et des témoignages de ses vie et mœurs, depuis qu'il est sorti de licence.

174. Les licenciés ne pourront être promus au degré de docteur sans être prêtres et sans avoir atteint l'âge de trente ans ; ils supplieront la Faculté deux mois avant que de commencer leurs probatoires; ils soutiendront dans la même semaine trois thèses sans président, dont la matière sera assignée par la Faculté, et ne sera indiquée au candidat que deux jours avant celui auquel chaque chose devra être soutenue : ces thèses seront composées chacune de quatre colonnes, et remplies de questions qui puissent donner lieu à la dispute; elles dureront deux heures : le prieur de la licence et des bacheliers nommés par le doyen de la Faculté y disputeront. Les arguments pourront être résumés par les docteurs et les licenciés : tous les docteurs assisteront à ces thèses pour en porter leur jugement.

175. La veille de la prise du bonnet se fera l'acte ap-

pelé Vesperies et *quæstio tentativa*, et le lendemain, celui appelé *Quæstio de resumptis* ; le tout dans la forme, cérémonie et décence accoutumée ; dans les harangues qui seront prononcées à cette occasion, on évitera avec soin tout ce qui pourra être opposé à la gravité des personnes, et à la dignité de cette action.

176. On ne reconnaîtra pour docteurs de la Faculté que ceux qui auront reçu ce degré après avoir observé ce qui est prescrit ci-dessus, ou qui auraient été reçus docteurs d'une Université fameuse du royaume, associée à celle de Douai.

177. Dans les assemblées, processions et autres occasions où la Faculté est en corps, les docteurs prendront leur rang suivant la date de leur promotion au doctorat, sans distinction de ceux qui sont professeurs ou de ceux qui ne le sont pas.

178. L'épomide et le bonnet violet seront portés aux thèses de bacheliers par le président et par tous les docteurs assistants, et aux processions et messes de Faculté, par tous les docteurs.

179. Celui qui se présentera pour les fonctions de professeur ordinaire exhibera à la Faculté nos lettres qui le nomment à la place vacante, et la Faculté le recevra, après lui avoir fait prêter le serment convenable.

180. Si un professeur avait quelque emploi incompatible avec les fonctions de l'école, la Faculté l'obligera d'opter dans un temps compétent ; et ce temps écoulé, si l'option n'est pas faite, la chaire sera déclarée vacante, et il y sera pourvu.

181. Pour qu'un professeur n'enseigne pas toujours la même matière, et que plusieurs ne dictent pas dans la même année le même traité, dans l'assemblée du mois d'août, avant les vacances, les cinq professeurs régents conviendront entre eux des traités que chacun enseignera pendant le cours de l'année suivante.

182. Les professeurs donneront leurs leçons avec assi-

duité; ils ne dicteront ni par mémoire, ni sur des feuilles volantes, mais sur des cahiers écrits de suite ; leurs leçons seront dignes de la matière qu'ils traiteront, et proportionnées à la portée de leurs écoliers : faisons très-expresses inhibition et défenses à toutes personnes, de quelque qualité, état et condition qu'elles soient, autres que lesdits professeurs royaux, d'enseigner et faire leçons, soit publiquement ou autrement, de la théologie, même aux réguliers (excepté dans leurs monastères à leurs religieux profès seulement), à peine de 3,000 livres d'amende, applicable moitié aux professeurs et le surplus à notre profit.

183. L'élection du doyen de la Faculté se fera chaque fois que se fera l'élection du recteur de l'Université ; cette fonction sera pour un an et sera exercée gratis ; les seuls professeurs royaux pourront être élus doyens, et le seront tour à tour, si ce n'est lorsque le recteur aura été élu du corps de la Faculté, auquel cas il sera de droit doyen l'année qui suivra celle du rectorat, quand même il ne serait que licencié ; à moins que la Faculté, pour de justes causes, n'en juge autrement ; dans l'absence du doyen en charge, l'ancien des professeurs royaux en fera les fonctions.

184. Les fonctions du doyen seront de convoquer les assemblées dans sa maison, ou dans celle du recteur, lorsqu'il sera de la Faculté ; de présider aux assemblées, si ce n'est lorsque le recteur sera du corps de la Faculté, auquel cas il présidera ; de rapporter au conseil de l'Université les affaires qui y devront être portées ; de tenir la main à ce que les délibérations prises par la Faculté soient exactement inscrites sur le registre aux résolutions ; de nommer le prieur de la licence ; de garder exactement les registres de la Faculté, les statuts et réglements, les sceaux et une des clefs des archives de l'Université, pour le tout être remis à son successeur.

185. Dans les assemblées de la Faculté, le doyen en charge

occupera la première place, et dans les assemblées de l'Université il occupera la place qui est immédiatement après celle du recteur ; dans l'absence du doyen, l'ancien des docteurs régents occupera cette même place.

186. Les fonctions d'intrant, pour l'élection du recteur et des députés au tribunal rectoral, seront exercées en tour par les professeurs royaux seulement.

187. Les droits à payer par ceux qui prennent les degrés seront payés conformément au tarif mis à la fin des présents statuts, lequel sera exposé publiquement dans les écoles de ladite Faculté, ce qui s'exécutera aussi dans les Facultés de droit et de médecine.

188. Aucune thèse ne sera soutenue, que celui qui la doit soutenir n'ait payé les droits de la Faculté, et qu'il n'ait justifié au doyen de la quittance du payement de ces droits; ce qui aura lieu pareillement pour les examens.

189. Ceux qui sont actuellement licenciés de la Faculté, et qui seront admis au degré de docteur dans les années 1749 et 1750, ne payeront que la moitié des droits pour le doctorat.

190. Les écoliers de théologie seront tenus de prendre tous les ans des certificats des professeurs sous lesquels ils prendront des leçons.

QUESTION CANONIQUE.

Une prescription épiscopale notifiée seulement au clergé par son insertion dans une Semaine religieuse *est-elle obligatoire ?*

Dans un certain diocèse où, comme dans beaucoup d'autres, existe une feuille hebdomadaire appelée *Semaine religieuse,* l'autorité diocésaine se sert quelquefois de cette feuille pour adresser au clergé ou aux fidèles divers communiqués, lesquels révoquant parfois des prescriptions imposées par Mandements formels, ont fait naître dans l'esprit d'un assez bon nombre de prêtres le doute suivant :

Une révocation de prescription épiscopale faite par cette voie est-elle vraiment canonique, en sorte qu'on soit tenu de s'y conformer en conscience, ou même qu'on puisse licitement la prendre pour règle de conduite? Si, par exemple, l'Ordinaire ayant par Mandement prescrit l'oraison *pro omni gradu Ecclesiæ,* fait savoir par communiqué inséré dans la *Semaine religieuse* de son diocèse qu'à partir de telle époque cette oraison sera remplacée par celles *pro Ecclesia* ou *pro Papa,* dites alternativement, pourrait-on, dans cette hypothèse, cesser de dire l'oraison prescrite par le Mandement, et serait-il permis, aux fêtes doubles, de lui substituer l'une des deux oraisons indiquées pour la remplacer ? — On nous prie de dire ce que nous pensons du doute ainsi exposé.

Réponse. Le cas proposé donne lieu à l'examen de deux questions :

1° Est-il interdit à un évêque de se servir, en certaines occasions, de la voie d'une feuille périodique pour promulguer ses volontés à son clergé ou aux fidèles de son diocèse ?

2° Supposé que cette voie ne soit pas jugée suffisante pour la publication d'une ordonnance proprement dite, ne pourrait-elle pas l'être pour faire connaître son intention de ne plus urger le point disciplinaire établi par cette ordonnance, en sorte que le public sachant suffisamment que l'auteur de la loi cesse d'en vouloir l'observation, les inférieurs soient dispensés d'y conformer leur conduite ?

Discutons donc chacune de ces deux questions.

1° La question proposée suppose que l'Evêque, et cela sans doute ne peut raisonnablement être contesté, a le pouvoir de faire des lois ou ordonnances obligatoires en conscience pour tous les diocésains que ces lois ont en vue. Or, tout le monde convient qu'une loi, pour obliger les sujets, doit leur être intimée, c'est-à-dire promulguée d'une manière suffisante pour que tous ceux qu'elle concerne puissent moralement la connaître. La question est donc de savoir en quoi doit consister cette promulgation pour être suffisante. Il n'est pas nécessaire pour cela, tout le monde en convient pareillement, que la loi soit notifiée à chacun des individus qu'elle veut obliger ; il suffit, pour qu'elle puisse devenir obligatoire, qu'elle soit suffisamment notifiée ou publiée : du moment que cette publication existe, chacun est tenu en conscience de se conformer à la loi, s'il en a la connaissance ; et bien que ceux qui l'ignorent ne soient pas coupables devant Dieu en l'enfreignant, néanmoins leur infraction est une faute matérielle qui peut être la matière d'un jugement devant le tribunal diocésain : celui qui la commet devient passible des peines portées contre les violateurs du précepte.

Or, quel mode de notification un évêque est-il tenu de suivre pour qu'on doive regarder ses ordonnances comme suffisamment intimées à ses subordonnés ? Y a-t-il quelque chose de rigoureusement prescrit à ce sujet ?

En soi, c'est-à-dire en dehors de toute prescription du droit positif, il n'y a aucune forme absolument imposée par les saints canons ; il suffit que celle qu'on emploie soit de nature à donner à la communauté la connaissance nécessaire du commandement qu'on lui adresse. Il est certain seulement, ainsi que le dit Suarez (1), *non esse satis privatam principis locutionem seu expressionem, ut lex jam lata censeatur*, et il faut que *voluntas et jussio principis solemni ritu edita et subditis proposita sit*. C'est là une condition indispensable, dit ce savant Père, au point que *non possit princeps, etiamsi velit, legem condere sine aliqua publicatione communitati accommodata et de se sufficiente ;* mais, ajoute-t-il, le législateur *modum ejus* (publicationis) *variare potest*.

En définissant ce qu'il faut entendre par promulgation d'une loi, cet

(1) *De legibus*, lib. III, cap. XVI, n° 1.

auteur dit (1) : *Promulgationem appello illam publicam propositionem, seu denuntiationem legis quæ fit aut voce, aut affigendo legem scriptam in publico loco,* AUT ALIO SIMILI MODO.

Il n'y a donc, d'après Suarez, rien en soi et par la nature des choses, de requis absolument en ce qui concerne la promulgation des lois : *Ex natura rei non est positive determinata certa solemnitas, vel promulgatio publica.* C'est la loi seule, ou le vouloir du législateur qui peut déterminer le mode à suivre : *Sed hæc in legibus civilibus ex ipsomet jure civili, vel ex voluntate expressa legislatoris determinanda est* (2).

Sous l'Empire Romain, les lois portées pour l'universalité des provinces, devaient, d'après l'authentique *Ut factæ novæ constitutiones*, être promulguées, non-seulement à Rome, mais dans chacune des provinces de cet Empire. En France, d'après l'ordonnance du 27 novembre 1816, la promulgation des lois résulte de leur insertion au Bulletin officiel. La loi (art. 2) sera réputée connue, conformément à l'art. 1er du code civil, un jour après que le Bulletin des lois aura été reçu, de l'Imprimerie Royale, par le Ministre de la Justice, lequel constatera sur un registre l'époque de la réception.

L'article 3 dispose que « les lois et ordonnances sont exécutoires dans chacun des autres départements du royaume, après l'expiration du même délai, augmenté d'autant de jours qu'il y a de fois dix myriamètres (environ 20 lieues anciennes) entre la ville où la promulgation a été faite, et le chef-lieu de chaque département. »

Néanmoins, ajoute l'article 4, dans le cas où le chef de l'Etat jugerait convenable de hâter l'exécution, les lois et ordonnances seraient censées publiées, et seraient exécutoires du jour qu'elles seraient parvenues au préfet, qui en doit constater la réception sur un registre.

Rien de semblable n'est prescrit par les saints canons pour la promulgation des lois de l'Eglise, de ses décrets et de ceux de ses conciles. A la vérité, un certain nombre d'auteurs ont prétendu qu'en l'absence de toute disposition ecclésiastique à cet égard on devait se conformer aux prescriptions du droit romain, et, comme le prescrivait pour les provinces l'*authentique* ci-dessus relatée, faire publier les

(1) *Ibid.*, n° 3.
(2) *Ibid.*, n° 4.

lois générales de l'Eglise dans chaque diocèse ; mais les auteurs les plus nombreux et les plus graves (1) tiennent que l'Eglise, qui n'est pas obligée de se conformer aux dispositions de la loi civile, n'a pas adopté cette législation. Et de fait, le chef de l'Eglise s'en dispense ordinairement, se contentant de faire publier à Rome la plupart des constitutions et des lettres apostoliques.

Il n'y a rien de prescrit non plus pour la promulgation des ordonnances épiscopales et des statuts diocésains. Il est manifeste, dit Suarez (2), qu'il suffit que la publication en soit faite dans le chef-lieu du diocèse : *De legibus episcoporum manifestum est sufficere pro toto episcopatu eam* (promulgationem) *quæ fit in matrice : ut a fortiori patet ex dictis tum in præsenti, tum de legibus civitatum aut regnorum particularium.*

Il en est ainsi, en effet, dans le civil, du consentement de tous, dit toujours le même Suarez (3) : *De legibus... prioris ordinis* (seu unius provinciæ), *omnes conveniunt sufficienter promulgari unica solemni publicatione facta in curia, vel præcipua civitate, vel in loco secundum morem patriæ consueto. Ratio est, quia illud sufficit ut lex dicatur publica seu solemniter edita, et ut moraliter valeat per totum territorium seu districtum evulgari.*

Il en pourrait être autrement, sans doute, si un autre mode de publication était déterminé par qui de droit : *Hæc autem intelligitur per se, et nisi in ipsamet lege aliud præscribatur... et non est dubium quin fieri possit, et sæpe fiat...; tam in præsenti* (de legibus civilibus) *quam in legibus canonicis* (4). Il est d'usage, en effet, si nous ne nous trompons, dans la plupart des diocèses, d'envoyer les mandements et lettres pastorales aux curés des paroisses, pour être notifiés aux fidèles ou à ceux que ces actes du pouvoir épiscopal concernent ; mais cet usage n'ôte pas aux Evêques le droit d'agir autrement s'ils le croient opportun ; et, parmi les divers modes de publication, ils sont maîtres de choisir celui qui leur agrée le mieux : *De modo autem ipsius promulgationis nihil novi dicendum occurrit*, dit Suarez (5): *nam potest fieri aut voce præconis, aut*

(1) V. Suarez, *de Legibus*, lib. IV, cap. XV, n. 3 ; S. Alphonse, lib. I, n. 96 ; Gury, *Morale*, t. I, n. 97, etc.

(2) *Ibid.*, n. 8.

(3) *Ibid.*, n. 7.

(4) Suarez. *Ibid.*, n. 7.

(5) *Ibid.*, n. 8.

affigendo legem scriptam in loco publico ad hoc destinato, ut Romæ fit ; in quo servanda erit (autant que possible sans doute) *loci consuetudo, nam jus scriptum non invenitur :* et, comme il le dit encore à l'endroit plus haut relaté, *voluntate expressa legislatoris determinanda est.*

Sufficit ad obligandum, dit S. Alphonse (1), *quod lex communiter et solemniter publicetur in locis, ita ut possit pervenire ad notitiam majoris partis communitatis, licet a singulis ignoretur.*

Pour en venir maintenant à la solution précise de la première question que nous avions à résoudre, savoir, s'il est absolument interdit à un Evêque de se servir, en certaines occasions, de la voie d'une feuille périodique, telle qu'une *Semaine religieuse*. pour notifier ses prescriptions et ordonnances, nous pouvons répondre, ce semble, d'après l'exposé ci-dessus, qu'il ne paraît pas y avoir empêchement sérieux à ce qu'il use de cette voie, s'il le croit utile ou opportun, pourvu qu'il fasse suffisamment connaître que c'est lui qui intime les ordres ainsi donnés. Aucun mode particulier de promulgation ne lui étant, en effet, imposé, il doit suffire qu'il en emploie un qui puisse suffisamment donner connaissance de ses ordres à la communauté qu'il est chargé de régir. Pourquoi donc ne pourrait-il pas employer le canal d'une *Semaine religieuse ?* Est-ce que ce moyen n'est pas aussi propre à notifier ses commandements à son diocèse, qu'une affiche faite uniquement dans sa ville épiscopale, ou que la lecture de ses mandements faite par un huissier, sur les places publiques du lieu de sa résidence, tous modes de promulgation reconnus suffisants par la plupart des auteurs ? S'il ne pouvait pas employer cette voie, ce serait apparemment parce qu'elle est insolite : mais est-il donc défendu aux évêques d'user de moyens de publication de leurs ordonnances, autres que ceux tout-à-l'heure indiqués, ou qui seraient usités d'ailleurs ? Les auteurs ne disent-ils pas qu'ils peuvent recourir à tout autre propre à atteindre le but désiré, *aut alio simili modo ?* — Dira-t-on que l'emploi du moyen en question n'est pas convenable ? Nous accordons volontiers qu'il peut paraître tel à bien du monde ; mais cette manière de voir est-elle justifiée, dans le fond, par des raisons bien solides ? Nous croyons qu'il serait difficile de le démontrer. Nous ne croyons donc pas qu'on doive

(1) *Théol. mor.*, lib. I, n. 96.

condamner ce mode de promulgation, si, dans sa sagesse, un Evêque croit pouvoir y recourir; et par conséquent nous pensons, pour le cas en question, qu'il peut substituer, par la voie de la *Semaine religieuse* de son diocèse, des oraisons nouvelles à celles qu'il avait prescrites par ses mandements antérieurs.

2°. — Mais supposons, sans l'accorder toutefois, que le moyen en question ne soit pas suffisant pour rendre une ordonnance épiscopale valide et obligatoire, n'est-il pas suffisant au moins pour lever l'obligation de celles qui sont déjà établies d'une manière canonique ?

Nous croyons ici encore qu'on ne peut contester sérieusement l'affirmative. En effet, les ordres d'un Evêque et de tout supérieur ne lient ses sujets que parce qu'il veut qu'ils les exécutent et qu'autant qu'il le veut ; dès le moment qu'il cesse de vouloir les astreindre à l'observation de ses commandements, l'obligation de s'y conformer cesse pour eux : il n'y a plus d'ordre de sa part, et par là même il n'y a plus alors d'infraction de la loi, plus de désobéissance.

Et il n'est pas même nécessaire, pour que les inférieurs soient exempts de faute en ne se conformant pas aux lois dont le supérieur n'exige plus l'observation, que ce supérieur dise positivement qu'il lève le commandement qu'il avait fait : il suffit, d'après le commun enseignement, qu'étant bien informé de l'inobservation de ses ordres, et pouvant, sans avoir à redouter aucune résistance sérieuse, réprimer la violation qui en est faite, il garde le silence, et montre par son inaction qu'il ne tient plus à ce qu'on s'y conforme. En pareil cas, disons-nous, les auteurs conviennent même que la prescription n'a pas besoin du temps exigé d'ordinaire pour légitimer la non observation de la loi (1). Or, si le silence seul du législateur ou de son successeur peut faire cesser l'obligation d'une loi établie dans toutes les formes voulues pour être obligatoire, à plus forte raison sa déclaration formelle qu'il cesse de vouloir qu'on y conforme sa conduite, doit-elle autoriser ses sujets à ne plus s'y astreindre. Il est requis, à la vérité, que les subordonnés aient la pleine assurance de ce changement de volonté dans le supérieur : car, dans le doute, la loi ou le commandement a la possession, et par là même continue à obliger ; mais on peut avoir la cer-

(1) Voir notre *Manuale totius Juris canonici*, n. 133.

titude que ce changement de volonté a eu lieu : les moyens d'arriver à cette connaissance certaine peuvent tous être employés, puisqu'il n'y a pas de raison d'en exclure aucun. Or, peut-on douter raisonnablement qu'un Evêque n'ait cessé de vouloir qu'une oraison soit dite à la Messe par les prêtres de son diocèse, lorsqu'il le fait annoncer dans une feuille publique qui est sous ses ordres, et qui certainement ne peut être présumée vouloir rien livrer à la connaissance des diocésains qui puisse déplaire au Prélat ? Et si celui-ci ne réclame pas, après la publication d'une pareille annonce, est-il possible de ne pas croire qu'il est entièrement certain qu'il autorise la suppression de l'oraison qu'il avait auparavant prescrite ?

Mais, dira-t-on, non-seulement, dans le cas ci-dessus exposé, l'Evêque retire l'ordre qu'il avait donné de réciter une oraison par lui déterminée : en son lieu et place il en impose une nouvelle, et l'imposition de cette nouvelle oraison exige une ordonnance qui ne peut être obligatoire pour les prêtres du diocèse qu'autant qu'elle sera revêtue des formes rigoureusement exigées pour la validité de ces sortes de documents. Elle doit donc, par conséquent, être intimée publiquement au clergé, avec les formalités prescrites pour la promulgation des lois et ordonnances épiscopales.

Nous ne pouvons contester cette conséquence ; mais nous devons cependant faire remarquer qu'on aurait tort de l'induire, si, dans le cas, la nouvelle ou les nouvelles oraisons substituées avaient déjà été imposées avant l'oraison supprimée, et si l'obligation de la première ou des premières n'avait été que suspendue pendant le temps où devait exister le commandement de réciter cette dernière. Dans cette hypothèse, on doit le comprendre, il ne peut y avoir nécessité de réitérer l'ordre de réciter les oraisons dont l'obligation n'avait été que suspendue : la cause qui en avait fait suspendre la récitation étant levée, l'obligation reprend son cours, sans qu'il soit besoin d'une loi ou d'une ordonnance nouvelle.

Cette solution, il est vrai, ne peut s'appliquer qu'au cas de suspension dont nous venons de parler : dans toute hypothèse, il faut une ordonnance nouvelle ; mais les raisons que nous avons développées dans la solution de la première question nous autorisent à dire que cette nouvelle ordonnance peut à la rigueur être publiée de la manière dont l'a fait l'Evêque : pourvu, répétons-nous, que le Prélat fasse connaître que c'est lui même qui parle et qui ordonne.

CRAISSON,
ancien vicaire-général.

BIBLIOGRAPHIE.

Précis des règles de prononciation et principes de lecture à haute voix et de déclamation, avec un appendice sur la lecture du latin et un petit dictionnaire de prononciation, par M. H. Truel, supérieur du Petit Séminaire de St-Pierre, membre de la Société des lettres, sciences et arts de l'Aveyron. 3me édition, Toulouse Privat.

Tel est le titre d'un livre vraiment utile et trop peu connu, sur des matières qui ne manquent pas d'importance et qui doivent entrer dans tout programme d'enseignement bien entendu. Il nous sera bien permis de dire que pendant longtemps on a négligé d'apprendre aux enfants, dans la plupart des maisons d'éducation, l'art de bien lire et de bien parler, si facile en apparence, mais au fond si hérissé de difficultés ; et qu'on s'est peu préoccupé du soin de les former à s'exprimer d'une manière régulière, aisée, intéressante. Cependant, pour employer une expression vulgaire, les choses ne valent que ce qu'on les fait valoir, et les paroles de Cicéron qui servent d'épigraphe au livre : *Non tam refert quæ dicas quam quomodo dicentur*, sont d'une exacte vérité confirmée par une expérience quotidienne. Durant de longues années on s'est borné à donner dans de rares circonstances quelques règles sur la prononciation ; la quantité était à peu près oubliée ; on n'indiquait d'autre guide pour les repos que la ponctuation ; enfin, au terme des études, l'élève recevait quelques notions sur l'art oratoire, mais tardives et insuffisantes. Est-ce en effet dans le cours d'une année, remplie d'ailleurs par tant de travaux, qu'on peut apprendre à s'énoncer avec cette clarté, cette justesse de ton et toutes les autres qualités qu'on exige de l'homme qui lit ou qui parle en public ? Pour se corriger de ces défauts et acquérir ce naturel, cette correction et cette aisance qui donnent tant d'intérêt à la parole, il faut des exercices souvent répétés, et le secours d'un ensemble de règles méthodiques, simples et précises. De là la nécessité d'avoir un livre d'une forme claire, concise, qui nous dirige et auquel on puisse sans cesse recourir. Ce serait un manuel que pourraient consulter avec fruit non-seulement de jeunes élèves, mais encore toutes les personnes d'un âge mûr qui tiendraient

à éviter des fautes, hélas! trop communes, et à bien parler leur langue. Nous désirions depuis longtemps voir publier un livre qui, sans recherches inutiles, sans discussions abstraites, nous offrît un ensemble de préceptes essentiellement pratiques, empruntés aux meilleurs auteurs et embrassant dans un ordre judicieux, dans une courte, mais suffisante étendue, les conditions nécessaires d'une bonne diction. Il nous semble que ce *précis* se conforme bien à notre pensée et répond exactement à nos vœux. On en jugera par l'analyse rapide que nous allons en présenter.

Le livre se divise en deux parties : règles de prononciation et de quantité, principes de lecture et de déclamation.

Les règles de prononciation sont disposées dans un ordre très-méthodique. On suit dans la prononciation les indications du dictionnaire de l'Académie, qui, malgré de spirituelles épigrammes et des critiques plus ou moins fondées, doit faire autorité pour tout esprit sérieux. Mais l'Académie est trop souvent muette. On s'attache alors à l'usage général. Comment constater l'usage ? en embrassant l'opinion d'un auteur à la mode ? Non, mais en se rangeant d'ordinaire au sentiment du plus grand nombre.

La quantité est peu fixée dans notre langue, à ce point de vue bien différente du latin, où chaque syllabe a une mesure déterminée. Aussi se réduit-on à un petit nombre de règles certaines, empruntées à des écrivains estimés.

Les principes de lecture et de déclamation sont renfermés dans cinq chapitres dont voici les titres : d'une bonne articulation ; de la juste division des phrases ; des inflexions ; des tons ; de l'action extérieure. Quelle est la marche suivie ? On définit d'abord la chose dont on va parler, on en fait sentir brièvement l'importance, on trace ensuite les règle on signale enfin les défauts. Pas d'assertions gratuites ; toute règles et toute observation ont leur fondement dans l'opinion d'auteurs d'une mérite incontesté. Des discussions purement théoriques ne trouveraient pas leur place dans un ouvrage de ce genre. On a eu soin de les écarter.

La lecture des vers présente des difficultés particulières. Il convient d'indiquer les moyens de les surmonter ; un appendice sur la manière de lire les ouvrages de poësie est placé à la suite du chapitre sur les *tons*.

Un heureux choix d'exemples se trouve vers la fin du volume. Il sert à montrer l'application des règles et la manière d'étudier avec fruit d'autres morceaux.

Dans un livre utile à tous, mais plus spécialement destiné à la jeunesse, n'était-il pas convenable de dire quelques mots de la lecture du latin ? Les jeunes élèves connaissent les règles de la quantité ; mais doivent-ils rester étrangers aux principes si simples et néanmoins si négligés de *l'accentuation*, et ignorer la valeur des lettres dans le cas où la prononciation latine diffère de la prononciation française ? Non assurément, puisqu'un certain nombre de ceux qui fréquentent les maisons ecclésiastiques seront appelés à faire du latin un fréquent usage.

Un petit vocabulaire rappelle la prononciation et la quantité des mots cités dans ce *Précis*, et permet de retrouver sur le champ dans le corps du livre ceux sur lesquels on aurait quelque incertitude.

Nous avons suffisamment marqué les traits généraux de l'ouvrage pour qu'on pense avec nous qu'il est bien conçu et réellement utile. Nous ne manquons pas d'affirmer que ce manuel est très-bon et offre les plus précieux avantages.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

Décret de la S. Congrégation de l'Index.

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Notro Pio Papa IX Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorumdemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico Vaticano die 6 Martii 1876, damnavit et damnat, proscripsit, proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequuntur opera.

Le Concile du Vatican, son histoire et ses conséquences politiques et religieuses, par E. de Pressensé. — Paris, 1872. *Opus prædamnatum ex Regula II Indicis Trid.*

La Genèse de l'humanité, par Louis Jacolliot. — Paris, 1875.

O Brazil mystificando na questao religiosa. Latine : *Brasilia in religiosa quæstione illusa.* — Rio de Janeiro, 1875.

Der Cœlibatszwang und dessen Aufhebung gewürdigt von Dr. Joh. Friedrich von Schulte. Latine : *De Cœlibatu coacto et ejus abrogatione disceptatio*, auctore D. Joanne Friderico de Schulte. — Bonnæ, 1876. *Opus prædamnatum ex Regula II Indicis Trid.*

Der Mechanismus der vatikanischen Religion, von Dr. F. Friedrich. Zweite Auflage. Latine : *Mechanisma religionis vaticanæ*, auctore D. F. Friedrich. 2ª editio. — Bonnæ, 1876.

Dei doveri della donna. — Pensieri di Adalgisa Costa di Milano. — Roma, Cotta e Compagno. Tipografia del Senato del Regno. Decr. S. Off. die 16 Febr. 1876.

Auctor Operis cui titulus : *L'anima Santissima di Gesù Cristo mostrata nella sua vera origine e grandezza*, contemplazioni dedicate agli amanti della medesima per Giovanni Battista Pritoni (Minore osservante e chiamato P. Pio da Bologna), prohib. Decr. 6 dec. 1875, laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere vel retinere audeat, sed locorum ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorumvetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo D. N. Pio Papæ IX per me infrascriptum S. I. C. a Secretis relatis, Sanctitas Sua Decretum probavit et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ die 7 Martii 1876.

Antonius Card. De Luca Præf.

Fr. Hieronymus Pius Saccheri,

Ord. Præd., S. Ind. Congreg. a Secretis.

Loco † Sigilli.

Die 10 Martii 1876, ego infrascriptus magister cursorum testor supradictum Decretum affixum et publicatum fuisse in Urbe.

Philippus Ossani, Mag. Curs.

Amiens. — Imp. A. Douillet et Cᵉ, rue du Logis-du-Roi, 13.

SAINT-PIERRE ET LE RATIONALISME

DEVANT LES ÉGLISES ORIENTALES.

2e article (1).

IV

Pendant que les Pères écrivaient leurs homélies pour l'édification des âmes confiées à leurs soins ; pendant qu'ils affirmaient ainsi, par leur parole, la foi de leur église, d'autres auteurs ou eux-mêmes accomplissaient une œuvre plus étendue et plus importante, une œuvre qui témoigne mieux, à elle seule de leur croyance. C'est alors, en effet, que les offices ecclésiastiques atteignirent leur forme complète, telle qu'elle nous est parvenue depuis. Dès les premiers jours du christianisme, il y eut sans doute un culte, des prières, des actes publics au moyen desquels se manifesta le sentiment religieux, mais ce n'est guère qu'à partir du IVe siècle que l'office ecclésiastique se constitua définitivement.

On retrouve alors les traces d'un travail qui s'opère sur l'ensemble et on constate l'existence de ces écrivains obscurs, ignorés, oubliés pour la plupart aujourd'hui, mais dont les labeurs ont fourni à l'Eglise le plus précieux de tous ses livres, celui de la prière. L'*Hymnographie syrienne* fleurit pendant des siècles, surtout du IVe au Xe. Chez les Arméniens, l'*Hymnographie* commence au IVe, mais elle vit plus longtemps que sa voisine et enfante encore quelques productions à une époque plus rapprochée de la nôtre.

(1) V. le n° d'avril, p. 305.

Dans les questions qui touchent, de près ou de loin, aux croyances religieuses d'un peuple, le volume qu'on appelle communément le bréviaire a une très grande importance et mérite d'être consulté avec une attention scrupuleuse, puisqu'il contient la formule la plus authentique du dogme et de la morale. Passant continuellement sous les yeux du sacerdoce, les plus petites erreurs ne pourraient y demeurer inaperçues et ne tarderaient pas à en être expulsées. C'est donc là dedans qu'il faut voir l'expression authentique des opinions et des sentiments généralement reçus ; car ce qui se rapproche des théories personnelles en a été, toujours et partout, soigneusement banni. S'il est un livre qu'on puisse appeler, sous tous les rapports, le livre de l'Eglise, c'est celui-là. Le bréviaire, et par là nous entendons l'ensemble des livres qui font plus ou moins partie de l'office ecclésiastique, le bréviaire est donc une des meilleures sources d'information.

Mais, outre cette valeur qui ressort de sa nature et de son usage, l'office ecclésiastique en a une autre dépendant de l'antiquité des pièces qu'il contient et des auteurs dont ces pièces émanent. Pour le fond, la plupart du temps, les offices particuliers remontent à l'antiquité la plus reculée et telles prières, qui se récitent aujourd'hui, sont dues peut-être aux apôtres. D'autres, au contraire, sont évidemment modernes, puisque le bréviaire, comme un bâtiment inachevé, contient toujours quelques feuillets inoccupés en guise de pierres d'attente. Croissant et variant sans cesse par des suppressions et des additions, l'office a donc son histoire, et cette histoire, toute minutieuse qu'elle semble, a bien son importance ; car il n'est pas indifférent de savoir à quelle époque telle pièce a été insérée dans la prière publique. C'est même de cette détermination que dépend le plus souvent la valeur d'une formule dans la controverse.

Mais que de difficultés attendent ici la critique ! Com-

ment renouer des anneaux dont les intermédiaires ont été souvent perdus, ou même détruits à dessein, comme on détruit l'édition d'un livre quand il en a paru une de meilleure ? Qu'est-ce qui est antique ? Qu'est-ce qui est moderne? Où est le certain ? Où gît le douteux ? C'est ici que la critique, l'histoire, la comparaison des manuscrits de diverses époques doivent prêter à l'étude toutes leurs ressources.

Ce n'est pas évidemment dans quelques pages que nous pourrions élucider d'aussi grosses questions que celles que nous venons de soulever en bloc : mille difficultés de détail viendraient entraver notre marche. Qu'on nous permette alors de signaler simplement quelques divisions, de fournir quelques dates, de donner quelques aperçus généraux, de citer quelques noms, etc., afin que le lecteur puisse suivre et comprendre ce que nous aurons à dire. Ces quelques observations générales lui serviront de jalons et de points de repère.

L'office Arménien représente assez bien l'office grec tel qu'il existait vers le milieu du ve siècle, à quelques variantes près, qui sont survenues des deux côtés et ont rompu l'harmonie primitive. Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement ? — Les auteurs arméniens qui le composèrent, saint Mesrob, Eznigh de Golph, Gorioun, etc., furent élevés à Constantinople, à Athènes, à Alexandrie, et passèrent presque toute leur vie à traduire des auteurs grecs. Ils devaient être tout naturellement imprégnés des idées qui avaient cours dans ces grandes églises ; et, de retour dans leur patrie, ils durent importer parmi leurs coreligionnaires les coutumes, les rites, les formules qu'ils avaient observées ailleurs. Leur admiration et leur reconnaissance se traduisirent par le calque et l'imitation. De là vient aussi que les livres d'office ont presque les mêmes noms chez les Arméniens et chez les Grecs.

Les Nestoriens établis dans la Perse ont une forme de

prière qui se rattache également à l'office grec, mais qui représente une époque plus ancienne. Les lignes générales semblent être les mêmes; seulement les détails sont si différents qu'on est forcé de reporter à un temps antérieur, peut-être au IVe siècle, le moment de la séparation. Les livres de l'église nestorienne ont, du reste, une physionomie toute particulière, et ce qui augmente leur valeur critique, c'est que leur dernier remaniement général date de la première moitié du VIIe siècle. Un dernier trait caractéristique de ces offices, c'est leur unité. Les diverses fractions de l'église nestorienne n'ont jamais connu ces variétés de formule que nous voyons dans les églises d'Occident et même dans des églises orientales très-voisines d'elles, comme dans l'Eglise monophysite d'Antioche.

Rien de plus varié, en effet, que les formules de la prière ecclésiastique chez les Jacobites. Les manuscrits conservent encore une immense quantité d'offices appartenant aux diverses églises qui composaient l'agglomération des chrétiens de cette secte, et l'histoire nous donne l'explication de ces variétés.

Il est probable, en effet, qu'il y avait primitivement des offices communs à tous les chrétiens de la Syrie, et on pourrait même supposer que le nestorianisme nous a conservé la forme qui s'en rapproche le plus. Cette unité dans la prière publique dura tant que l'hérésie et le schisme ne furent point venus rompre le faisceau que formaient les cœurs sous la direction d'une foi absolument identique. Au Ve siècle, l'hérésie nestorienne brisa cette union, et rompit en plusieurs tronçons l'aglomération formée par les chrétientés orientales. Aussi avant la fin du même siècle, ces chrétientés s'organisaient déjà en communautés indépendantes ayant leurs lois, leurs coutumes, leur autonomie. L'unité dans la prière publique subsista cependant encore quelque temps, parce que le nestorianisme ne forma pas, dès le principe, un tout

assez compacte pour se constituer immédiatement sur les bases d'une indépendance absolue. S'il parvint même à s'emparer de l'église persane, il le dût à la politique jalouse des Sassanides, et, encore plus peut-être aux nouvelles dissensions religieuses qui surgirent peu après sa naissance. Il est permis de croire, en effet, que si l'eutychianisme n'était pas apparu au moment où les controverses nestoriennes commençaient à s'assoupir, le nestorianisme aurait complètement disparu au bout de peu d'années. L'Eglise persane eût été conservée à l'orthodoxie, et peut-être les destinées de l'Asie auraient-elles été tout autres que ce qu'elles sont devenues en réalité.

Moins de vingt ans après la condamnation de Nestorius au Concile d'Ephèse, le monophysisme s'interposa, entre les sectateurs du nestorianisme et les chrétiens orthodoxes, comme un tampon entre deux corps en mouvement, empêchant toute collision, mais s'opposant aussi, par la haine dont il les poursuivait tous les deux, à tout rapprochement. De là vint, par une conséquence presque fatale, la constitution de toutes les fractions dispersées des sectaires nestoriens en un seul corps d'Église, qui eut son siége principal à Séleucie-Ctésiphon, en Perse, et emporta avec lui l'antique formule d'office conservée jusqu'à nos jours dans sa primitive unité.

Par esprit de haine et de réaction, le monophysisme se détacha, d'une part des Grecs, et, de l'autre, des Nestoriens; il se constitua en Eglise et se fit, lui aussi, une liturgie ayant sa forme particulière, forme qui s'éloigne également des deux formes voisines, de la forme grecque et de la forme nestorienne. Cependant, comme il s'opéra à diverses époques des rapprochements entre les Grecs et les Syriens, sous le couvert de l'eutychianisme, on trouve aussi chez les Jacobites des offices qui ont de véritables analogies avec les offices grecs, sans être de simples traductions, comme cela a lieu pour les offices melchites, qui ne présentent absolument rien d'original.

Voilà comment il faut expliquer, suivant nous, la diversité des livres liturgiques parmi des peuples qui ne connaissaient probablement, dès le principe, qu'une seule et même formule de prière. Il est donc vraisemblable que, dès la fin du VIIe siècle, il y avait chez les chrétiens orientaux, dont la langue syriaque était la langue liturgique, quatre rédactions diverses : 1° la rédaction nestorienne, ou l'office syrien primitif ; 2° l'office syrien melchite traduit sur le grec ; 3° l'office jacobite, se rapprochant un peu du grec ; 4° l'office syrien proprement dit.

Nous ne parlons pas de l'office des Maronites, parce qu'il n'est qu'une variété du dernier.

En effet, à mesure qu'on s'éloigna de l'origine de la controverse monophysite, la secte jacobite se fractionna en rameaux innombrables, qui constituèrent, dans une seule hérésie principale, plusieurs hérésies secondaires. A la longue, chacune de ces dernières se créa une constitution à part, et de là naquirent ces innombrables offices que nous présentent les manuscrits, offices dont les croisements multiples, variant à l'infini, forment un réseau tellement compliqué que l'esprit le plus clairvoyant a de la peine à s'y reconnaître.

Tous cependant ont des points de contact nombreux, car tous dérivent des mêmes sources, nous voulons dire de ces *Hymnographes*, inconnus pour la plupart, qui, au IIIe et au IVe siècle, dépensèrent leur vie dans une extase continue, chantant le Christ, l'Eglise, les saints, leurs combats, leurs victoires et leur couronnement. S. Ephrem († 373), Mar Balaï († 400 ?), les Koukites (vers 400), les Isaac (Ve siècle), parmi les orthodoxes ; Jacques de Saroug (451-520) parmi les syriens monophysites ; Mar Narsaï († 496), Babaï, Bar-Tsauma (Ve siècle), etc., parmi les Nestoriens, sont les plus connus de tous ces faiseurs d'odes religieuses. Souvent même, les offices ne sont que des coupures pratiquées dans les compositions rhythmées de S. Ephrem, de Jacques de Saroug et

des autres hymnologues ; et c'est là ce qui explique un fait qui frappe aussitôt qu'on ouvre les manus rits des ve, vi^e, viie et viiie siècles : les marges sont fréquemment couvertes de petits signets indiquant le commencement et la fin du passage que l'hymnographe voulait extraire. Une fois, en effet, qu'il avait trouvé les morceaux dont il avait besoin pour composer la série de prières exigée ou comportée par l'office projeté, il plaçait chaque morceau sous un titre, correspondant exactement à l'Εἱρμος des Grecs, et qui devait en indiquer, à la fois, et le chant, et la mesure poétique. Aussi, en parcourant les vieux manuscrits, nous est-il arrivé souvent de découvrir, dans les œuvres de saint Ephrem ou de Jacques de Saroug, des strophes et des odes que nous avions rencontrées maintes fois ailleurs. Il paraît même vraisemblable que, dès le principe, tout le travail des hymnologues se borna à un choix de morceaux : travail relativement facile, quand on songe qu'ils avaient sous la main les homélies des Pères sur les fêtes pour lesquelles il fallait un office. Tel office n'est quelquefois qu'une homélie de Jacques de Saroug, divisée de manière à former une série d'odes régulières.

D'autres fois, surtout à une époque postérieure, les hymnologues bornèrent leur travail à composer un seul office en en fondant plusieurs ensemble, en faisant des coupures, en se permettant des additions, en supprimant ici une ode, là une strophe, et suppléant le tout d'une manière arbitraire. Comment se retrouver dans un pareil labyrinthe ? Quels moyens d'arriver à reconstituer l'œuvre primitive ? — On conçoit aisément que des tentatives de ce genre sont toujours extrêmement difficiles ; souvent même, les éditions premières ou intermédiaires s'étant perdues, une telle reconstitution devient absolument impossible.

Ces explications étaient nécessaires pour qu'on comprenne bien la portée des documents qui vont suivre, et il ne serait peut-être pas inutile de nous étendre encore, si le temps et l'espace nous le permettaient.

V

La fête de saint Pierre et de saint Paul était célébrée, avant le IVe siècle, en Orient, puisqu'elle est déjà mentionnée dans un martyrologe oriental de l'an 411, le plus ancien de tous les martyrologes qu'on connaisse (1). Comment l'était-elle ? C'est ce qu'il serait difficile de dire, parce qu'on ne peut pas distinguer dans les offices du Ve et du VIe siècles ce qui remonte à l'époque la plus reculée. Seulement le fait de la célébration est certain et c'est probablement pour cette fête qu'étaient composées certaines odes que nous trouvons dans les anciens manuscrits, par exemple la suivante, qu'on nous permettra de citer en entier comme spécimen (2).

« Bienheureux es-tu, ô Simon, tête des disciples, parce « que le fils de Dieu t'a béatifié et constitué le maître de son « trésor ! Il t'a remis les clefs du royaume, t'a donné tout « pouvoir sur les trésors célestes, et, par son amour, t'a in- « troduit dans la maison de son père. Tu es devenu le com- « pagnon et presque l'égal de Celui qui aime les hommes.»

(1) W. Wright, *Journal of sacred literature*, octobre 1865 et janvier 1866.

(2) Elle a pour titre : *Madrocho* sur Simon-Képha. Εἵρμος : *Bienheureux es-tu, ô Ephrat, etc.* — Refrain : *Louanges à Celui qui t'a élu ! Louanges à Celui qui t'a élu !* — L'Εἵρμος placé en tête de ce *Madrocho* sert de première strophe à une des hymnes composées par S. Ephrem sur l'Epiphanie. (*Manuscrit syriaque du Musée britannique*, 17141, f°, 2, a.) — La première strophe de cette ode se trouve dans un office avec ce titre : *Madrocho du 2e nocturne*, sur l'Εἵρμος : *Bienheureuse es-tu, ô Eglise !* — Refrain : *Bienheureux Celui qui t'a élu, ô Simon !* — La seconde strophe, qui est la dernière dans cette hymne, est différente. La voici : « Bienheureux es-tu, toi « qui a servi de tête et de langue au corps de tes frères, au corps qui se « compose des disciples et auquel les fils de Zébédé ont servi d'yeux. « Bienheureux ceux qui ont demandé des trônes à leur Maître, parce « qu'ils avaient vu celui qui avait été donné à Pierre ! (*Manuscrit syriaque* 2147, *du Musée britannique*, f. 333, *b.* 2.) Cette seconde strophe est attribuée ailleurs à Jacques de Saroug.

« Bienheureux es-tu, par ce que le fils de Dieu t'a choisi « et placé à la tête de ses disciples ! Il t'a donné la vie et « confié la puissance de lier et de délier divinement. Tu te « tiens sur la porte de son trésor et tu distribues ses riches- « ses spirituelles. Il t'a fait grand en toutes choses sur la « terre et il a étendu ta puissance jusqu'au ciel.

« Bienheureux es-tu, ô Simon, parce que le père t'a ré- « vélé le mystère du fils et parce que tu as pu l'appeler par son « nom, conformément à ce que tu avais appris ! La lumière « t'est venue par révélation, et, rejetant une partie des « noms que les juifs lui donnaient, tu as proclamé que « le fils est descendu sur la terre pour notre salut.

« Bienheureux es-tu, ô Simon, car, au lieu de pêcher des « poissons, tu pèches les hommes pour la vie ! Ton filet, c'est « la foi, c'est le corps immolé sur la croix pour servir de nour- « riture. Toutes les nations ont été réunies dans ce filet du « fils de Dieu, que tu portais. Bienheureux es-tu, ô disciple, « car tu es grand et beau !

« Bienheureux es-tu, ô Céphas ! Le fils de Dieu t'a placé « dans *les fondements de l'Église, pour que tu portes le poids « de toute la création, comme il porte lui-même le poids de « tout le monde* ; ta foi doit faire disparaître les rixes et les « scandales des scribes. L'épouse t'a entendu et elle confesse « avec toi que Jésus est le fils de Dieu.

« Bienheureux es-tu, car tu es capable de soutenir et de sti- « muler toute espèce de personnes, et les justes et les pé- « cheurs : tu appartiens aux élus comme un vaillant héros et « aux pécheurs comme un illustre renégat. Tu peux te faire « l'ami de celui qui tombe, toi qui as montré comment la « pénitence relève celui qui est tombé.

« Bienheureux es-tu, car Jésus t'a appelé pour que tu « allasses à lui sur la mer, à travers les flots. Il te sauva « lorsque tu courus, par amour, au-devant de lui, dans une « voie que tu n'avais jamais foulée. Tu quittas joyeusement

« ta barque pour courir au-devant de ton maître, en enten-
« dant la voix qui paît les brebis, et tu t'engageas dans le
« chemin qui ne connaît pas de commencement.

« Bienheureux es-tu, Simon, toi qui, méprisant les flots,
« volas, par amour, à travers les eaux, au-devant de ton
« maître. Les flots te portèrent envie et s'entrouvrant ils
« t'auraient englouti, si tu n'avais appelé ton maître à ton
« secours et si lui ne t'avait tendu une main secourable.

« Bienheureux es-tu, Simon ! sur toi est bâtie l'Eglise, la
« resplendissante épouse de la lumière, que les portes de
« l'enfer ne sauraient vaincre, suivant ce que lui a promis
« le fils de Dieu. Elle porte haut la tête sur ses remparts ;
« elle méprise la mort, car elle a la croix invincible pour
« triompher du Scheol.

« Bienheureux es-tu, parce que le fils de Dieu t'a choisi
« et fait pasteur de son troupeau ! Il t'a demandé si tu l'ai-
« mais, pour que tu paisses son troupeau avec soin. Tu l'as
« fait paître et engraisser, et ta fermeté a sauvé l'Eglise.
« Bienheureux es-tu, apôtre, pasteur et disciple ! (1).

Cette hymne, que nous croyons pouvoir attribuer à S. Ephrem, donne une idée de ce qu'était déjà le culte de l'apôtre S. Pierre, au milieu du IVe siècle, et les deux hymnes, qui, dans le manuscrit, accompagnent celle qu'on vient de lire, montrent toute la distance que les chrétiens d'alors plaçaient entre Pierre et Paul. On trouve au reste dans les œuvres de S. Ephrem une poésie sur le *Reniement* (2), dans le genre de celles que nous présentent certains manuscrits, au vendredi saint, sous le nom de *Soughita*. Par les passages qu'on a déjà lus plus haut, on voit que les pères, en trai-

(1) Manuscrit syriaque 17141 du Musée britannique, f. 83, *b*. — 84, *a*.

(2) S. Ephræmi *Opera syro-latina*, t. III, 434, *parænesis XIV*, 5e strophe : « Il m'avait placé à la tête de mes compagnons, il m'avait donné les clefs « du royaume des cieux pour que j'ouvrisse, pour que je liasse et que je « déliasse, et, malgré tout cela, je l'ai renié. »

tant de la passion, s'étendaient, en général, longuement sur cette circonstance, et on rencontre, en effet, dans tous les livres d'offices monophysites syriens, au vendredi saint, une série de pièces plus ou moins intéressantes sur ce sujet. Nous ne serions même pas éloigné de croire que c'est par là que commença à s'organiser le culte public du grand apôtre.

Habituellement ces hymnes, ou série d'hymnes, sont attribuées à S. Ephrem, à Jacques de Saroug et à Mar Balaï. Au moyen des manuscrits anciens on arrive, en effet, à reconstituer plusieurs séries distinctes et à les restituer à leurs auteurs véritables. Elles portent quelquefois leur nom. Mais, à une époque postérieure, les hymnographes ont supprimé les Εἱρμοι ou titres anciens, en ont substitué d'autres à la place, et fondant ensemble, par des coupures arbitraires, les séries primitives, ont donné à l'office une forme nouvelle, qui fait qu'il ne peut plus être attribué nommément à personne.

Qu'on nous permette de citer ici quelques-unes de ces strophes sur le reniement de S. Pierre, (1) empruntées aux poésies de S. Ephrem.

(1) Cette *Soughîta* se trouve dans le manuscrit syriaque 51 de Paris, f° 20, *a*, 1. Les premiers mots : « *Frères, j'ai regardé dans les livres* » servent d'Εἱρμος pour un autre chant, *ibid.*, f° 90, *a*, 1.— Le manuscrit 47 de Paris f° 352, *a*, 2 et suivants, omet régulièrement une strophe sur deux. — On trouve encore cette *Soughita* dans les manuscrits de Londres avec des variantes, par exemple, dans les manuscrits 12147, f° 264, *a* ; 14501, f° 140, *b* ; 14503, f° 120 ; 14506, f° 211, *b* ; 17190, f° 96, *a* ; etc. Dans le manuscrit 14520, f° 87, *a*, qui est du VIe siècle, il est dit expressément que cette poésie a été composée par saint Ephrem, et tout confirme cette assertion du copiste. L'*Ounitha* ou refrain, omis dans les autres manuscrits, est ainsi conçu : « *Accorde, Seigneur, le repentir aux pécheurs qui ont cru en toi.* » Il n'y a pas d'Εἱρμος ; mais dans les manuscrits de Paris, on y trouve celui-ci, qui est très connu chez les Syriens et chez les Maronites : « *O Christ, garde ton Eglise.* » — Autre observation qui montre la prodigieuse diversité des manuscrits.—Dans les manuscrits 14506, f° 212, *b* et 14520, 83, *b*, cette *Soughita* est précédée par celles qui suivent ici, mais celles-ci commencent par sa dernière strophe.

« Frères, dit le pieux hymnographe, j'ai ouvert les livres « et j'ai été rempli d'étonnement. Lorsque Notre Sauveur « souffrit, Céphas pleurait amèrement, d'abord parce que « son maître était crucifié, ensuite parce qu'il l'avait renié. « Il pleurait amèrement et il disait : J'ai perdu ma peine, « puisque je l'ai renié.

« Malheur, malheur à moi, criait-il sur le seuil de « la maison de Caïphe, malheur à moi qui suis devenu « étranger au fils, en le reniant! Il m'avait nommé *Pierre*, « je suis devenu *sable ;* il ne voudra plus bâtir sur moi son « église, parce que je me suis renversé moi-même.

« Il m'avait proclamé bienheureux, parce que j'avais eu le « courage de proclamer ce que son Père m'avait appris, en « disant : *Tu es le Christ, fils du Dieu béni.* » Le Fils m'avait enseigné à prier son Père, mais le Père ne me recevra plus sans le Fils. J'ai donc péri éternellement (1).

L'hymnographe continue longtemps encore, racontant toutes les principales scènes de la vie de Pierre, et il termine par cette strophe :

« Mes paupières, s'écrie Pierre, ne cesseront de verser « des larmes : je n'étais pas jeune et cependant le Christ « m'avait choisi. Honte à ma vieillesse, puisque, par mes « fautes, je suis devenu semblable à de jeunes libertins! Je « suis tombé, et me voilà désormais objet de dérision pour « des enfants (2).

(1) Manuscrit syriaque de Paris 51, f° 20.

(2) Pour donner une idée des changements qui ont été introduits successivement dans les offices, voici cette dernière strophe telle qu'on la lit, en tête d'une hymne sur le même sujet et sous cet Εἱρμος : *Malheur à moi qui l'ai renié, car il me reniera* ! : « Mes paupières ne cesseront de verser des « torrents de larmes, car je ne suis plus jeune, moi qui ai renié Celui qui « m'avait choisi. C'est une honte pour ma vieillesse de s'être laissée aveu- « gler, en dormant comme les jeunes gens. Je suis tombé dans le feu et « devenu une fable pour les enfants. » (*Manuscrit syriaque du Musée britannique* 14506, f° 211, *b*, et 14520, f° 83.)

S. Ephrem donna une vive impulsion à tout ce qui touchait au culte ou aux cérémonies de l'Eglise, et son biographe, nous racontant les efforts qu'il fit pour détourner la jeunesse d'Edesse des danses et des amusements profanes, nous le dépeint formant des chœurs, enseignant des cantiques, dirigeant lui-même le chant et captivant tous les fidèles par le charme insinuant de sa douce piété. C'est aussi à partir du milieu du IVe siècle, que le culte ecclésiastique prit partout, dans l'Eglise syrienne, de l'extension et de la solennité. Tous les documents historiques ou liturgiques sont parfaitement d'accord sur ce point : le commencement du Ve siècle semble avoir été la période la plus féconde de l'hymnographie orientale (1).

Il nous faudrait pénétrer dans cette création, poétique et religieuse tout ensemble, pour voir la place à part que le *grand apôtre* Pierre, comme l'appellent les hymnologues, occupe dans le culte, et par suite dans les croyances des fidèles orientaux. Il nous faudrait parcourir, en particulier, les offices de la semaine sainte, de la Pentecôte, de la Transfiguration, de la Dédicace, où son nom et son souvenir ne manquent jamais de se présenter à l'hymnographe et sont toujours accueillis avec ces éloges qui montrent l'idée qu'on avait de sa grandeur et de sa situation dans l'Eglise de Jésus-Christ. C'est là que cette figure grandit, s'élève et finit par paraître plus qu'humaine. Mais que faut-il glaner dans la moisson qui s'étend devant nous ? Quelles gerbes faut-il recueillir ?

(1) Il est probable que les auteurs de ces *Sough'iotho* sur le reniement les écrivaient sans les distinguer les unes des autres, et que ce sont les hymnographes postérieurs qui les ont divisées en plusieurs, en intercalant des Ἔπαινοι. C'est là ce qui nous explique les variantes que nous trouvons dans les manuscrits. On pourrait peut-être comparer la *Soughita* au Κονδάκιον des Grecs.

(2) J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*, t. I, 47-48, 166. Cfr. Sozomène, *Hist. eccl.*, *lib.* III, 16 ; Théodoret, *Historia eccl.*, *lib.* IV, 29.

Notre embarras est grand : nous choisirons quelques traits, nous cueillerons quelques épis, nous prendrons quelques échantillons, plutôt pour donner une idée de la mine qu'on pourrait exploiter qu'avec le dessein d'épuiser le sujet. Les noms les plus sublimes, les comparaisons les plus gracieuses, les images les plus significatives reviennent sans cesse sur les lèvres des poètes de l'orient chrétien, pour exprimer la dignité glorieuse à laquelle a été élevé l'apôtre Pierre.

Ils développent fréquemment le parallèle si connu entre Moyse et Pierre. « Nous célébrons, dit un de ces hymno-« graphes, nous célébrons la mémoire de Moyse, source « principale de la prophétie ; de Simon, chef des apôtres ; de « Paul, architecte (de l'Eglise), qui nous a dit dans son « épître aux Romains, de participer aux commémoraisons « des justes qui ont aimé Dieu de tout leur cœur. En ce « jour de leur commémoraison, venez et crions tous : Gloire « à vous, Seigneur ! Alleluia ! Que leur prière nous soit en « aide !

« Moyse était le chef de l'Ancien Testament, et Simon « l'est du Nouveau. Tous les deux se ressemblent, et Dieu « habite en eux. Moyse a fait descendre la table de la loi, et « Pierre a reçu les clefs du royaume ; Moyse bâtit le taber-« nacle, et Simon a bâti l'Eglise. Gloire à vous, Seigneur ! « Alleluia ! Alleluia ! (1). »

On dit de Lévi et d'Aaron « qu'ils se sont reposés « après avoir livré le sacerdoce à *ceux de la maison* « *de Simon* (2), » et du Christ « qu'il a uni à ceux de « la *maison de Simon* ceux de la *maison de Moyse*, pour « rendre les nouveaux égaux aux anciens dans la prédica-« tion ; qu'il a changé de majordomes et obligé les anciens à

(1) Manuscrit syriaque de Paris, 76, f° 213, *b*.

(2) Manuscrit syriaque de Paris, 42, f° 114, *a*. Cfr. f° 114, *b*.

« céder le pouvoir des clefs aux nouveaux (1). » A propos de Simon et de Jean, que Jésus envoie préparer la dernière Cène, on remarque expressément « qu'il les envoie à Moyse, « car Moyse représente la loi, et Mar Aaron le sacerdoce.... « Simon reçoit la loi et Jean le sacerdoce, afin que les deux « vieillards, fatigués d'avoir marché depuis le Sinaï, puis- « sent se reposer (2). » On félicite enfin l'Eglise et on chante ses gloires, parce qu'elle a été bâtie sur l'apôtre Pierre.

« Que tu es belle, s'écrie-t-on, que tu es belle, ô fille des « nations ! Tu ressembles au soleil resplendissant, quand il « se lève sur le monde ! Sur ton front brille le signe de la « croix ; ta bouche fait retentir des chants de gloire, et tes « lèvres sont rougies du sang du Fils de Dieu ! (3) »

« Notre-Seigneur t'a bâtie sur Simon-Pierre, et il t'a éta- « blie sur soixante-douze colonnes..... Sur tes portes, ô « Eglise, veillent nuit et jour, contre le méchant, *Simon-* « *fondement*, Paul l'architecte, Jean le témoin et l'ami de « l'époux (4). » O Eglise, tressaille d'allégresse et réjouis- « toi ! car, tu es bienheureuse parce que tes fondements « sont affermis sur Simon-Pierre, qui est devenu la pierre « angulaire (5). » On remercie le Christ « d'avoir placé les « fondements de son Eglise sur la pierre angulaire, qui ne « sera pas ébranlée par les flots et par les tempêtes, parce « qu'elle s'est réfugiée en lui ; et cette pierre, c'est le chef « des apôtres (6) ». On déclare que Jésus « s'est bâti une « Eglise fidèle par Simon Pierre (7), etc., etc. »

(1) Manuscrit syriaque de Paris, 43, f° 172, *b*, 2, à *l'office de la Transfiguration.*

(2) Manuscrit syriaque du Musée Britannique, 14501, f° 125, *b*. — Cfr. Manuscrit 7,177, f° 221, *b*, *à l'office nestorien de la Pentecôte.*

(3) Manuscrit syriaque de Paris n° 74, de l'an 991, f° 128, *b*, 2.

(4) *Ibid.* f° 125, *b*, 1.

(5) Manuscrit syriaque de Paris, 75, f° 75, *b*.

(6) Manuscrit syriaque de Paris, 38 du supplément, f° 4, *a*.

(7) *Ibid.*, 4, *b*.

Nous n'en finirions pas, enfin, si nous voulions rapporter les expressions diverses dont les hymnographes se servent pour relever la dignité de Pierre, dans ses rapports avec Jésus-Christ et avec son Eglise.

Quand on consacre le patriarche ou l'évêque, le prélat consécrateur l'accueille par ces mots : « Viens en paix, pas-« teur véritable, gouverneur sage, fondement de l'Eglise « comme Pierre (1). » Et il lui souhaite ensuite « d'avoir « l'honneur d'Aaron, l'ordre de Phinées, la force des dis-« ciples et la puissance de S. Jacques, *sous la domination* « (*le trône*) *du chef des Pères, Pierre* (2). » Et pourquoi sous la domination du chef des Pères ? — Parce que Jésus-Christ « a livré la vérité claire, la lumière parfaite, à Simon, « sommet de l'apostolat (3). » Pourquoi encore ? — Parce que, suivant l'expression d'un autre hymnographe, « Dieu « a livré, par son fils bien-aimé, la vérité à Simon, tête des « apôtres, et *par ses mains* à toute l'Eglise sainte, jusqu'à « la fin du monde (4). » C'est pourquoi on bénit Jésus-Christ « d'avoir bâti son Eglise sur Simon, d'avoir placé « entre les mains de cet apôtre les trésors du royaume, de « lui avoir ordonné de paître les brebis raisonnables qu'il a « rachetées lui-même par son sang (5) » ; et on le somme, avec une confiante audace, « d'avoir à se rappeler les pro-« messes qu'il a faites à Pierre, de réaliser ce qu'il a dit, « d'affermir les portes de l'Eglise, de consolider ses gonds, « d'exalter sa cause, et de glorifier ses enfants ! »—« Réjouis-« toi, s'écrie-t-on, et travaille, ô Eglise fidèle, fille du Roi « des siècles, car l'époux t'a fiancée et introduite dans son

(1) Cette expression se représente fréquemment dans les livres orientaux. Le contexte indique assez le sens qu'il faut lui donner.

(2) Manuscrit syriaque de Paris, 19e du supplément, au f° 85, *a*, 1.

(3) *Ibid.* p. 96, *a*, 1.

(4) Manuscrit syriaque de Paris, 38 du supplément, f° 62, *a* et 80, *b*.

(5) Manuscrit 14701 du Musée Britannique, f° 143.

« palais. En guise de dot, il t'a donné son corps et son sang « précieux ; et en s'immolant il t'a sanctifiée (1). » D'autres fois on prête à l'Eglise un langage vraiment hardi, et, la plaçant en face de ses ennemis, on lui fait dire : « Je suis bâtie « sur la pierre de Simon, chef des apôtres, et je ne crains « rien ! Fondez sur moi, flots et tempêtes, vous ne m'ébran- « lerez pas. Nestorius le maudit m'a fait la guerre, mais « j'ai causé sa chute (2). »

Nous venons d'entendre les Syriens monophysites et nestoriens célébrer magnifiquement les grandeurs de Pierre ; les Arméniens, quoique arrivés un peu plus tard que les Syriens sur la scène du monde, ne leur cèdent point le pas en éloges et en admiration, devant la grande figure de l'apôtre. « Pierre, lit-on dans les *Aïs'm' Avourk*, ou Ménées, « Pierre..... reçut les clefs du royaume et fut établi chef « des saints apôtres, *pour leur donner des ordres à la place* « *de Jésus-Christ* (3). » Quand on bénit les pierres d'autel, on dit de Pierre que l'Eglise catholique tout entière a été bâtie sur lui (4), et, comme pour montrer par un exemple le pouvoir de Pierre sur les apôtres, on observe expressément qu'il ordonna à Jean de se rendre à Ephèse (5).

VI

Que de noms passent ainsi sur les lèvres des hymnographes orientaux, quand ils ont à décrire les grandeurs et la

(1) Manuscrit syriaque du Musée Britannique, 7177, f° 310-311. — Office nestorien de la *Dédicace*.

(2) Manuscrit syriaque de Paris 42, f° 87 *b*.

(3) Au 17 septembre et au 27 décembre. Ed. Hurmuz, *Théologie dogmatique (en Arménien)*, I, 220.

(4) Ed. Hurmuz, *Théologie dogmatique, en Arménien*, t. I, p. 210.

(5) *Ibid.*, p. 211. — Cfr. les *Aïs'm'-Avourk*, 27 décembre, 29 juin, 12 janvier, 17 décembre.

mission de S. Pierre! Ils l'appellent le *grand apôtre;* le *grand*, l'*ami*, le *voisin de Jésus*; le *sommet de l'apostolat;* la *principale source de la foi*; la *pierre de la foi;* la *pierre angulaire de l'Eglise.* Tous les apôtres sont appelés souvent « l'*escadron de Pierre* »; le sacerdoce catholique est dit le « *sacerdoce de Pierre* », etc.

Pierre est toujours nommé le premier quand on nomme quelque autre apôtre avec lui; tous les apôtres s'effacent en sa présence comme des soldats devant leur chef. On sent que quelque chose de plus qu'humain réside en lui et le grandit à tous les yeux. S. Paul demeure à une distance énorme derrière lui, quoique cependant les églises et les hymnographes orientaux se complaisent à célébrer souvent ses travaux, ses luttes et ses triomphes. Il y a, du reste, une série d'offices où l'on voit décrits en détail les rapports qui existèrent entre Pierre et Paul, pendant leur vie et après leur mort, aux yeux de l'Eglise.

En effet, à côté de ces allusions incessantes aux deux grands apôtres, ou de ces mentions expresses de leurs noms, et, en particulier, de celui de Pierre, allusions et mentions qui n'ont rien d'analogue dans les liturgies occidentales, on trouve des offices rédigés tout exprès en l'honneur des deux apôtres Pierre et Paul.

Nous avons dit plus haut que leur fête est très-ancienne dans l'Eglise syrienne. On ne voit pas que divers jours leur aient été jamais assignés, à l'un et à l'autre. Arméniens, Syriens monophysites, Syriens nestoriens, Coptes, Ethiopiens, Eglises orientales et occidentales, enfin, ont toujours honoré en commun ceux que la liturgie arménienne nomme fréquemment « les deux principaux apôtres. » Comment expliquer ce fait dans l'opinion des rationalistes? Comment concilier cette unité de culte, ce culte commun, ces éloges prodigués, dans un même jour et en un même temps, à ceux qui furent deux ennemis acharnés pendant leur vie? —

C'est ce que nous ne nous chargerons pas de dire. Nous n'en avons pas, du reste, la mission, et nous sommes bien éloignés de vouloir l'assumer. Nous nous bornons à exposer des faits.

Le martyrologe nestorien n'est pas aussi riche que celui des autres églises orientales, et surtout que celui des églises d'Occident. Chaque jour n'est pas consacré à honorer un saint particulier ; les fêtes sont, en général, placées au vendredi de chaque semaine, et beaucoup de ces vendredis sont même affectés au culte de toute une classe de saints, par exemple, des *évangélistes*, des *confesseurs*, etc. Le livre qui contient les offices des saints s'appelle *gaza* ou *trésor* (1), et, quoique les fêtes ne soient pas nombreuses, le gaza forme cependant un volume fort respectable ; imprimé, il tiendrait à peine dans deux ou trois in-8° ordinaires. Les offices y sont étonnamment longs. La fête de S. Pierre et de S. Paul est placée au deuxième vendredi après l'Epiphanie ; celle de S. Pierre et de S. Jean est renvoyée au vendredi dans l'octave de la Pentecôte.

Les Syriens proprement dits, n'importe leur rite et leur croyance, célèbrent la fête de S. Pierre et de S. Paul le 29 juin, comme les Grecs et les Latins.

Quant aux Arméniens, leur bréviaire la contient deux fois : le second jour après Noël, et le cinquième dimanche après la Pentecôte.

Mais, quel que soit le rite et quel que soit l'office, on y remarque toujours ces trois faits : 1° Paul semble plus grand que Pierre, humainement parlant ; ses qualités personnelles, son activité apostolique, ses nombreuses pérégrinations, ses souffrances pour la foi, etc., ont gravé profondément son image dans l'imagination des fidèles orientaux et tous ces souvenirs, vivant dans leurs cœurs, montent facilement jus-

(1) Voir là-dessus *S. Pierre et S. Paul dans l'église nestorienne*, p. XX-XXI.

qu'à leurs lèvres pour s'y traduire en effusions enthousiastes ou en prières solennelles. 2° Malgré cela cependant, Paul demeure bien loin de Pierre, qui, naturellement et comme homme, lui est peut-être inférieur, mais qui surnaturellement porte à son front cette auréole à laquelle on reconnaîtra toujours sa primauté. Le Christ lui a donné les clefs ; il lui a confié le pouvoir au ciel et sur la terre; il en a fait le fondement de son Eglise, à cause de sa fermeté ; il demeure donc ici-bas comme « le *quaïouma* ou le *vicaire*, l'*intendant* « du Christ, comme le chef du *Maut'ba* du peuple fi- « dèle (1). » Pierre dépasse infiniment Paul, et la gloire de ce dernier consiste principalement à être associé à son chef. Paul a été associé à Pierre dans la mort; tous les deux ont versé leur sang pour la même cause; ils l'ont versé ensemble, condamnés par le même juge, martyrisés par le même bourreau, et cette mort a uni pour jamais leurs noms dans la mémoire du chrétien. 3° Par suite de cette union parfaite entre les deux apôtres, les hymnologues chantent alternativement les gloires des deux coryphées du christianisme, consacrant à chacun une ode ou une strophe, ou même célébrant simultanément leurs combats et leurs victoires. Tel est, d'une manière sommaire, le plan sur lequel sont conçus tous ces offices. Il faudrait les lire pour voir avec quelle netteté se dessinent les trois faits que nous avons signalés plus haut. Citons simplement quelques strophes. D'abord celles-ci, extraites d'un ancien bréviaire jacobite et fréquemment reproduites dans des œuvres plus modernes :

« Qu'elle était douce la voix de Notre-Seigneur, quand « elle disait à Simon, prince des apôtres, au sujet du sacer- « doce: « Voici que je t'ai établi mon majordome, en remet- « tant entre tes mains, avec les clefs de la hauteur et de la

(1) Manuscrit syriaque du Musée Britannique 14505, f° 76, *a*. Cfr. Ms. 14711, f° 184, *b*.

« profondeur, mes trésors célestes ! Si tu lies, je lierai ; si « tu délies, je délierai ; si tu intercèdes pour les pécheurs, « ta prière sera entendue (1).

« Simon Bar-Jonas disait à Pierre notre Libérateur : Si tu « m'aimes, pais mes brebis ; guéris par la foi les douleurs « de ceux qui sont brisés, guéris ceux qui sont malades « avec les remèdes que je t'ai donnés, chasse les loups avec « la verge de la croix, rassemble les agneaux au bercail « de tes brebis, afin que les multitudes célestes puissent « s'écrier : Béni celui qui a magnifié son Eglise ! (2) »

Le *canon des apôtres*, dans le bréviaire arménien, les chante tous les deux comme les colonnes de la foi, comme le *couple de la foi*, et ne paraît pas soupçonner qu'il y ait jamais eu, entre Pierre et Paul, l'ombre même d'une dissidence. Ce canon est attribué au célèbre et pieux historien Moyse de Khoren († 480 ?). C'est donc un précieux témoignage de la tradition ancienne de l'Eglise orientale (3).

Mais nul office n'est aussi étendu et aussi explicite que l'office nestorien. Il forme à lui seul un petit volume, et, si toutes les prières qui entrent dans l'office étaient mises à la suite les unes des autres, un volume in-8° de 4 à 500 pages suffirait à peine (4). Il serait fastidieux de citer de

(1) Cette strophe se trouve dans le manuscrit syriaque de Paris 50, f° 175, *b*, 1, et dans les manuscrits 12147 du Musée Britannique 338, *a*, 14503, 152, *a*. — La suivante manque dans le manuscrit de Paris.

(2) Manuscrit syriaque de Paris, 51 du IXe ou Xe siècle, f° 94, *b*, 2.

(3) « *Tcharagan des chants spirituels de la sainte et orthodoxe Eglise des Arméniens, disposé par nos saints interprètes et par saint Dchnorhali (Nersès) et par d'autres saints pères et vartabieds.*

Imprimé par l'ordre du très-honoré et très-glorieux patriarche de la métropole de Constantinople, le seigneur Garabied, archevêque, l'an 1828 — *de l'ère Arménienne l'an* 1277 — *dans l'imprimerie de Paul Arabian Aboutzihtzian. — Le canon des apôtres occupe les p.* 99-104.

(4) Nous avons publié cet office depuis que ces pages ont été écrites. Voir *St Pierre et St Paul dans l'Eglise Nestorienne.* Paris, 1875.

longs fragments de ces compositions religieuses, qui ne brillent pas souvent par leur côté poétique ; et d'ailleurs, nous serions embarrassé pour choisir, tant chaque page est concluante pour nous montrer la primauté de Pierre et sa parfaite union avec Paul.

Vers le milieu de l'office nestorien, il y a deux poésies curieuses dont chaque strophe commence invariablement par ces mots : *C'est là ce Pierre,....* ou bien : *C'est là ce Paul.* Tous les faits connus par l'Evangile, par l'histoire et par la tradition, y sont rapportés dans le but d'honorer les deux fondateurs de l'Eglise. Le trait qui termine chacune de ces hymnes nous paraît significatif, et nous semble résumer toute la pensée de l'Eglise nestorienne. Quand l'hymnologue a célébré, de la manière que nous venons de dire, les gloires de Pierre, il pousse ce cri, où l'on sent autant la confiance que l'admiration d'une âme chrétienne : « Bienheureuse « l'Eglise sainte, parce que son édifice repose sur Pierre ! « les portes de l'enfer ne la vaincront jamais, parce que « notre libérateur le lui a promis. Bienheureux notre pas- « teur, qui tient auprès de nous la place de Simon-Pierre, « et qui, aidé par ses prières, nous gouverne saintement ! « *Bienheureux notre roi vainqueur, dont le trône est sou-* « *tenu par la foi et par la prière de Pierre !* (1). »

On voit que l'hymnologue sent parfaitement que Pierre n'est ni un saint, ni même un apôtre ordinaire ; c'est un chef, et tout ce qui touche à sa personne a une portée générale, portée qui s'étend à l'Eglise tout entière. Le trait qui termine ce passage, et que nous avons souligné, est excessivement curieux et mérite quelques réflexions.

Ceux qui sont au courant de l'histoire orientale doivent en effe se demander à quel roi fait allusion l'hymnologue nesto-

(1) *St Pierre et St Paul dans l'Eglise Nestorienne*, Paris 1875, Maisonneuve, page 133.

rien. Ce n'est pas évidemment aux princes Sassanides que peut s'adresser un pareil vœu, car on ne conçoit guère que l'Eglise ait pu prier beaucoup pour des princes qui l'opprimèrent presque toujours. Ne serait-ce pas une allusion à Constantin, les chrétiens de Syrie se considérant comme soumis en droit à l'empereur de Constantinople, à cause de la communauté de croyance, et surtout à cause de l'intérêt bienveillant que ce souverain leur témoignait en toute circonstance? Si cette hypothèse était admise, on trouverait dans cette allusion un moyen de déterminer approximativement l'époque à laquelle fut composé l'office de S. Pierre et de S. Paul contenu dans le gaza des Nestoriens.

« Bienheureux, s'écrie à la fin l'hymne consacrée à « S. Paul, bienheureux celui qui veille dans la pureté pour « célébrer la mémoire de l'apôtre, car il intercédera pour « lui au jour du jugement! » Ici, plus d'allusion à l'Eglise, au suprême pontificat, à la royauté de ce monde; Paul n'est qu'un saint, qu'un apôtre ordinaire, plus grand peut-être par son talent et par ses œuvres, mais il n'a aucun caractère spécial. Sa gloire est d'avoir *bâti sur Pierre*, comme s'exprime un office jacobite; sa gloire est d'avoir propagé la même foi et d'être mort dans la même épreuve.

Que nous sommes loin des théories du rationalisme moderne!

Recueillons encore un dernier fleuron dans cette vénérable et antique liturgie orientale : « Pierre le chef et Paul « l'élu, dit l'hymnographe, ont planté l'unité dans l'Eglise... « Voilà la Pierre véritable, à laquelle la Bouche toute sainte a « imposé un nom, en lui disant : « Tu t'appelleras Céphas, » et « en lui promettant de bâtir sur elle son Eglise sainte. C'est là « le Simon pieux sur lequel a été établi solidement cette « église que ni rois, ni tyrans n'ont pu vaincre; c'est là « ce pieux Simon auquel Notre-Seigneur a donné toute « puissance, et sur l'Eglise qui est au ciel, et sur l'Eglise

« qui est sur la terre ; c'est là le bienheureux Pierre auquel « ont été confiées les clefs de la hauteur et de la profondeur, « pour qu'il liât et déliât toutes choses par son Verbe (1). » Pas de divergences d'opinion, pas de lutte, pas de différence dans l'Evangile de Pierre et de Paul : « Les apôtres dirigés « par l'Esprit-Saint n'ont enseigné qu'une seule confession « parfaite. Ils ont déraciné les épines et étouffé l'ivraie que « le Méchant avait semées sur la terre, pour jeter à la place « la semence de leur langue ! Les ténèbres s'étaient empa- « rées de la terre, mais la lumière de leurs paroles les en a « expulsées ! (2) »

VII

Nous pourrions prolonger indéfiniment ces citations, en pénétrant plus à fond dans les diverses littératures de l'Orient chrétien, mais ce serait sans grand profit pour le but que nous voulons atteindre, et peut-être même y aurait-il quelque danger à multiplier davantage les textes. Nous croyons, en effet, qu'il vaut mieux nous attacher uniquement aux grandes lignes, aux lignes principales du portrait traditionnel de S. Pierre : mises en relief par leur seul isolement, elles feront impression sur l'esprit du lecteur, et demeureront gravées dans sa mémoire, tandis que de plus longs détails ne produiraient dans son intelligence que la gêne, l'ennui et la confusion.

Arrêtons-nous donc là, et demandons-nous, en concluant cette rapide esquisse d'un des points les plus importants de la tradition chrétienne, si le tableau que les docteurs autorisés de l'Orient chrétien nous ont laissé des origines du christianisme ressemble en rien à celui qu'imaginent les ra-

(1) G. Ebedjesu Khayyath, *Syri orientales seu Chaldæo-nestoriani, et Romanorum pontificum primatus*, p. 4.

(2) Office nestorien en l'honneur des évangélistes.

tionalistes contemporains. Voilà S. Pierre tel que l'ont toujours vu les évêques, les pasteurs et les écrivains des églises syriennes, coptes et arméniennes ; voilà le S. Pierre qui a été, toujours et partout, présenté à la vénération des peuples. A qui ressemble-t-il ? Est-ce au saint Pierre que nous montre le catholicisme et que Rome se glorifie d'avoir eu pour apôtre, ou bien est-ce à ce saint Pierre que l'école de Tubingue et l'incrédulité moderne font passer sous nos yeux comme la figure authentique du chef de l'Eglise, mais comme la figure qu'elles ont dû, prétendent-elles, raffraîchir, après l'avoir délivrée de la poussière que les siècles avaient accumulée sur ses traits ? Est-ce enfin au saint Pierre quinous est parvenu par une succession ininterrompue, depuis les temps apostoliques, ou bien est-ce à ce saint Pierre, qu'on a créé de toutes pièces, il y a quarante ans à peine, et auquel chacun de nos rationalistes contemporains s'amuse à refaire un membre, un œil, un pied ou une main ?

Il ne nous paraît pas possible d'hésiter. S. Pierre est bien, pour les chrétiens orientaux, ce qu'il a toujours été pour les Grecs et les Latins, ce qu'il est encore pour tout le monde, en dehors du rationalisme. C'est le chef, le fondement de l'Eglise, le prince des apôtres, le porte-voix des disciples du Christ, l'examinateur et le confirmateur de ses frères ; c'est le successeur, l'héritier, le vicaire, l'intendant du divin Fondateur du christianisme ; et, parce que l'édifice tout entier repose sur lui, cet édifice ne croulera jamais, car Pierre a reçu des promesses de vie. Voilà pourquoi, devant lui, toutes les gloires du christianisme s'éclipsent, tous les saints disparaissent, tous les apôtres, même les plus grands, comme S. Paul et S. Jean, s'effacent. Tout rentre dans l'ombre et l'obscurité. Seul, il conserve toujours et partout des proportions plus qu'humaines, même à côté du Christ, qui le dépasse cependant d'une distance infinie.

Pour terminer, faisons encore une allusion à cet Orient dont

nous avons parlé si longuement dans cet article. « Nous avons fait entendre, dirons-nous avec un de ces poëtes, nous avons fait entendre la voix de la fille du jour et la voix de la fille des nations : chacune a exposé ses raisons ; les lecteurs ont écouté leurs dires ; à eux maintenant de prononcer et de voir si c'est l'Eglise, ou bien si c'est le rationalisme qui a tort. »

Ce n'est pas tout ce que nous aurions pu dire sur ce sujet ; plus d'un lecteur le soupçonne sans doute et se demande : « Mais alors, si l'Orient a pensé ainsi de S. Pierre et de sa mission ; s'il a toujours envisagé le grand apôtre sous le point de vue que vous venez de nous faire entrevoir, comment se fait-il qu'il ait rompu avec la Grèce et avec Rome ? »

Cette question est naturelle, nous le comprenons, mais elle nous mènerait trop loin, si nous voulions en ce moment y répondre. Autre chose est la primauté de S. Pierre, autre chose est la primauté de l'Eglise de Rome. Il y a, sans doute, des rapports entre ces deux sujets, mais ils diffèrent néanmoins assez l'un de l'autre pour que nous puissions discuter le premier sans toucher au second. D'ailleurs, en laissant ouvert pour le moment le problème sur la perpétuité de la primauté de Pierre, nous ne doutons pas qu'un jour quelqu'un ne se charge de le résoudre.

Abbé Martin,
Chapelain de Sainte Geneviève.

Nota bene. Les numéros des manuscrits syriaques de Paris sont ceux de l'ancien catalogue. A l'aide des tables de concordance, qui sont à la Bibliothèque nationale à la disposition de tout le monde, on retrouvera aisément les numéros que portent ces manuscrits dans le catalogue publié depuis la rédaction de cet article.

ETUDES DE PHILOSOPHIE CHRETIENNE.

IX.

Le problème des causes. — Premiers principes généraux pour la solution de ce problème. — Première étude de l'Univers.

§ 1er. *Universalité, noblesse du problème des causes.*

Il est naturel à l'esprit humain, il lui est même nécessaire de procéder du simple phénomène à la connaissance de la substance, de l'effet à la cause. C'est le phénomène qui se présente d'abord, ou plutôt c'est lui qui se présente constamment; mais c'est pour nous conduire à ce qu'il n'est pas, à l'être proprement dit, à la substance, à la cause. Tant que nous ne sommes pas arrivés là, notre connaissance ne mérite pas encore son nom, puisqu'elle n'atteint pas l'être qui subsiste en lui-même, et dont le phénomène n'est que la manifestation. Que veut savoir le physicien, l'astronome, quand il observe les faits ? D'abord les lois de ces faits ; les règles des mouvements et des transformations; et puis, les causes capables de ces mouvements et de ces transformations. Le physiologiste ne se contente pas de constater des formes extérieures ou les faits isolés de la vie ; il veut connaître par ces formes et par ces faits la vie elle-même, avec ses puissances, ses progrès, ses conditions. L'historien ne croit pas avoir renseigné suffisamment son lecteur, s'il lui raconte les actions des hommes avec leurs lieux et leurs dates ; il se croit obligé par sa science à l'instruire des se-

crets mobiles qui font agir les conducteurs des peuples, et des secrets desseins par lesquels la Providence donne à la fin à chaque peuple ce qu'il mérite, et déjoue quand il lui plaît les projets ambitieux les mieux combinés. En religion, pourquoi cherchons-nous les origines, les progrès, les actes des différents cultes, sinon pour juger de leurs causes, et par leurs causes de leur valeur et de leur autorité ?

On le voit : le problème de la détermination des causes n'est pas acccidentel ; c'est le problème continuel de l'esprit humain ; et il appartient à la philosophie d'en contrôler les solutions. Notre première recherche de la vérité vient de nous le faire résoudre en nous-mêmes, et de nous montrer une cause en acte ; nous le rencontrerons dans tout le cours de ces études. Il importe donc dès maintenant de poser les principes d'après lesquels on le résout. C'est ce qui nous détermine à interrompre un instant le cours de notre exposition des premières vérités.

Le mot cause, dans son acception générale, désigne tout être qui influe d'une manière quelconque sur la production d'un autre être, que l'être produit soit une substance ou un accident.

Il y a plusieurs sortes de causes, savoir : *la cause efficiente, la cause finale, la cause matérielle et la cause formelle.* Quand un sculpteur fait une statue de marbre pour décorer une église, il est la cause efficiente de la statue ; orner un temple de Dieu est, je le suppose, la fin qu'il se propose, ou sa cause finale ; le marbre est dans ses mains la cause matérielle ; et le modèle de la statue placé sous ses yeux ou fixé dans son esprit, est la cause exemplaire ou la cause formelle.

La cause efficiente se divise en cause *créatrice* et cause *transformatrice.* Celle-là, nommée aussi cause première, crée les substances ; celle-ci ne fait que modifier les substances qui existent.

La cause efficiente est encore appelée *immanente* ou *extérieure*, selon qu'elle produit son effet en *elle-même* ou *en dehors d'elle-même*.

Enfin, elle est *adéquate*, ou seulement *partielle ; principale*, ou seulement *instrumentale*. A la cause instrumentale on peut rattacher les intermédiaires et les procédés dont la cause principale fait usage pour accomplir son effet.

Toutes les causes que nous venons de nommer sont dans l'esprit des notions de sens commun, et le langage les atteste. Ainsi, dans l'exemple cité, le plus simple des esprits dira en distinguant les causes par différents régimes : Cette statue a été conçue (ou faite sur un modèle donné), par tel artiste, qui l'a produite avec tel marbre, au moyen de tels instruments, et pour telle fin.

Toute substance étant active, est par là même une cause efficiente, ou quelque chose de plus relevé, comme il arrive en Dieu, dont tout l'être est un acte pur sans mode ni changement. Réciproquement, toute cause efficiente est nécessairement un être en soi, c'est-à-dire une substance.

Mais toute substance ne contient pas la cause exemplaire de ce qu'elle produit, et ne se dirige pas sciemment vers la cause finale de ses opérations. Si elle est dépourvue d'intelligence, elle ne sait pas ce qu'elle fait, ni pourquoi elle le fait. Il faut alors qu'elle soit dirigée dans son œuvre et à sa fin par une cause intelligente qui porte en elle l'exemplaire à réaliser, et qui veuille atteindre la fin de cette œuvre.

Déterminer les différentes sortes et les différents ordres de phénomènes, et par eux les différentes sortes et les différents ordres de causes efficientes, rapporter ces causes aux individus, aux espèces, aux genres, aux règnes à qui elles appartiennent ; étudier les rapports des causes, leurs concours, leurs oppositions, leurs modes d'action ; puis redescendre des causes aux effets, découvrir la subordination et l'enchaînement de tous les êtres de l'univers, et s'élever par

delà jusqu'à la cause première en qui se trouvent l'origine, la règle, la fin et l'explication de toutes choses, c'est tout l'objet de la science et de la philosophie.

Quand on réfléchit à la noblesse et à la difficulté du problème, on comprend l'exclamation du poète :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas !

Et quand on pense que ce problème conduit à Dieu, qu'il nous montre en nous-mêmes une âme méritante et immortelle, et dans la religion de Jésus-Christ des dons divins et des promesses divines, on est forcé d'avouer qu'il n'y a pas pour l'esprit humain d'occupation plus grande ni plus nécessaire, et que ceux qui arrivent à la vraie solution, doivent passer pour les plus sages des hommes. — A la condition toutefois qu'en ce qui les concerne, ils adopteront cette solution pour la règle de leur propre conduite. *Sapiens corde, præcepta suscipit* (Prov. 10, 8).

C'est donc l'art de trouver les causes efficientes, qui va nous occuper. Pour abréger, nous les appellerons simplement causes.

Nous avons en nous-mêmes un exemple irrécusable de ce genre de causes ; et je ne sais vraiment comment il s'est rencontré des philosophes assez aveugles pour ne pas voir ce que tout le monde voit en soi : une cause en perpétuelle activité, et pour affirmer obstinément qu'il n'y a de connu dans l'univers que des successions de phénomènes. Nous distinguons fort bien et avec une entière évidence la simple succession, du rapport de causalité. Le jour et la nuit se succèdent tout aussi invariablement que le jour succède à l'apparition du soleil, et la nuit à son coucher. Toutefois, personne ne dira que la nuit soit la cause du jour; tout le monde, au contraire, nomme l'*astre du jour*.

Nous distinguons également bien la cause de la simple

condition. La lumière entre dans une chambre par une fenêtre vitrée. Les vitres transparentes ne sont qu'une condition de l'illumination de la chambre.

La cause se distingue également des occasions qui favorisent sa détermination à l'acte. Un affamé se rencontre seul en face d'une table servie : l'occasion est tentante ; si pourtant l'affamé en profite, c'est sa volonté qui en décide, et non la simple rencontre.

Les physiologistes aiment à se servir après Kant d'un mot qui peut donner le change à l'esprit en écartant l'idée de la cause efficiente. Ils appellent *déterminant* d'un phénomène l'ensemble des causes et des dispositions qui précèdent immédiatement sa réalisation, et qui vont infailliblement le déterminer. Ainsi, me voici en présence de S. Pierre de Rome, et j'ai les yeux ouverts et dispos. Je ne puis pas manquer de voir l'édifice. Eh bien, ce qu'on appelle déterminant, c'est l'ensemble des choses qui précèdent mon action de voir, et qui font que je ne puis pas ne pas voir : ma présence, mes yeux ouverts, mon esprit, l'existence du monument qui se dresse devant moi, la lumière du jour. Le physiologiste peut à son aise laisser les causes de côté, et ne s'occuper que des déterminants ; mais ainsi ne fait pas le philosophe. Il tient à savoir à quel titre chaque chose influe, et comment elle influe. Il y a donc toujours lieu, nonobstant cette réunion confuse de choses qui déterminent les phénomènes, de s'occuper des seules causes efficientes.

§ 2. *Premiers principes généraux pour la solution du problème des causes.*

On peut dans la détermination des causes, pécher par défaut ou par excès. C'est-à-dire on peut assigner aux effets observés des causes insuffisantes, ou des causes qui excèdent les véritables, soit en nombre, soit en puissance, en degré,

en qualités. De là deux sortes de principes, les uns devant assurer la suffisance des causes, les autres écarter la superfluité. On va voir que les premiers sont d'une nécessité absolue, et jouissent d'une certitude pareille. On reconnaîtra à leur usage qu'ils suffisent à eux seuls pour s'élever jusqu'à la cause première, laquelle une fois démontrée, sert à établir les seconds avec une solidité inébranlable. Les premiers ne supposent que la notion générale de l'être, et sa distinction profonde du néant. Les autres se déduisent de ce que j'appelerais l'*indoles* de la nature, et par conséquent ils présupposent une connaissance générale du cours des choses dans l'univers, de la stabilité de ses lois, de la haute sagesse qui a tout établi et qui gouverne tout.

On peut encore pécher d'une troisième manière dans la détermination des causes. On peut dans le même ordre, prendre une cause pour une autre, faute de n'avoir pas suffisamment examiné la nature de l'effet, les circonstances dans lesquelles il se produit, sa portée, son excellence, etc. L'exemple le plus important est celui-ci : Peut-on attribuer les œuvres d'une religion à une foi objectivement imaginaire, ou faut-il recourir à une foi pleine et vraie dans son objet ? L'ambiguïté se lèvera également en invoquant la sagesse, la véracité de l'auteur de l'univers.

J'ai dit que nos premiers principes, ceux qui assurent l'assignation de causes suffisantes, ne supposent que la notion générale de l'être, et sa distinction profonde du néant. On les entend, on les reconnaît, dès qu'on a compris que si pauvre que soit un être, le néant n'en est pas moins absolument incapable de lui servir de matière, d'origine, de cause.

Le rien n'est capable de rien. Il n'y a pas d'axiôme plus clair que celui-là ; et pourtant il suffit à justifier notre première sorte de principes. Il leur ôte ce caractère de *jugements synthétiques à priori* que Kant s'est obstiné à leur attribuer.

Premier principe. Pour qu'une chose soit lorsqu'elle n'était pas auparavant, il faut nécessairement une cause ; car assurément, la chose n'a pas pu surgir d'elle-même, du néant qui était son antécédent. Cette cause a dû la produire, lui donner l'être qu'elle a maintenant, l'effectuer : de là le nom d'*effet*, et l'axiome : *Il n'y a pas d'effet sans cause.*

Royer-Collard fait remarquer avec raison que cet axiome ne serait qu'une tautologie, si par le mot effet il fallait entendre le produit d'une cause, ce qui est le sens ordinaire ; mais dans l'énoncé de l'axiome, il ne désigne qu'une chose qui survient, et qui a pour antécédent le néant d'elle-même.

Kant énonce ainsi cet axiome : Tout changement suppose une cause ; et il y voit un jugement que rien ne justifie. L'expérience ne la justifie pas, dit-il ; car elle ne montre que des faits accidentels, incapables d'établir un jugement donné comme nécessaire et universel. La raison n'y conduit pas ; car pour cela, elle devrait trouver dans l'analyse de la notion de changement la supposition affirmée. — Nous répondons qu'en effet l'analyse l'y trouve, pourvu qu'elle opère à la lumière de la notion de l'être, et en se souvenant de l'incapacité radicale du néant. Le changement survenu est quelque chose qui n'était rien auparavant ; et ce n'est pas ce rien qui a pu le faire survenir ; c'est quelque chose de positif. Eh bien, ce quelque chose est précisément ce que nous appelons cause.

Deuxième principe. Qu'un être ait eu ou non un commencement, dès lors qu'il existe, il faut de deux choses l'une : ou qu'il existe par lui-même, et indépendamment de toute cause extérieure, ou qu'il existe par un autre, qui lui a donné ce qu'il est. Il n'a qu'une existence d'emprunt, ou il a une existence qui appartient essentiellement à sa nature. En d'autres termes, il est *ou contingent, ou nécessaire ;* et dans le premier cas, il *a une cause, eût-il toujours existé.*

Nous nous heurtons encore ici à une méprise de Kant. Il dit : De ce que le monde est contingent il ne s'ensuit pas qu'il ait eu un commencement ; et il donne à entendre que s'il n'a point eu de commencement, s'il a toujours été, il est inutile de lui chercher une cause. Mais il n'en va pas ainsi : dès lors que le monde est contingent, il n'a qu'une existence empruntée, quelque durée qu'elle ait eue. Il a donc nécessairement une cause, et il y a lieu de rechercher quelle elle est.

Ce principe conduit à un corollaire : *A part l'être nécessaire* (nous verrons que cet être est unique), *tout ce existe à sa cause*, puisque n'étant pas nécessaire il ne peut être que contingent. Le problème des causes s'applique donc à toute existence, en dehors de l'être nécessaire. Il ne s'agit plus que de savoir déterminer la nature des causes ; et comme la cause première devra nous occuper plus tard tout spécialement, notre attention principale se porte ici sur les causes secondes.

Voici pourtant encore un principe tout-à-fait général, et de la plus haute importance.

Troisième principe. Nemo dat quod non habet. Puisque l'effet procède de la cause, la cause adéquatement considérée doit contenir tout ce qu'il renferme de positif ou de réel. Elle doit, dis-je, le contenir ou dans la même forme, ou sous une forme équivalente, ou sous une forme plus relevée et plus parfaite. Dans le premier cas, on dit qu'elle le contient *formellement ;* dans le second *virtuellement,* et dans le troisième *éminemment.*

Étant donné un effet, il faut nécessairement que sa cause remplisse la condition exigée par ce troisième principe ; autrement, elle n'est pas vraiment la cause de l'effet donné. Ainsi, la matière ne comporte pas la perfection d'une pensée, ni celle d'un acte libre et méritoire : elle ne saurait en être la cause. Ainsi, le néant ne contient l'être en aucune façon : il ne saurait rien produire. Ainsi, l'être idéal ou

l'être *in genere* n'est, comme nous l'expliquerons plus tard, qu'une abstraction de l'esprit : il n'en saurait rien sortir de concret, et par conséquent aucune existence. La conception hégélienne est donc une absurdité.

L'expérience montre que tantôt la cause épuise sa vertu dans son effet, tantôt elle ne l'épuise pas. C'est dans le premier cas seulement que l'effet peut donner par lui seul la mesure de sa cause, et la déterminer entièrement. Exemple: les connaissances toutes sensibles de l'enfant et ses volontés capricieuses ne donnent pas la mesure de son intelligence et de sa volonté.

L'expérience montre encore que les effets sont de divers ordres, ce qui fait présumer divers ordres de causes, à moins qu'une seule cause capable de tous les ordres d'effets les produise tous.

Et puis, certains effets peuvent être produits par différentes causes de même ordre ; par exemple un mouvement, la guérison d'une maladie. — Les données de sens intime ne se rapportent qu'au moi, et c'est ce qui en fait le prix. — Et puis, nous ignorons une infinité d'effets.

De là autant de sources d'ambiguité dans la détermination des causes au moyen des effets, en supposant même que ceux-ci soient exactement et complètement connus.

Or, dans les cas qu'il importe le plus de savoir résoudre, la solution est donnée par des principes qui se déduisent tous de la sagesse qui a créé et qui gouverne l'univers. C'est pourquoi pour établir la deuxième sorte de principes qui régissent les causes, il nous faut démontrer l'existence de cette sagesse suprême, dont l'étude est la matière de toute une science. Cette science devra nous occuper plus tard ; mais nous préférons ici une voie courte, et nous offrons, pour trouver Dieu, le spectacle de l'univers et le témoignage de la conscience. Quand nous reviendrons sur cette grande question et que nous invoquerons de nouveau

le même spectacle et le même témoignage, nous aurons soin de ne pas nous appuyer sur notre deuxième sorte de principes. Cela n'empêche pas que ceux-çi ne nous servent légitimement et sans cercle vicieux, pour prendre une connaissance plus complète de l'univers, et pour repousser par elle les vaines hypothèses de l'athéisme sur l'origine des choses.

§ 3. *Aperçu général des perfections de l'univers.*

Nous proposons dans ce paragraphe un simple objet de contemplation. C'est la grandeur, la richesse, la beauté de l'univers, qui raconte la gloire de son auteur. C'est l'ordre, la mesure et la belle disposition de toutes choses, qui témoigne de la sagesse, de la puissance et de la bonté du Créateur. C'est une immense et incessante libéralité qui ouvre les cœurs à l'amour et à la confiance. Les conclusions arrivent d'elles-mêmes, et les objections s'évanouissent comme les nuages devant le soleil. Le problème de la Providence, celui des causes finales, celui du mal physique, trouvent ici, dans un simple récit, leurs moyens sensibles de solution, et les plus grands philosophes, un Socrate, un Platon, n'ont pas cru faire tort à leur génie en proposant ces moyens à la méditation des hommes.

Première partie. Je commence par les traits les plus généraux.

I. *Ipse fecit nos, et non ipsi nos.* « Je ne sais, dit la mère des Machabées, je ne sais de quelle manière vous avez paru dans mon sein ; car ce n'est pas moi qui vous ai donné l'esprit, l'âme ni la vie ; et les membres de chacun de vous, ce n'est pas moi qui les ai assemblés, mais bien le Créateur du monde..... »

Si l'homme peut affirmer de lui qu'il ne s'est pas fait lui-même, et qu'un être plus grand que son père, que sa mère,

lui a donné ses hautes facultés, à plus forte raison l'animal, la plante, la pierre, l'ordre qui relie toutes choses pourraient tenir un langage semblable. Et puisque tout se tient étroitement, puisque tout gravite vers tout, c'est un même auteur qui a tout fait.

2. L'univers est grand, et rempli de splendeur. *Cœli enarrant gloriam Dei.* Interrogez l'astronome, et il vous dira que pour mesurer en nombres acceptables ce qu'il connaît de l'étendue des cieux, il faut commencer par choisir une unité dont la grandeur confond déjà l'imagination : c'est le chemin que parcourt en un an ce messager éthéré qui arrive incessamment aux yeux, et qui franchit l'espace des astres à la terre avec une vitesse de quelque 75 mille lieues par seconde. Et puis, il vous fera compter les années, les siècles qu'emploie ce messager pour arriver jusqu'à nous ; en sorte que telle étoile que nous observons dans nos instruments, nous fait parvenir aujourd'hui la lumière qu'elle nous lançait il y a des siècles.

Dans ces espaces qui nous confondent, les soleils sont semés plus nombreux que les grains de poussière dans l'atmosphère ; et chacun de ces astres lance de toutes parts les flots toujours renouvelés de leur lumière. Il est manifeste que la matière n'a rien coûté à l'Auteur de l'univers.

> Ces vastes pays d'azur et de lumière
> Tirés du sein du vide et formés sans matière,
> Arrondis sans compas, suspendus sans pivot,
> Ont à peine coûté la dépense d'un mot.
>
> P. Le Moyne, S. J.

Il n'est pas besoin de mesurer les cieux pour trouver une grandeur qui confonde notre petitesse. L'océan : un seul élément contenu dans une cavité qui altère à peine la rondeur de notre planète, un point qui s'évanouit dans l'étendue

visible, l'océan est grand; et quand le navigateur s'aventure sur sa plaine mouvante, il doit au dire du poète, envelopper sa poitrine d'un triple airain. Deux abîmes l'environnent : au-dessus de sa tête, les cieux ; sous ses pieds, un élément qui engloutirait des générations infinies. Si l'axe de la terre venait à s'incliner quelque peu, un nouveau déluge anéantirait la race des hommes.

Qu'il est terrible, dans sa colère, ce limpide élément ! Une voix divine gronde dans ses vagues mugissantes : *Vox Domini super aquas.* Son calme plein de majesté ressemble à la sereine immobilité de ce Dieu qui sans changer met tout en mouvement. *Mirabiles electiones maris, mirabilis in altis Dominus.*

Autant il y a d'atomes dans l'univers, autant il y a de vertus distinctes, et qui s'harmonisent pour former les soleils, les planètes, les satellites. Les soleils sont radieux et immobiles comme le Dieu dont ils sont l'image. Autour d'eux circule un cortége de mondes qui leur rendent hommage, pendant qu'ils en reçoivent lumière, chaleur et vie. A leur tour, ces rois subalternes se transportent comme des géants autour de centres inconnus.....

Que ne pourraient pas toutes ces vertus réunies ! Quel désordre si elles se choquaient ! Quels concerts résultent de leur entente ! Képler a mesuré les pas de nos globes obscurs, et il est tombé en ravissement. Mais s'il était donné à quelqu'un de nous d'embrasser l'univers !

Nous savons ce qui advient, lorsque dans le petit coin de l'espace que nous occupous, des accidents accumulent certaines forces. La terre tremble, elle s'entrouvre, elle vomit des fleuves de laves qui consument des cités. Le tonnerre gronde dans les nues : ce n'est qu'un peu d'air qui s'agite. Quelles tourmentes dans l'univers, si les soleils venaient à se heurter avec le cortége qui les environne ! Mais un bras puissant les retient dans leurs orbites, et les cieux conservent leur magnificence.

Magnus es, Domine, et laudabilis valde; magna virtus tua, et sapientiæ tuæ non est numerus.

Je laisse les physiciens et les naturalistes nous révéler à l'opposite de la grandeur les abîmes de la petitesse. Quels doigts délicats ont bâti ces petits êtres que nos plus puissants microscopes aperçoivent à peine ! Il y en a des millions dans une goutte de certains liquides ; et chacun d'eux a son organisme, ses vaisseaux où circulent des liquides nourriciers. Aujourd'hui, nous bâtissons nos villes avec un calcaire dû aux labeurs plusieurs fois séculaires de populations invisibles.

Maximus vel in minimis Deus noster.

3. La variété ordonnée est une autre image de grandeur dont la nature étonne nos esprits. Mais nous ne la connaissons un peu que sur notre globe. « Dans les profondes vallées croît l'herbe fraîche pour nourrir les troupeaux. Auprès d'elles s'ouvrent de vastes campagnes revêtues de riches moissons. Ici des côteaux s'élèvent comme un amphithéâtre, et se couronnent de vignobles et d'arbres fruitiers. Là, de hautes montagnes vont porter leurs fronts glacés jusque dans les nues, et les torrents qui en tombent sont les sources des rivières..... » (Fénelon). Chaque chose a sa place marquée pour le bien de l'ensemble. Chaque climat, chaque site, chaque milieu a ses habitants. « L'aigle ne quitte point ses rochers, ni le héron ses rivages ; l'un fond du haut des airs sur l'agneau qu'il enlève ou déchire.....; l'autre, le pied dans la fange, attend, à l'ordre du besoin, le passage de sa proie fugitive ; le pic n'abandonne jamais la tige des arbres à l'entour de laquelle il lui est ordonné de ramper ; la barge doit rester dans ses marais ; l'allouette dans ses sillons, la fauvette dans ses bocages ; et ne voyons-nous pas tous les oiseaux granivores chercher les pays habités et suivre nos cultures, tandis que ceux qui préfèrent à nos grains les fruits sauvages et les baies, constants à nous fuir,

ne quittent pas les bois et les lieux escarpés des montagnes, où ils vivent loin de nous et seuls avec la nature, qui, d'avance, leur a dicté ses lois, et donné les moyens de les exécuter. Elle retient la gelinotte sous l'ombre épaisse des sapins, le merle solitaire sur son rocher, le loriot dans les forêts dont il fait retentir les échos, tandis que l'outarde va chercher les friches arides, et le râle les humides prairies. » (Buffon).

Il semble par moments que les éléments entrent en révolte, et que tout va se confondre sous les chocs de leur fureur. La foudre gronde ; d'épais et sombres nuages lentement amoncelés s'élèvent de l'horizon comme une menace, et tout d'un coup se fondent en torrents ; les flots de l'océan se soulèvent comme des montagnes, sous l'effort d'un vent impétueux ; des trombes déracinent les arbres, font voler comme une paille légère les toits des édifices, renversent sur leur passage les plus solides constructions. Mais bientôt toute cette fureur s'apaise ; la nature reprend sa marche régulière et ses charmes accoutumés. Tout est mesuré ; tout a son temps et son lieu. Une main puissante tient les rênes du char de l'univers, et ramène dans leurs voies les coursiers qui s'emportent pour un moment.

C'est donc une variété ordonnée qui règne dans les choses de ce monde, et leur durée en témoigne éloquemment, surtout la durée et l'existence florissante de tant d'espèces vivantes, qui pourtant ne subsistent que par la destruction. Dieu a mesuré les appétits de chacune et le nombre de ses individus en telle sorte que toutes rencontrent leurs aliments. Non-seulement l'ordre existe, mais il atteste par sa plénitude et par sa richesse la magnificence de son auteur. J'entends par plénitude de l'ordre qu'il ne manque d'aucun des moyens que demande le but où tout converge. J'entends par sa richesse, la multiplicité des fins partielles qu'obtiennent les moyens simples qui y concourent. Avec un type donné, la

nature façonne des genres, des espèces, des races, des individus sans nombre. Elle donne aux plus petits êtres une fécondité qui se compte par millions de naissances dans le cours d'une année. En diversifiant deux instruments fort simples, le bec et les ongles, le Créateur a fait un maçon de l'hirondelle, un tisserand de la fauvette, un charpentier de la corneille, un terrassier de la mégapode tumulaire. L'homme est tout cela à la fois et bien plus encore avec un seul et même instrument : les mains. — Ainsi au service de l'artiste divin, la plénitude, l'ordre, la puissance, la richesse, savent dissimuler le néant des choses, et faire une splendide image de la Divinité avec des éléments qui s'évanouissent en quelque sorte dans leur petitesse.

4. Couronnons ces caractères généraux de l'œuvre divine par un dernier : la beauté.

Dante a dit que la beauté est la forme par laquelle l'univers ressemble à Dieu. La forme n'est point un accident dans un être ; c'en est au contraire la partie la plus essentielle, puisque c'est en elle que résident l'activité, la vie, la puissance avec toutes ses aptitudes. L'univers est donc essentiellement beau, et dans tous ses tableaux si variés, et dans tous ses mouvements, et dans tout le travail des puissances qui s'y exercent. Et, en effet, on y rencontre tous les éléments du beau : l'unité combinée avec la variété ; la mesure, l'ordre, les proportions, la grandeur, la richesse, le mouvement, l'éclat ; non pas un éclat fastueux qui affecte d'éblouir de toutes parts, mais un éclat ménagé, où l'œil trouve tantôt un doux repos, tantôt des splendeurs qui le ravissent.

Faisons une course rapide à travers ce grand œuvre qu'on ne saurait jamais visiter tout entier.

Oui, la nature est belle : plus belle que je ne le conçois, puisque j'y découvre tous les jours de nouveaux charmes ; plus belle que je ne puis dire, puisque étant une, elle est im-

mense et variée à l'infini. Elle est belle aux yeux du peintre qui en trace des images, du poète qui la décrit, du paysagiste qui l'imite ; belle aux yeux du voyageur qui expose sa vie pour en contempler les sites ; belle aux oreilles du musicien qui s'étudie à reproduire ses murmures et ses terribles grondements ; belle à l'esprit du philosophe qui scrute ses harmonies. Si l'homme, selon la pensée de Philon, pouvait percevoir dans toute sa richesse la résultante harmonieuse des sons que rend la nature, transporté d'un saint ravissement, il en oublierait les soins de la vie, pour ne plus concevoir que des pensées d'immortalité.

Delectasti me, Domine, in factura tua : et in operibus manum tuarum exultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine ! (1).

Les marques de beauté se pressent au souvenir de vos œuvres, ô mon Dieu ! Cette terre tressaillante de fécondité, ces nuées distillant l'abondance, la source qui s'épanche en ruisseau et qui s'unissant à la source, donne la rivière, le grand fleuve, les îles verdoyantes, les collines environnées d'allégresse ; les épanouissements d'une naissante vie ; les épis qui ondulent comme une mer doucement agitée, les troupeaux bondissants et leurs riches toisons ; l'oiseau tout plein de vie, qui sautille, qui vole, qui lance à plein gosier ses chants joyeux ; le bourgeon printanier ; l'astre qui brille dans un ciel d'azur, la voûte étincelante du firmament ; les sombres horreurs d'une tempête ; l'immense océan et ses vagues soulevées ; cette rade où s'abritent les pavillons de vingt peuples ; les monts qui défient les orages ; l'arc-en-ciel, symbole d'espérance, les magnificences d'un soleil couchant....

Et l'aigle planant au haut des monts les ailes déployées. Son œil perçant a vu une proie au fond de la vallée et il fond

(1) Ps. 91, 5, 6.

sur elle comme un trait. Le lion est beau dans sa fureur ; l'éléphant dans sa force tranquille ; le coursier dans ses impatientes ardeurs.

N'est-il pas beau le monarque de céans ? L'homme au front noble, à l'œil dominateur, au port majestueux ; l'homme qui porte sur sa face un rejaillissement de l'image de Dieu. N'est-il pas ravissant, ce groupe de la mère et de l'enfant qui échangent leurs sourires et leurs caresses ?

Qu'elle est belle et terrible, l'armée rangée en bataille, disposée pour le carnage ! Les tambours battent ; elle s'ébranle tout entière à la voix d'un seul homme, et donne son sang sans marchander. A son retour triomphal, tout un peuple palpite de joie.

Au-dessus de ces visibles beautés, la raison contemple les sévères beautés de la loi et de la vertu, se répondant l'une à l'autre pour accomplir l'ordre. Elle rassemble en son palais sans dimensions le monde de ses pensées ; et au-dessus de tout, elle trouve une place d'honneur pour la suprême Beauté.

O Dieu ! si vos œuvres périssables sont si grandes et si belles, que sont les éternelles ! Si vos œuvres visibles ont cette magnificence, que penser des invisibles et de la beauté de votre visage ? Si l'immensité des cieux accable notre esprit, qui pénétrera votre infinité ?

Ce soleil si riche de splendeur, cet œil de la nature qui lance tout autour des torrents de lumière, s'il éblouit nos regards, comment les pourrons-nous fixer sur votre divine clarté ?

Quel serait l'étonnement d'un esprit qui embrasserait toutes vos œuvres ensemble ! Quel serait son ravissement en contemplant leur Auteur ! Oh ! quelle joie, de toujours voir l'éternel midi de votre radieux visage !

Contingence, unité, grandeur, variété, constance, harmo-

nie et beauté : n'est-ce point assez, ô positivistes ? Dites quels traits vous manquent pour lire dans cet ouvrage la grandeur, la sagesse, la puissance, la beauté de l'ouvrier. Vous ne voyez, vous, dans ces merveilles où l'intelligence se révèle partout, que des lois imminentes et nécessaires : que vous êtes aveugles ! Et que vous ressemblez en cela à l'animal sans raison ! L'animal, lui aussi, voit une partie de ces merveilles, et il suit son instinct accoutumé, sans jamais imaginer qu'il en faille chercher ailleurs la raison et la cause. Mais vous, vous avez reçu comme homme une intelligence pour vous élever au dessus de ces effets contingents ; au-dessus de ces puissances d'emprunt qui toutes subissent une loi qu'elles n'ont pas faite, une mesure qu'elles ne se sont pas donnée. Vous n'avez pas le droit de vous découronner ; vous n'avez pas le droit de supprimer en vous les plus nécessaires notions, celles sur qui se fondent les premiers devoirs de l'humanité.

Repose-toi, mon âme ; chante dans un doux repos un premier hymne au Dieu que tu viens de trouver. Tu as une seconde course à faire, pour achever de reconnaître à ses œuvres le grand Ouvrier qui a tout établi. Il faut voir dans le particulier les éléments et les règnes dont ce grand édifice de l'univers se trouve composé. Il faut considérer de plus près le Bienfaiteur qui l'a construit.

Deuxième partie. La nature a deux sortes d'ouvrages. Elle en a dont la durée nous paraît indéfinie, elle en a qui sont condamnés à périr après un temps relativement fort court.

La substance corporelle, j'entends la matière brute avec ses lois d'affinité, d'attraction ou de répulsion, de rayonnement lumineux, lois qui font la beauté, le mouvement et l'équilibre des cieux ; les espèces, chargées de représenter

les types immuables de l'être ; les natures vivantes douées d'immortalité ; les générations indéfinies des espèces vivantes ; les lois qui règlent toutes les activités de l'univers : voilà le côté permanent des choses.

Les vies qui naissent, se développent, se reproduisent et meurent ; les temps d'épreuve des natures immortelles et les conditions passagères qui leur sont faites en ces temps, voilà le côté éphémère.

Ces deux sortes d'ouvrages ou de dispositions sont l'une et l'autre l'objet des soins de leur auteur. Les êtres les plus éphémères eux-mêmes, s'ils sont *normalement* constitués, ont été façonnés avec un art infini, et pourvus au dedans et au dehors de tout ce que demande une vie florissante, et joyeusement épanouie.

Mais nous l'avouons, les êtres vivants ne sont pas tous si bien partagés. Il faut pour cela un ensembte de conditions, un concours de circonstances qui ne se réalise que pour une partie des individus de chaque espèce. Nous voyons chaque année les arbres des forêts disséminer à milliards les fruits de leur fécondité, tandis que quelques graines seulement rencontreront un lieu et un terrain propices. Le reste s'en ira en fumier. Le frai des poissons ferait regorger nos eaux en quelques années, si tous les œufs réussissaient, et si la jeune postérité qui en sort trouvait autour d'elle une nourriture suffisante. Chose plus étonnante encore : les mondes animés sont remplis de scènes de carnage qui se renouvellent sans cesse et partout. Toutes les espèces du règne animal ont reçu pour loi de vivre de destruction, et un grand nombre ne trouvent leur pâture que dans le meurtre et la déprédation : toutes sont en lutte pour l'existence, comme si la nature ne suffisait pas à entretenir toutes les vies qu'elle a préparées. L'homme lui-même n'échappe pas à cette dure condition.

Oui, mais n'oublions pas que ces vies, toutes belles et in-

téressantes qu'elles soient, ont été préparées pour mourir dans un bref délai. Les accidents qu'elles rencontrent ne font que hâter un dénouement fatal. Au fond, il n'y a qu'une chose à expliquer : la mort. Eh bien, sans recourir à un autre ordre de vérité, la mort s'explique déjà suffisamment par la contingence des êtres qui la subissent. En faisant tomber autour de nous tant de vies qui sont le chef-d'œuvre de ses ouvrages, la nature ou plutôt son Auteur veut nous faire bien entendre qu'il est le seul être nécessaire et indépendant, le seul à qui appartiennent par essence la vie et l'immortalité.

Voilà ce que le sage a toujours vu dans une conduite qui au premier aspect, tranche avec l'autre face des divines dispositions.

C'est cette face qu'il nous faut maintenant considérer. Et d'abord, je me représente en esprit les mondes inanimés.

Ici, je ne vois plus dans l'ensemble que stabilité, ordre, proportion, harmonie : Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. (Sap. 11, 21.) Tout est simple, tout est bien mesuré sans laisser d'être magnifique ; tout s'harmonise, tout est conduit d'une main ferme à des fins sagement conçues.

Quoi de plus simple et de plus ravissant que la constitution de notre système planétaire ! Au centre un astre gigantesque comme un roi sur son trône. Tout lumière et tout feu, il enrichit tout, il conduit tout. Il répand ses biens tout autour avec une munificence vraiment royale ; et il semble empressé d'en faire jouir les mondes qui gravitent autour de lui, tant il y met d'art et de promptitude. C'est par la ligne droite qu'il darde ses rayons ; et il leur donne tant de souplesse pour se réfléchir et se réfracter, qu'ils pénètrent dans les plus secrets réduits. Un simple mouvement de rotation combiné avec un mouvement de translation également fort simple, suffit à chaque planète pour recueillir à point nom-

mé et dans la mesure convenable les trésors que lui envoie le royal inconnu. Pourriez-vous compter les vies qu'un seul astre fait éclore et grandir dans un seul monde ? Après tant de siècles d'une pareille munificence, il ne semble pas qu'il en soit appauvri.

Ne dites pas que le rayonnement de l'astre dans le vide soit prodigalité ; car d'abord, il n'y a nulle part de vide appréciable. Ensuite, ces rayons qui semblent perdus rencontreront tôt ou tard d'autres mondes dans l'immensité des cieux ; pacifiques messagers, ils annoncent leur Prince à ces mondes, et les réjouiront par cette fraternité universelle. Ne sommes-nous pas, sur notre imperceptible globe, délicieusement récréés par le spectacle du ciel étoilé ? Et nos savantes analyses des rayons qui nous parviennent, ne nous apprennent-elles pas que ces astres lointains sont faits de mêmes substances que les nôtres, et qu'une grande unité règne entre tous les êtres de l'univers ?

Je touche ici à une merveille qui ne va rien moins qu'à établir entre les deux mondes de la matière et de l'esprit le plus ravissant des commerces.

Oui, cet éther si subtil que nulle analyse ne le saisit, ces rayons si délicats, mais qui s'insinuent partout, ont le beau privilége de tout faire connaître, et de donner en spectacle permanent les cieux d'où ils émanent. Seuls, ils seraient impuissants. Mais la nature leur a préparé un œil où ils viennent peindre les scènes de l'univers, et derrière cet œil un esprit, une volonté qui l'ouvre, qui le dirige, qui le tourne, pendant que la fidèle messagère se hâte à chaque direction qui lui est offerte, de renouveler ses tableaux. Elle en fait par minute des milliers sans jamais se fatiguer ni perdre de sa rectitude ; et l'animal, l'homme qui les contemple, est averti de ce qui est et de ce qui se fait autour de lui, sur la terre, dans les cieux. L'homme doit à ses yeux et à la lumière de pouvoir vaquer à ses occupations, étudier la

nature, élever le bel édifice de sa science. « Supposons, — c'est Reid qui parle, — supposons une espèce d'êtres doués de toutes les facultés humaines, celle de la vue exceptée : quelle ne serait pas leur surprise si on leur disait qu'en ajoutant à leur constitution un seul organe composé d'un petit corps sphérique, ils pouraient devenir capables d'apercevoir en un instant et sans changer de place, la disposition de toute une armée, l'ordre entier d'une bataille, la façade d'un palais, la riche variété d'un vaste paysage ? L'étonnement de ces êtres redoublerait s'ils apprenaient les découvertes que font les savants avec cet organe ; s'ils savaient que par son moyen nous pouvons reconnaître notre route à travers l'Océan, faire le tour du globe, le mesurer, observer les astres.... Et puis encore lire dans les âmes en observant les traits du visage, la contenance.... Il faut avoir l'esprit bien mal tourné ou connaître bien peu les choses, pour mettre en question si l'œil et la lumière ont été faits l'un pour l'autre, et pour ne pas reconnaître une sagesse consommée dans l'harmonie de ces deux choses. »

Il s'est pourtant rencontré un savant pour ne trouver dans ces merveilles qu'une occasion de jeter l'outrage à leur auteur. Selon lui, un opticien qui ne ferait pas mieux que l'œil de l'homme, mériterait une fort mauvaise note. Est-ce sérieux ? Faut-il croire qu'en effet la nature n'ait fait là qu'un ouvrage d'écolier ? Sachons au juste ce qu'il en est.

D'abord, nous l'avouons, il y a de toutes parts, dans les œuvres de la nature, des choses imparfaites. Mais certes, ce n'est point de sa part ignorance ou maladresse : trop de témoignages nous en convainquent. La raison en trouve deux motifs. Le premier, c'est que ces œuvres sont des œuvres finies, opérées par des causes secondes dont les facultés sont nécessairement limitées en puissance et en dextérité. La seconde, c'est que dans un monde peuplé d'êtres tous condamnés à périr et à se dissoudre dans la corruption, les dis-

positions doivent s'accorder avec ce fatal dénoûment : Il est de toute convenance que des êtres frappés en naissant par un arrêt de mort, éprouvent dans le cours de leur existence des accidents qui soient comme des avertissements du plus terrible de tous. Si après nous avoir traités en princes à qui rien n'est refusé, la nature nous envoyait tout-à-coup son impitoyable messagère, ce serait comme une trahison. Il lui a paru plus courtois de faire précéder d'un ciel sombre les éclats de sa foudre.

Donc, au sein des plus ravissantes merveilles, se rencontrent des détails imparfaits. Mais les merveilles subsistent dans leur grandeur, dans leur nombre, leur universalité, leur éclat ; et il est d'un esprit étroit d'y demeurer insensible ; il est d'un esprit mal fait, préoccupé, d'appliquer ses verres grossissants à des imperfections microscopiques pour se donner le plaisir impie de trouver en défaut son Créateur.

Que doit-on penser maintenant de cette défaite prétendue que l'art moderne infligerait au grand Artiste qui l'a donné ?

Il faut dire, — j'ai honte d'y être obligé, — il faut dire d'abord que c'est à l'œil qu'on doit de connaître les défauts de l'œil. Il faut dire ensuite que si sur quelques points particuliers, objets spéciaux de l'attention des artistes humains, ils ont su éviter dans leurs instruments certains défauts que la nature a cru devoir laisser dans ses propres ouvrages, à considérer l'ensemble, l'art humain s'évanouit devant son maître, comme la lueur d'une bougie devant les splendeurs du soleil. Je vois ici une œuvre vivante ; là une œuvre morte. Ici un organe d'une simplicité, d'une délicatesse et et d'une mobilité admirables, pourvu de muscles qui le tournent en toute direction avec la rapidité de la pensée ; là un lourd et grossier instrument qu'on ne manie qu'avec des précautions et une patience infinies. Ici un miroir limpide où se peint une âme qui sent, qui pense, qui aime ; là un instrument tout-à-fait étranger à ces ordres de phénomè-

nes. Disons tout en un mot. Quel serait l'homme assez insensé pour échanger l'un de ses yeux contre tous les instruments d'optique de l'univers ? Et que pourraient ces instruments sans les yeux ? Comment l'homme les ferait-il ?... Remarquez encore que l'œil est le théâtre d'une transformation incessante, et que par le tourbillon vital, il renouvelle sa matière de jour en jour. Quel art ne faut-il pas pour conserver à cet organe délicat, au milieu de pareils changements, la même puissance et la même précision ! Et puis, je vous prie, qui donc a fait ces instruments que vous vantez, et qui, sans doute, ont leur mérite ? Qui a préparé au constructeur humain des substances solides, les unes transparentes, les autres réfléchissantes et susceptibles d'un beau poli ? Qui a fait la main, les yeux, l'esprit de l'inventeur et de l'artiste ? Qui leur a donné une langue et une tradition de connaissances toutes faites ? Qui offre à leurs observations les scènes radieuses de la terre et des cieux ? Qui leur a mis au cœur cet ardent amour de la vérité, générateur des travaux patients et patiemment prolongés ? Et que reste-t-il à l'homme en propre ? D'avoir voulu cultiver cet amour, et de l'avoir librement appliqué à des études où il se portait naturellement.

Tout cela est connu de tout le monde. Mais il paraît que certains savants n'ont pas le temps d'y penser.

Je reprends le cours de nos réflexions sur l'un des plus universels ouvrages de la nature, la lumière.

On est embarrassé de trouver dans ce bas monde un bien qui n'éprouve pas l'homme par des accidents quelquefois terribles. L'eau nous inonde et nous suffoque ; elle fait périr nos moissons. La pierre nous brise, le fer nous déchire, l'atmosphère a ses orages et ses tempêtes. J'en ai dit les raisons. Seule peut-être la bénigne messagère des cieux ne nous fait que du bien. On se garde sans peine de son trop d'éclat. Elle se dissimule pour nous laisser reposer, et

elle sourit à notre réveil. Si en déployant ses pompes et en combinant ses couleurs elle nous donne de ravissants spectacles, elle est déjà belle par elle-même et dans son propre éclat. Chacune de ses couleurs possède son attrait, et rappelle en nous des émotions d'un autre ordre : celle-ci la douce espérance, celle-là les ardeurs de la charité. Son centre radieux est une splendide image du Monarque de l'univers ; et comme lui il dispense ses bienfaits avec un empressement et une munificence vraiment royales. Comme lui, la lumière qu'il envoie traverse la souillure sans rien perdre de sa pureté. C'est une belle chose que la lumière.

C'est une bonne chose aussi. Avec sa compagne la chaleur, elle déborde et remplit toute la nature de ses flots d'or et d'azur. L'air, la terre, les eaux en sont enveloppés et tout pénétrés. Il n'est pas d'atome si caché qui ne reçoive tôt ou tard la visite gracieuse d'un faisceau de lumière et puis d'un autre, et cela sans fin, avec une vitesse de succession dont la pensée donne le vertige. Vous comprenez ce que cela veut dire, vous qui êtes justement ébahis devant les myriades d'atomes contenus dans une seule goutte d'eau. Eh bien, la lumière n'est point effrayée de cette tâche gigantesque. Elle ne dédaigne pas de faire 36 millions de lieues pour venir visiter chacun de ces atomes qui sans elle demeurerait dans une éternelle torpeur, et dans une rigidité de glace. Au contraire, empli de cette onde bienfaisante, l'atome va être avidement saisi par ce germe nouvellement formé, par ces feuilles, par ces radicelles, par ces organes disposés à lui communiquer la vie. Jusqu'où n'ira-t-il pas à la faveur de sa puissante introductrice ?

Qu'un jour le soleil retienne ses rayons et laisse à leur propre obscurité les globes qui l'environnent : à l'instant tout se glace, le frisson de la mort saisit toutes les existences ensemble. Mais il n'en faut pas tant ; il suffit que les proportions se modifient. Diminuez un peu les ardeurs de la

source, tout languira ou périra de froid. Tout se desséchera, si vous les augmentez, ou si vous rendez les liquides un peu plus volatils. Pareils désastres arriveraient, si l'on changeait tant soit peu la distance de la terre, ou la force qui l'attire et la maintient dans son orbite, ou si l'on modifiait la vitesse de l'un ou de l'autre de ses deux mouvements, ou la direction de sa projection, ou l'inclinaison de son axe, ou la densité de son atmosphère, ou son pouvoir absorbant, etc., etc. Enfin, tant d'arrangements doivent encore être combinés avec la constitutiou des terrains, avec la nature des êtres vivants, celle de la lumière, de la chaleur, de l'air, des eaux. Il tient à une infinité de mesures et de combinaisons précises que cette terre soit le sein fécond où naissent et se développent tant de populations, et ne se change pas en un séjour de mort et de désolation. La lune passe dans l'intervalle d'un mois d'un extrême froid à un extrême chaud, à cause de la lenteur de sa rotation, et de l'absence ou de la rareté de son atmosphère. Si la terre mettait seulement trois ou quatre fois plus de temps à tourner sur son axe, ou si sa rotation n'avait pas cette belle uniformité qui sert de base à notre mesure du temps, le séjour y serait insupportable.

Je n'ai pas fini, mais il faut se borner. La lumière reçoit son suprême honneur en rencontrant un organe qui partage sa promptitude et sa délicatesse, et qui l'introduit au vestibule de l'âme. Là, elle raconte ce qu'elle a vu ; et des choses lointaines et fort cachées. Elle a traversé les substances des astres, et elle vient nous peindre ce qu'elles sont. Si elle ne nous dévoile pas tout l'univers, c'est que nos sens n'égalent pas sa délicatesse. Elle a bien mérité de donner son nom à cette autre lumière intérieure qui nous fait percevoir la vérité. Davantage : par sa subtilité, par sa pénétration, par la promptitude et l'universalité de sa diffusion, la lumière est devenue l'image de l'esprit même, et l'Ecriture ne trouve pas indigne de Dieu de dire qu'il est la lumière. La

présence de cette hôte bénie dilate toutes nos puissances, et verse la joie dans nos âmes ; son absence ou sa diminution nous resserre et nous accable : nous sommes sous un ciel de plomb.

« O lumière que voyait Tobie, lorsque privé des yeux du corps il montrait à son fils le chemin de la vie ; lumière que voyait Isaac aveugle lorsqu'il faisait dans la bénédiction de ses enfants un choix divin ; lumière que vit Jacob bénissant les fils de Joseph ; vous êtes la véritable lumière : vous êtes une ; et par vous tous ceux-là sont un qui vous voient et qui vous aiment. Mais pour cette autre lumière qui frappe les sens, heureux ceux qui la font servir à célébrer votre nom, ô Dieu créateur ; elle sert de degré à leur reconnaissance pour s'élever jusqu'à vous. Faites, Seigneur, que je ressemble à ceux-là. » (S. Aug. Conf. l. 10.)

Avant de passer outre, récapitulons un peu.

Que la lumière soit un beau et riche présent, que son concours avec la vie dans les plantes, avec l'œil et l'esprit dans l'homme, soit l'ouvrage d'un grand et puissant artiste, d'un ouvrier qui sait faire avec nombre, poids et mesure de grandes choses et des ouvrages d'une infinie délicatesse, c'est ce que les faits disent avec plus d'éloquence que la parole. Et certes, s'il a fallu de l'art pour nous faire allumer commodément nos bougies, et si pour cette petite besogne l'homme s'est ingénié pendant des milliers d'années, si, dis-je, il a fallu ce temps et ces travaux à une intelligence qui avait reçu toutes faites et la source de la lumière et les lois de sa propagation, combien n'a-t-il pas fallu plus d'art pour allumer tout d'un coup au début de la vie ce grand luminaire qui éclaire vingt mondes ensemble, et qui donne le branle à toute la nature ? Combien n'a-t-il pas fallu d'art et de science pour donner à sa lumière des lois, une vertu, des proportions qui s'accordent si bien avec les besoins de ces mondes ? Et s'il faut de l'art pour échauffer un édifice au

moyen d'un seul foyer, combien plus n'en a-t-il pas fallu pour faire partager à toute la terre les chaleurs accumulées aux tropiques, et pour rafraîchir ceux-ci ? Et s'il a fallu un grand art pour construire nos massifs et inertes instruments, combien plus n'en a-t-il pas fallu pour construire nos lunettes vivantes, pour les placer comme des sentinelles vigilantes et tout ensemble comme un riche ornement, au front du roi de la création ? Combien n'en a-t-il pas fallu pour faire concourir avec la lumière les yeux et l'esprit, la matière et l'âme, et pour faire jaillir de cette âme les arts, les sciences, les divines résolutions des saints ?

Un trait demande à être expliqué.

J'ai dit que la radiation solaire est un ouvrage d'une belle simplicité ; et toutefois, elle offre des complications de phénomènes qui défient nos prévisions et les puissances de notre calcul. Simple et compliqué : ne sont-ce pas deux termes qui se repoussent et s'excluent ?

Oui, dans une action élémentaire et que rien ne trouble ; non, dans les actions multipliées et variées que la lumière est appelée à exercer. Tout ouvrage est simple, quand il va droit à son but sans complication inutile. La lumière va par la ligne droite dans les espaces libres et dans les milieux homogènes. Mais elle rencontre des surfaces qui la brisent, des milieux plus ou moins denses et de différentes compositions, des ouvertures, des arêtes ; une infinité d'êtres vivants sont avides de se baigner dans ses ondes ; et sa souple nature se plie à tout, se marie à toutes les actions pour leur donner une puissance nouvelle toujours différente d'elle-même dans ses différentes situations ; si bien que l'histoire de ses changements et de ses manières d'agir dans l'air, dans les eaux, dans les pierres, dans les organes des êtres vivants, révélerait à un œil exercé l'histoire même de la nature. Rien de cela n'est superflu ; donc, rien de cela ne s'oppose à la simplicité.

Remarquez encore qu'au milieu de ces variations dont la multitude accable notre esprit, on distingue de certains phénomèmes dont la constance, le retour périodique et la marche grandiose nous rappelle à l'unité de l'ouvrier, et à la simplicité de son plan.

Si l'on met à part les accidents excentriques comme les éruptions volcaniques, les tonnerres, les ouragans, les variations subites de l'état atmosphérique, le cours des choses, nonobstant des perturbations infinies dont la valeur n'est que de deuxième ou troisième ordre, se rapproche beaucoup d'un certain cours moyen, qui est d'une grande simplicité. Par exemple, notre soleil est toujours assez voisin d'un soleil fictif qui décrirait (je parle du mouvement apparent) ; qui décrirait autour de la terre un cercle d'un mouvement uniforme. Nos horloges se règlent à ce soleil fictif, et leur temps moyen ne s'écarte ordinairement que de quelques minutes du temps vrai marqué par le soleil physique. En chaque lieu, pour chaque époque de l'année, la moyenne température est constante, et elle suit une marche régulière d'une saison à l'autre. Il en est de même d'une infinité de quantités que mesurent les météorologistes. De part et d'autre de ces moyennes, il y a des oscillations qui seraient représentées sur le papier par des courbes légèrement ondulées. Ainsi règne partout la simplicité, alors même qu'elle paraît vaincue de toutes parts.

Quand les anciens astronomes assignaient *a priori* aux astres des orbites circulaires, ils comptaient sans les perturbations qu'ils s'occasionnent mutuellement ; mais ils partaient d'un principe vrai, et toute la nature l'atteste aux esprits qui prennent soin d'en embrasser l'ensemble et de se former une idée juste de ses desseins.

Je me suis un peu étendu sur le plus universel des éléments, afin de pouvoir être bref sur les autres.

Quoi de plus simple et de mieux combiné que le mouve-

ment des eaux, qui sans cesse les porte dans les airs, et les fait retomber en rosées, en pluies bienfaisantes ! C'est encore l'élément radieux qui commence le mouvement. Chaque rayon enlève son atome liquide sans bruit, et avec une délicatesse que nul doigt n'a jamais connue. Tous ensemble accomplissent le mouvement ascensionnel dans la mesure convenable, et il n'y a plus qu'à résoudre un problême d'hydrodynanique pour le transformer en un autre qui dirige *vers les pôles* une vapeur chargée de richesses. Les eaux arrivent aux régions boréales avec l'immense quantité de chaleur latente que le soleil y a déposée. Le froid des nouvelles régions les oblige à s'y condenser, et à rendre ce qu'elles ont acquis. Deviennent-elles trop abondantes ? Des pentes de terrain les font couler par mille canaux aux grands réservoirs où de nouveaux rayons les soulèvent encore, et cela sans fin. La nature n'est point embarrassée pour produire un mouvement perpétuel. Elle a des forces qui ne périssent pas, et l'abondance de leur source est telle, que des siècles d'épanchement ne la diminuent pas.

L'une de ces forces est la pesanteur. Newton nous a appris que cette force qui fixe au sol avec tant de justesse les éléments mobiles, n'est qu'une très-minime partie de celle qui préside à la mécanique des cieux. C'est donc encore un agent universel. La pesanteur maintient autour de la terre contre la force centrifuge qui les disperserait dans l'espace, l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons. Elle nous y maintient nous mêmes, nous et nos édifices, et nos machines, et nos plantes, et nos animaux. Plus intense, elle nous prosternerait à terre, et la moindre chute nous briserait ; l'air trop dense nous opprimerait. Plus faible, elle nous soutiendrait mal, et l'air trop rare ne suffirait plus à nos poumons ; l'eau s'évanouirait en vapeur, etc. Donc, encore une fois, *omnia in mensura et numero et pondere disponuisti.*

L'air, pénétré de la chaleur solaire, alimente incessam-

ment tout ce qui respire, et il active nos foyers. Ce serviteur discret se dissimule à nos yeux et nous ouvre respectueusement les espaces célestes. Il recueille pour nous les envoyer aussitôt les premiers rayons de l'aurore et les derniers du crépuscule ; et quand le soleil est à son midi, l'atmosphère étend son immense manteau pour en tempérer les ardeurs. Elle modère ensuite le refroidissement des nuits. Elle modère par une action semblable et par le mouvement dont nous avons parlé, les ardeurs des tropiques, et le froid glacial des pôles.

L'air gonfle les voiles de nos navires, et les pousse d'un rivage à l'autre à travers l'Océan.

L'air presse de toutes parts les corps qui y sont plongés, avec une élasticité dont le ressort a été sagement mesuré. Il le fallait, pour équilibrer le ressort de nos veines, et pour laisser à nos membres un libre mouvement. Il le fallait encore pour tenir suspendues ces volages populations qui nous réjouissent par leur vivacité et leurs chants.

L'air est le véhicule des sons, et par les sons le véhicule de nos pensées. Ce fidèle et infatigable messager recueille pour les transmettre aussitôt toutes les vibrations que la parole, l'art ou l'éloquence, le cœur ou l'esprit lui confient. Quel actif commerce ! Et que nos sociétés deviendraient tristes, désolées, impuissantes, si nulle voix, nul accord ne pouvaient plus s'y faire entendre ! Mais pour entretenir cet incessant et précieux commerce, il a fallu de divines dispositions ; des dispositions qui offrent de frappantes analogies avec celles que nous considérions tout-à-l'heure. Comme les ondes lumineuses avaient besoin d'un œil et l'œil besoin de mains artistiques, ainsi les ondes aériennes ont besoin d'une oreille, et celle-ci a besoin d'une poitrine, d'un larynx, d'une bouche, d'un palais, de lèvres vibrantes. C'est dans ce double système de conditions que le commerce social s'établit ; et pour faire comprendre avec quel art elles ont été remplies, il faudrait remplir de nombreuses pages.

« Les sons ont avec notre cœur une secrète intelligence. Les sons vifs nous inspirent du courage ; les sons doux nous reposent et nous modèrent ; les sons riants nous égaient ; les sons dolents nous attristent ; les sons majestueux nous élèvent l'âme ; les sons durs nous irritent. L'amour et la haine, le désir et la crainte, la colère et la pitié, l'espérance et le désespoir ; admiration, terreur, audace, autant nous avons de passions différentes, autant de sons dans la nature pour les exprimer et pour les imprimer. « (P. André, Essai sur le beau.)

Secondées par leurs élastiques messagers, l'oreille et la vue rivalisent de zèle et d'art pour servir l'artiste, le poète, le savant, l'orateur. L'oreille prétend à des communications plus intimes, à des mouvements qui remuent davantage les fibres les plus secrètes. Elle nous livre avec la parole la pensée dans toute sa clarté, le sentiment dans toute sa puissance. Mais l'œil à son tour prétend nous introduire plus profondément, au moyen du livre, dans la pensée du philosophe...

Quand un orateur sait entrer dans une âme par ces deux sens à la fois, quand son geste et les traits de son visage frappent les yeux en même temps que sa parole ardente ébranle le cœur par les portes de l'ouïe, c'est comme un conquérant qui entre dans une place par les deux maîtresses avenues. Il l'envahit tout entière.

L'air est donc aussi pour l'homme un serviteur avisé. On comprendra mieux ses bienfaits, si l'on se transporte par la pensée sur une terre sans atmosphère. Tout autour un silence de mort. La vie elle-même en est proscrite, et l'on ne rencontre qu'un sol nu. Plus de verdure, plus de feuillage, plus d'azur au ciel. Les montagnes élèvent leurs fronts dénudés au milieu d'espaces déserts, et pas un ruisseau n'en découle ; pas un murmure ne vient tirer les choses de leur éternel mutisme. Les astres, comme des disques embra-

sés, se détachent sur des profondeurs d'où nulle clarté ne rayonne. Point d'aurore, point de crépuscule ; le jour et la nuit arrivent brutalement, et l'un vous éblouit, tandis que l'autre vous accable. Tout est feu ou glace : point de transition. Que la nature a bien fait de nous envelopper de ce manteau ! Et qu'elle a bien pris ses mesures !

Je laisse la mémoire et l'imagination du lecteur en présence du sein fécond qui forme le quatrième élément des anciens. Là, notre industrie rencontre les métaux, la pierre, le marbre, l'argile, la houille et le reste. Là, d'immenses populations trouvent soutien, refuge, aliment. Tout ce qu'il faut pour cela s'y rencontre en justes proportions. Quelle riche table, que celle qui peut servir pendant tant de siècles à tant de générations !

L'homme fait en ce moment la conquête d'un cinquième élément, l'électricité. C'est encore un élément universellement répandu, intimement uni aux autres éléments, et dirigé comme eux au bien de l'homme. Ce nouveau serviteur dore ses métaux, oriente ses navires, illumine ses villes comme un soleil, et porte ses dépêches en quelques minutes aux extrémités de l'univers.

La vie ! Tout ce que nous venons de décrire est fait pour cette nature supérieure dont la seule pensée réjouit. A quoi bon ces soleils avec leur savante géométrie, à quoi bon les eaux et leurs mouvements, l'atmosphère et ses vibrations sonores, et son élasticité, si nulle vie ne s'épanouit ? A quoi bon le limon de la terre, et ses rochers, et ses métaux ?

Nous dirons plus tard ce qui élève tellement la vie au-dessus de la nature inanimée, que celle-ci tout entière n'en est que la servante ou l'instrument. En ce moment, nous cherchons moins à définir sa supériorité relative, qu'à découvrir les signes de puissante sagesse dont elle est l'éclatante manifestation.

Quand nous embrassons du regard de l'esprit l'ensemble

des êtres vivants, deux choses nous frappent d'abord : une immense variété et une simplicité non moins étonnante. Chaque classe forme un type unique ; et dans les mains de son Auteur, ce type est si riche, que sans jamais enfreindre les lois du beau, il en a su tirer des ordres, des genres, des espèces, des races dont le nombre et la variété confondent notre pensée. On peut même dire que tous les êtres vivants de ce monde sortent d'un seul type ; car tous conviennent dans un ensemble de traits généraux qui les font appeler d'un même nom. Tous sont formés d'organes ; tous sortent de germes d'une parfaite similitude, et se développent suivant les mêmes lois de respiration, de digestion et de nutrition ; tous arrivent à un âge parfait où ils engendrent leur semblable, et puis déclinent et meurent. Il y a un grand art dans la conception de cet ouvrage ; et quand on pense qu'au dehors l'atmosphère et toutes ses propriétés, les eaux, la terre, le grand flambeau des cieux, tout est fait, tout est en mouvement pour donner à ces êtres, du plus petit au plus grand, des aliments similaires, on ne peut pas s'empêcher de convenir qu'une intelligence unique et d'une puissance singulière a présidé à ce grand ouvrage.

Au dedans de l'être vivant, les choses ne sont pas moins bien ordonnées. J'y vois un composé d'organes qui tous ont leur fonction bien déterminée, et bien harmonisée avec le but commun. Tous donnent à point nommé et dans la proportion voulue ce qu'ils doivent donner ; et si quelque accident vient à troubler ces mesures et ce concert, aussitôt la vie est en souffrance. Et quand la vie est en souffrance, chaque organe s'en ressent, et se met aussitôt en travail pour rétablir l'équilibre troublé, porter secours aux points attaqués. Qu'un poison arrive dans l'estomac d'un animal : si la vie n'était pas là, l'estomac subirait passivement l'action de la substance délétère. Mais aux premières impressions qu'en ressent l'organisme vivant, il

se dresse tout entier avec toute l'énergie qui lui est donnée, pour repousser le mal envahissant. Les glandes d'alentour secrètent leurs liquides avec toute l'abondance dont elles sont capables, pour diluer le poison. Les muscles se contractent pour l'expulser. Les centres nerveux sonnent l'alarme. En quelques secondes, le danger est écarté, si les forces y suffisent.

Qu'un instrument tranchant vienne à couper en un point ce beau réseau de fibres, de tendons, de vaisseaux qui constitue la chair vive : tout se trouble ; le sang coule ; les bouts séparés se disjoignent. C'en est fait, si la vie n'est pas là. Mais avec les doigts délicats de cette ouvrière sans pareille, tout se refait promptement et si parfaitement, que les vaisseaux les plus déliés reprennent leurs fonctions comme par le passé.

Ordre, harmonie, proportion, convenances de rapports et de mesures, suffisance des moyens à la fin et simplicité de ces moyens : le savant est assuré de rencontrer cela dans toute vie florissante ; et la vie florissante est donnée en partage à toutes les générations de chaque espèce. En vertu de ce concert harmonieux, le savant est dispensé de voir, de palper tout l'animal qu'il étudie. Qu'une partie assez importante pour dévoiler les fonctions de cet animal lui soit présentée, l'harmonie lui dévoile le reste ; et comme un prophète d'Israël, sa science peut emboucher la trompette d'une résurrection idéale. C'est ce que fait au commencement de ce siècle notre grand naturaliste Cuvier. « J'étais, nous raconte-t-il, dans le cas d'un homme à qui l'on aurait donné pêle-mêle les débris mutilés et incomplets de quelques centaines de squelettes appartenant à vingt sortes d'animaux ; il fallait que chaque os allât retrouver celui auquel il devait tenir ; c'était presque une résurrection en petit, et je n'avais pas à ma disposition la trompette toute-puissante ; mais les lois immuables prescrites aux êtres vivants y suppléèrent ;

et à la voix de l'anatomie comparée, chaque os, chaque portion d'os reprit sa place. Je n'ai point d'expression pour peindre le plaisir que j'éprouvais en voyant, à mesure que je découvrais un caractère, toutes les conséquences plus ou moins prévues de ce caractère se développer successivement : les pieds se trouver conformes à ce qu'avaient annoncé les dents,... en un mot, chacune de ces espèces renaître, pour ainsi dire, d'un seul de ses éléments. » Ainsi le musicien reconstruit le morceau dont on lui a donné des notes détachées. Ainsi les artistes se reconnaissent et se comprennent à demi-mot. Ici, le petit artiste, l'artiste humain sert de témoin au grand artiste qui dérobe sa main.

Ai-je besoin d'en dire davantage ? Faut-il ajouter que ces êtres si bien constitués sont eux-mêmes d'habiles artistes, et que la nature a pris soin de les instruire au sortir de leur berceau ? Le poulain, aussitôt né, court à la mamelle de sa mère, comme s'il connaissait déjà les lois de l'optique ; et pour en tirer le précieux breuvage, il ajuste ses lèvres et sa langue comme s'il savait l'art des pompes aspirantes. Le jeune canard court également à la pièce d'eau, et il nage sans aucune gêne comme le ferait un pilote consommé. L'oiseau s'élance dans les airs dès qu'il en a la force. Quel art il exerce tout d'un coup ! Après cinquante siècles d'études, cet art d'un animal sans raison nous fait encore envie. Tous les animaux connaissent du premier coup les aliments qui leur conviennent, les moyens de se les procurer, dès que leurs organes sont développés, les fonctions dont la nature les a chargés ; et ils les remplissent d'autant mieux qu'ils peuvent obéir plus librement à leur instinct naturel. Pour qu'ils exercent leur art, l'Auteur de la nature a muni les moindres animaux d'instruments que l'observateur philosophe ne se lasse point d'admirer. « Comparez les instruments que l'insecte emploie pour son travail à ceux dont nous faisons usage ; voyez ses scies, ses rateaux, ses brosses,

ses ciseaux; comparez-les aux nôtres, et vous reconnaîtrez immédiatement que tout ce que vous savez faire est bien inférieur à ce qu'il possède. Le scalpel d'un anatomiste nous semble avoir un tranchant d'un précieux travail, son poli nous séduit ; examinez-le au microscope et vous serez surpris de le voir se transformer en une grossière lame de scie. Il en est de même de la pointe d'une aiguille, elle devient une imparfaite alène. Mettez en regard la scie, les dents et les rateaux d'un insecte, vos yeux s'étonneront de leur prodigieux fini. » (Pouchet).

Mais si au lieu de comparer aux ouvrages de l'homme la structure de l'animal, ouvrage divin, vous comparez l'industrie de l'animal à celle de l'homme, alors vous apparaît la supériorité éminente du Roi de la création et de l'image de Dieu. Chaque espèce d'animal a son art fixé par la structure de ses membres, et la structure de ses membres est faite pour un art unique dont il ne sort pas. Il n'imagine pas d'instruments, et d'ailleurs son organisme n'est pas préparé pour les manier avec la dextérité d'un artiste. Il en est tout autrement de l'homme, artiste universel et par ses membres, et par ses sens, et par son génie. Pour faire l'histoire des ouvrages que l'homme réalise avec ses mains seulement, il faudrait en quelque sorte écrire l'histoire de l'humanité. Par les mouvements de ses mains, l'homme exprime la prière, la supplication, le commandement, les sentiments qui l'agitent. Il attire, il repousse, il soulève, il entasse, il saisit, il frappe, il caresse, il palpe. Il se forge des armes, des instruments, des machines d'une perfection étonnante. Il écrit, et transmet aux âges futurs les monuments des sciences, de l'histoire et des arts. Il tisse, il bâtit, il dessine, il vogue sur l'Océan, il fait résonner cent sortes d'instruments. Si nous sommes logés, c'est la remarque de Cicéron, si nous sommes vêtus, chauffés, nourris, si nous avons des villes et des temples, c'est aux mains que nous le devons. Il faut

pourtant ajouter que nous le devons encore aux matériaux que la nature a placés sous nos mains, à l'ensemble de leurs propriétés, à une plasticité qui se prête aux mille façons que l'art invente. La pierre, le plus grossier, le moins plastique des corps, n'en sert pas moins à une infinité de choses : à tous les genres d'édifices ; à faire des ponts, des aqueducs, des réservoirs, des siéges, des routes, des statues, des obélisques, des tombeaux. — Associés à des muscles puissants, les pieds de l'homme soutiennent d'aplomb sa stature élancée, et ils se prêtent à la pose, aux jeux d'équilibre, à la lutte, à la course, à la natation.

Par son regard qui embrasse les cieux, l'homme invite, menace, commande, attendrit. Il lui sied de prendre des airs de maître ; et quand il est assis sur un trône, je ne sais quoi de divin s'imprime sur tout son extérieur. On l'appelle une Majesté.

L'homme parle : de ses lèvres coulent la science, la poésie, l'éloquence, le bien et le mal. C'est la parole qui au foyer domestique, élève les jeunes générations. Elle passe alors par le cœur d'une mère, et par l'intelligence d'un père. Elle fait le commerce de l'amitié. Un mot prononcé sur un champ de bataille ébranle toute une armée, et décide du sort d'un peuple. La parole exhorte, persuade, console, relève le courage, réprime les passions. En s'alliant au commerce de l'écriture, elle fait et défait l'opinion régnante, et par l'opinion elle tient les rênes du char qui conduit les nations à leurs destinées.

Qu'est-ce donc que la parole, pour produire ces merveilleux effets ? Un mouvement de lèvres et de larynx ; un son qui frappe l'air. C'est cela matériellement ; mais aux deux extrémités du mouvement il y a deux âmes disposées à se comprendre. L'âme qui a produit le premier ébranlement, y a mis un je ne sais quoi d'elle-même, (1), une forme, qui

(1) A parler en rigueur, la parole n'est qu'un signe ; mais quand ce signe

s'est transmise avec les ondes aériennes, et qui est allée ébranler des fibres sensibles, éveiller une autre âme, allumer le flambeau de son esprit. Il n'y a d'éloquence qu'à cette condition ; et cette condition n'est bien remplie que par une voix d'homme sortie d'une poitrine émue. Qui expliquera ces mystères? Qui comprendra ces rapports secrets de l'esprit avec la matière? Il s'accomplit ici quelque chose qui dépasse évidemment tout l'art de l'homme, et nous assistons à l'œuvre d'un artiste incomparable. Son ouvrage ne le fatigue pas; tous les jours il le multiplie comme les individus qui peuplent l'univers, et comme les minutes qui composent les siècles. Et comment le pourrait-il faire, s'il ne connaissait jusque dans son fond le plus intime l'esprit de l'homme, son cœur, et tous les ressorts qui font mouvoir ces deux nobles facultés? Et comment pénètre-t-il jusque dans ce fond substantiel, s'il n'en est pas l'auteur ? Enfin, puisque dans cette opération de sa main il met en réquisition tous les éléments de l'univers; l'air, la chaleur, la vie, c'est que l'univers entier est son ouvrage. C'est l'auteur de la nature.

Entrons maintenant dans le sanctuaire de l'âme, autant que nous le permet la conscience que nous avons de ses opérations, et voyons ce qui se passe dans le monde invisible que tout homme porte avec lui.

Nous venons de parcourir le ciel et la terre. Nous nous sommes enfoncés dans les profondeurs de l'étendue, et nous y avons pu compter des mondes à l'indéfini. Les astres ont accompli devant nous leurs courses de géants, et nous avons entendu leurs harmonies. Puis, nous avons visité les mondes de l'infiniment petit. L'océan nous a montré ses vagues soulevées, la foudre a grondé à nos oreilles, les prairies ont

est naturel. — et il l'est d'autant plus qu'on est plus éloquent, — il a de l'analogie avec la pensée qu'il représente ; et le philosophe ne se lasse pas d'admirer la profondeur d'un art qui a su rendre analogues des choses si dissemblables, et d'ordres si différents.

étalé leurs candides beautés, l'agneau a bondi, le lion a rugi. Enfin, l'homme s'avançant le front haut, a fait rayonner sa majesté. Nous eussions pu encore entendre les bruits lointains de l'histoire, les annales imprimées dans les livres, et celles que gardent les couches terrestres ; écouter les philosophes, assister aux enfantements du génie, nous enfoncer avec le géomètre dans les abîmes des combinaisons numériques. Où prenons-nous tout cela? Qui nous a transportés au milieu de ces sphères étincelantes pour nous faire ensuite naviguer sur les océans et visiter en un moment les extrémités de l'univers ? Nous n'avons pas bougé du siége où nous étions assis. Est-ce le monde qui est venu nous trouver ? Pas davantage. Le spectacle s'est produit dans notre esprit. Une seule et même substance a revêtu en même temps mille et mille formes diverses, et s'est faite semblable, analogue a toutes choses. Il l'a bien fallu, pour se mettre en rapport avec elles, et pour en saisir, pour en reproduire par un verbe intérieur d'abord, puis par un verbe extérieur la naïve vérité. Et ce spectacle si varié, nous l'appelons, nous le gardons ou le congédions, nous le remplaçons autant de fois et à telle heure que nous voulons. Et non-seulement ce spectacle se produit en moi, mais chaque chose y trouve son nom, et ce nom je l'y reconnais avec une rapidité incroyable dans le dictionnaire de ma langue que je porte toujours au dedans.

Et puis, j'en compose des discours ; je tire des premiers principes une série de conséquences sans fin ; ou bien, je me promène dans les régions de l'idéal, et j'invente des mondes que je régis comme il me plaît. Que se passe-t-il donc dans mon esprit ? Comment cette partie de ma petitesse habite-t-elle tant de mondes à la fois ? Je puis bien représenter une scène sur un tableau ; mais comment y faire voir des scènes innombrables qui ne s'y confondent pas ? Des scènes qui paraissent, disparaissent, se dissimulent pour reparaitre

encore au moindre signe ? « Magna vis memoriæ. Et cette force m'appartient ; elle fait partie de ma nature. Je ne puis donc pas me comprendre moi-même ? J'ai l'esprit trop étroit pour embrasser l'ampleur de mon esprit ! La grandeur renfermée dans ma petitesse me cause un sorte d'épouvante. Les hommes vont admirer les hauteurs des montagnes, les flots soulevés de la mer, le cours des fleuves, l'étendue de l'océan, les mouvements du ciel, et ils ne se donnent pas le loisir d'admirer ce qui est en eux. » (S. Aug. Conf. x, 8.)

Mais voici dans ce même esprit une nouvelle sorte de puissance. « Sans connaître (ni les nerfs, ni les muscles) de mon corps, je le tourne, je le remue, je le transporte où je veux, seulement parce que je le veux. Je voudrais remuer devant moi une paille, elle ne branle ni ne s'ébranle en aucune sorte : je veux remuer ma main, mon bras, ma tête, les autres parties plus pesantes, qu'à peine pourrais-je porter si elles étaient détachées, toute la masse du corps ; les mouvements que je commande se font comme par eux-mêmes, sans que je connaisse aucun des ressorts de cette admirable machine. Je sais seulement que je veux me remuer de cette façon ou d'une autre, tout suit naturellement. J'articule cent et cent paroles entendues ou non entendues, et je fais autant de mouvements connus ou inconnus des lèvres, de la langue, du gosier, de la poitrine, de la tête: je lève, je baisse, je tourne, je roule les yeux : j'en dilate, j'en rétrécis la prunelle, selon que je veux regarder de près ou de loin, et sans même que je connaisse ce mouvement, il se fait dès que je veux regarder... quelque objet. Qui a donné cet empire à ma volonté ? Et comment puis-je mouvoir également ce que je connais et ce que je ne connais pas ? Je respire sans y penser et en dormant : et quand je veux, je suspens ou je hâte la respiration, qui naturellement va toute seule. Elle va aussi à ma volonté; et encore que je ne connaisse ni la dilatation ni le resserrement des poumons,

ni même si j'en ai, je les ouvre, je les resserre, j'attire, je repousse l'air avec une égale facilité. Pour parler d'un ton aigu, ou plus gros, ou plus haut, ou plus bas, je dilate encore ou je resserre une autre partie dans le gosier, qu'on appelle trachée-artère, quoique je ne sache même pas si j'en ai une : il suffit que je veuille parler haut ou bas, afin que tout se fasse comme de soi-même ; en un moment, je fais articulément et distinctement mille mouvements dont je n'ai nulle connaissance.... Mais ô Dieu, vous savez tout cela ; et tout cela est l'effet du secret concert que vous avez mis entre nos volontés et les mouvements de nos corps.... » (Bossuet, Elévat.)

Il faut se borner. Je ne dis rien des sociétés que les hommes forment entre eux par un mouvement naturel. Je saluerai seulement en passant celle de la famille, qui est la conservatrice et la nourricière des générations. Elle a son Roi comme tout un peuple ; mais ce Roi s'appelle un Père. Elle a sa Reine, qui s'appelle une Mère, des sujets qu'on nomme des enfants : doux noms qu'on ne prononce pas sans tressaillir ; sanctuaire béni, où les plus douces affections se rencontrent quand la vertu y habite. Là se combinent dans une touchante harmonie la puissance avec la tendresse, l'autorité avec la familiarité, le respect avec la plus expansive amitié. Là un être impuissant mais digne de soutien, rencontre tout préparés un sein qui le réchauffe, une mamelle remplie d'une douce et fortifiante liqueur. Ce n'est point une obole qu'on donne ici ; ce sont des entrailles qui s'ouvrent, et qui épanchent le meilleur de leur substance. Dieu! Quelles écoles de tendresse et de bonté généreuse vous avez multipliées au milieu de nous ! Pour démontrer la Providence, je ne voudrais qu'un enfant dans les bras de sa mère.

Les médecins nous apprennent que le lait et les œufs, c'est-à-dire la première nourriture toute préparée par la na-

ture, contiennent sous une forme facile à la digestion, tous les éléments de l'alimentation, ce qui est une nouvelle attention de cette Mère des Mères.

Ici, le matérialiste m'arrête ; et se riant de ma simplicité, il m'explique comme quoi les choses arrivent ainsi d'elles-mêmes et sans art. Il a analysé l'organisme ; il en a étudié les premiers éléments, et il a reconnu que tout dans l'animal se trouve disposé pour produire les merveilles qui m'étonnent. Ainsi, les mamelles devaient se former ; et à tel âge, dans telles circonstances, elles devaient sécréter du lait. Chaque ensemble de phénomènes a son déterminisme dans les dispositions précédentes de l'organisme. — Donc, l'organisme fonctionne sans art ? Quelle est cette logique ? Vous étudiez une montre, et vous trouvez que ses rouages, ses pivots, ses ressorts sont arrangés pour une marche régulière de l'aiguille : chaque mouvement a son déterminisme. Donc la montre s'est faite toute seule et n'a pas d'horloger ? Et s'il faut de l'art pour faire une machine morte, s'il en faut encore et beaucoup pour faire une belle statue, il n'en faudrait pas pour faire un bel homme avec son organisme vivant ?

Laissons ces inepties. Ne nous arrêtons pas davantage aux défauts, aux superfluités qui se remarquent çà et là, par exemple, l'appendice vermiforme du *cæcum*, qui chez l'homme est non-seulement inutile, mais peut, dans certains cas extraordinaires, occasionner de funestes accidents. Le voyageur ne s'achoppe pas aux grains de sable dont son chemin est parsemé.

C'en est assez. Bien que notre coup d'œil jeté sur l'ensemble de la nature ait dû être fort rapide, nous croyons avoir démontré non pas une fois, mais cent fois et surabondamment, que l'univers est l'ouvrage d'un sage et puissant artiste, d'une bonne et sage providence. « Celui que tant de

splendeurs n'éclairent pas est aveugle. Celui que tant de voix n'éveillent pas est sourd. Celui qui ne reconnaît pas à tant de signes un grand et puissant ouvrier est stupide. » (S. Bonav.)

Au reste, il n'est presque pas de savant de quelque renom, même à nos époques troublées, qui n'ait été pour le moins « obsédé par la pensée qu'il y a de l'art dans la nature. » Kant avoue cette tendance invincible de la raison, et malgré son scepticisme obstiné, il ne reconnaît pas moins dans cette tendance un indice de vérité. Claude Bernard reconnaît également qu'une idée directrice et même créatrice préside à la formation des organismes vivants. Moleschott le matérialiste se voit forcé de convenir que l'univers a un but, et que les choses ne vont pas au hasard.

Un esprit dont la justesse égale la puissance, un esprit qui semble avoir réuni tous les dons dans leur plénitude et leur beauté, Bossuet, parle ainsi de la nature. « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent, un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait. C'est ce qui se remarque dans toute la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse ; à plus forte raison pour l'établir. C'est pourquoi nous ne voyons rien dans l'univers, que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait ; tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin. Aussi voyons-nous que les philosophes qui ont le mieux observé la nature nous ont donné pour maxime qu'elle ne fait rien en vain, et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles.... Plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées, qui font tout aller par ordre, et sont la

marque certaine d'un ouvrage bien entendu, et d'un artifice profond. Ainsi, *sous le nom de nature, nous entendons une sagesse profonde, qui développe avec ordre et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons.* » (Connaiss. de Dieu et de soi-même.)

Mais si tous les esprits sont frappés de cette vérité, tous ne l'accueillent pas avec la même sympathie ; car j'entends d'un côté parler d'obsession : « On est obsédé de la pensée qu'il y a de l'art dans la nature ! » De l'autre on reconnaît avec Dante dans l'ordre de l'univers « la forme par laquelle il ressemble à Dieu ; » et avec Ozanam, en contemplant cet ordre, « on éprouve quelque chose de la joie d'un fils qui retrouverait la trace de son père. »

Nous venons d'acquérir un quatrième principe qui peut se formuler ainsi :

Quatrième principe : Une intelligence préside au gouvernement de l'univers; et cette intelligence est très-sage, très-bonne, très-puissante.

Si au témoignage des faits nous joignons celui de la conscience, il nous dira que *cette intelligence mérite non-seulement une grande, mais une pleine et entière confiance en sa sagesse, en sa puissance et en sa bonté*

La conscience, c'est la règle du bien. Quand elle parle sans ambiguïté, elle définit avec certitude ce qui est bien et ce qui est mal. Notre principe et donc certain. Dans la prochaine étude nous en déduirons une suite de conséquences précieuses et continuellement en usage dans la détermination de la nature des causes.

J. Chartier, S. J.

CRISIS THEOLOGICA.

III.

An potest maritus vota uxoris directe irritare?

Quærere an maritus possit *directe* irritare vota uxoris, idem est ac quærere an maritus dominium habeat in voluntatem uxoris, sicut pater dominium habet in voluntatem filii impuberis, et prælatus in voluntatem religiosi subditi.

Quæstionem ita solvit Gury, consentientibus Ballerini et Dumas, tom I, n° 331 : « Alii negant, et dicunt maritum posse tantum indirecte irritare ea vota quæ juribus suis obstant. Quoad alia enim uxor non est subjecta.—Melius tamen affirmant alii cum S. Thom. et S. Lig. n° 234, quoad vota stante matrimonio emissa. » Eodem modo Gabriel de Varceno, tr. 9, c. 2, a. 1, § 8, Scavini, n° 92, Neyraguet, de secundo præcepto, c. 3, art. 4, § 2, n° 9, Frassinetti, tom I, n° 367, Müller, lib. II, p. 2, § 83.

Prædicti auctores secuti sunt magistrum suum S. Alphonsum, qui in Op. Maj. lib. 3, n° 234, sententiam affirmantem vocat « *probabiliorem saltem extrinsece* », et in H. A, tr. v, c. 3, n° 36, dicit eam esse « *valde probabilem.* »

Illi qui attente legerit utrumque textum S. Alphonsi, dubium esse non poterit quin S. Doctor doctrinam suam acceperit a Salmanticensibus, atque ab illis præcipua sua argumenta et auctoritates desumpserit; nam intra paucas lineas ter vel quater occurrit formula « *Apud Salmanticenses* ; » sic. v. gr : « Ut concedunt DD. contrariæ sententiæ *apud Salmanticenses*..... et S. Ambr. *apud. Salm*..... Isti contrariam sententiam probabilissimam vocant *apud Salm.* »

Ipsi autem Salmanticenses nihil aliud nobis proposuerunt quam compendium eorum quæ scripserat Sanchez, lib. 9, de Matr., disp. 39, et lib. 4, de præc. Decal., c. 4. Sanchez vero, in priore opere, ratio-

nes et patronos undequaque collegit ut hanc sententiam tanquam probabiliorem stabiliret, quam in opere posteriori contra impugnationes Suarezii defendere conatus est.

Atqui existimamus Sanchezii ejusque sequacium opinionem nullo satis solido scripturæ, traditionis vel rationis theologicæ fundamento innixam esse; quin imo eam tum a scholasticis et jurisperitis antiquioribus, tum a recentioribus theologis et canonistis communissime usque ad S. Alphonsum fuisse rejectam.

I

Nullo demonstratur scripturæ testimonio, nullo documento traditionis maritum posse directe irritare vota uxoris, seu maritum in voluntatem uxoris habere dominium.

I. Afferunt imprimis Num. xxx, 11-16. « *Uxor in domo viri, cum se voto constrinxerit et juramento, si audierit vir et tacuerit, nec contradixerit sponsioni, reddet quodcumque promiserat : sin autem extemplo contradixerit, non tenebitur promissionis rea : quia maritus contradixit et Dominus ei propitius erit. Si voverit et juramento se constrinxerit, ut per jejunium vel cæterarum rerum abstinentiam affligat animam suam, in arbitrio viri erit ut faciat sive non faciat : quod si audiens vir tacuerit, et in alteram diem distulerit sententiam, quidquid voverat atque promiserat, reddet quia statim, ut audivit, tacuit; sin autem contradixerit postquam rescivit, portabit ipse iniquitatem ejus.* »

Ad hunc textum adnotamus primo : ibi probabiliter sermonem non esse de quibuscumque votis, sed de votis tantum quæ versantur circa materiam marito subjectam, ut sunt macerationes corporis, quæque maritus potest consequenter irritare indirecte ; hæc interpretatio confirmari potest ex collatione vers. 14 cum vers. 11, quorum posterior videtur prioris explicatio, eique favent Hebræi, teste Polo in *Synopsi Criticorum*, nec repugnat S. Aug. loco mox referendo. — Secundo, esto ibi sermo sit de quibuscumque votis, nihil ad nos refert, quia talis dispositio, sicut aliæ quæ leguntur in præcitato cap. xxx, habenda est ut specialis veteri Legi, et ideo abrogata sub Lege nova. Ad rem Corn. A Lapide in h. l. : « Hinc patet, leges de votis eorumque irritatione non esse unde-

quaque legis aut juris naturæ, ut nonnullis visum fuit, sed ex parte esse positivas, scilicet cæremoniales et judiciales, legis veteris quæ jam est abolita. Nam lex naturæ non dictat patrem posse filiarum puberum et grandævarum vota omnia, præsertim ea quæ patriæ potestati non præjudicant, irritare : alioqui enim id etiam in Lege nova locum haberet. Hoc autem est falsum. Secundo, Lex naturæ non dictat solo silentio parentis aut mariti votum filiæ vel uxoris plane confirmari. Tertio, Lex naturæ non jubet ut parens vel maritus voto statim contradicat, si illud irritare cogitet ; potest enim requirere tempus ad deliberandum. Sanxit ergo hæc ita Deus in Lege veteri ne populus ille crassus suorum pia vota nimis facile quavis de causa impediret, aut retractaret. » Cfr. Tirinus, Calmet, aliique passim in h. l.

II. Appellant etiam ad Eph. v, 22-24 : « *Mulieres viris suis subditæ sint sicut Domino, quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est ecclesiæ : ipse salvator corporis ejus. Sed sicut ecclesia subjecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus.* »

Ita in hunc locum scribunt Salmanticenses, l. c., n° 58, præeunte Sanchezio, de præc. Dec., l. c., n° 3 : « Sicut omnes corporis actiones capiti subduntur et ab eo gubernantur, et Ecclesia est Christo quoad omnia subjecta, ita uxor quoad omnes actiones reales et personales subjicitur viro, ut ab ipso gubernetur. » Verum hæc vix poterunt non videri immoderate dicta, siquidem illud « *in omnibus* » juxta subjectam materiam intelligi debet, et aliter explicari quando refertur ad Ecclesiam, aliter quando refertur ad mulieres ; nam, ut ait Estius in h. l. « Ecclesia quidem Christo subjecta est in omnibus sine exceptione ; mulieres autem viris suis subditæ esse debent in omnibus ad quæ viri potestas sive superioritas sese extendit. Ea autem sunt, quæcumque ad gubernationem domesticam pertinent. » Est igitur vir caput mulieris in ordine ad directionem familiæ et administrationem bonorum, non vero in ordine ad dominium omnium uxoris actuum, eorum præsertim quæ sunt ad Deum.

III. Quod jam attinet ad traditionem, allegatum reperimus *S. Ambrosium* apud Sanchez et Salmanticenses, et, in fide Salmanticensium, apud S. Alphonsum et Scavini. Sanchezio fortasse ignosci poterit talis citatio, non autem Salmanticensibus, qui diu post emendationem Gratiani scripserunt. Videlicet, textus allatus non *S. Ambrosii* est, apud

quem nihil tale invenitur, ut advertit Suarez, lib. 6, de voto, c. 4, n° 7, sed debetur Gratiano, qui ad genuina S. Ambrosii verba illum adjecit. Cæterum non favet Gratianus sententiæ quam impugnamus ; nam non loquitur de omnibus votis universaliter, sed restrictive de iis quæ « solent obsequiis conjugalibus non nihil derogare. » Sic nimirum habet : « *Evidentissime apparet ita virum esse caput mulieris, ut nulla vota* ABSTINENTIÆ VEL RELIGIOSÆ CONVERSATIONIS *liceat sibi sine ejus licentia Deo offerre : etiamsi viro permittente repromissa fuerit, non licet ei votum opere complere, cum vir voluerit revocare permissum. Vota vero continentiæ ita alterius permissu ab altero valent offerri, quod post promissionem non valent in irritum deduci.* » Decret. 2 p., c. 33, q. 5, c. *Nec illud otiosum*. Non erat igitur cur, his relatis, Salmanticenses exclamarent : *Quid clarius ?*

IV. Similiter intelligendus est *S. Augustinus*, quæst. 59 in Num., ubi textum superius citatum explanat : « *Manifestum est ita voluisse Legem fœminam esse sub viro, ut nulla ejus vota, quæ* ABSTINENTIÆ CAUSA *voverit, reddantur ab ea nisi author vir fuerit permittendo..... Utrum autem istæ etiam ad votum continentiæ et a concubitu abstinentiæ pertineant, merito quæritur, ne forte ea tantum intelligenda sint adversus animam voveri quæ sunt* IN CIBIS ET POTIONIBUS..... *Nescio autem utrum alicubi legi possit, adversus animam dici votum, quod de abstinentia concubitus fuerit : maxime quia cum hic Lex auctoritatem viro tribuat, non mulieri quæ viro subdita est, ut tunc persolvenda sint vota mulieris, si vir approbaverit, si autem renuerit non debeantur : Apostolus tamen cum de concubitu conjugatorum loqueretur, non ibi majorem auctoritatem viro quam fœminæ dedit..... Quando ergo in hac re parem utriusque esse voluit potestatem, puto quod nobis intelligendum insinuet istam de concumbendo vel non concumbendo regulam non pertinere ad ea vota ubi non habent parem vir et mulier potestatem, sed viri major est ac prope ejus solius est. Non enim ait Lex, virum non debere reddere vota sua, si uxor prohibuerit; sed uxorem, si vir prohibuerit. Unde non mihi videtur in hujusmodi votis et definitionibus atque obligationibus, quæ adversus animam fiunt, etiam ista debere accipi, quæ inter se vir et uxor de concumbendo vel de abstinentia concumbendi placita habuerint.* » (N. 3 et 4, tom. 3, col. 553 et 554, edit. Ben.) Hæc voluimus in extenso referre ut appareat quam merito dixerit Suarez : « Augustinus potius limitat et declarat legem Numerorum, ut intelligatur de votis abstinentiæ, sub quibus

intelligit ea quæ sunt de rebus affligentibus corpus et similia, et ideo de voto continentiæ dicit non posse irritari a marito, et consequenter esse attendendum an præjudicium afferat juri mariti. » (L. c., nº 7.)

II

Communissime tum a Scholasticis et Jurisperitis antiquioribus, tum a recentioribus Theologis et Canonistis docetur maritum non posse directe irritare omnia vota uxoris.

Ne sæpius eadem repetere debeamus circa nonnullos e veteribus qui obscuriores videntur quia brevius locuti sunt, duo præmittimus. Primum, nobiscum plane consentiunt illi qui, quamvis prius universaliter dicant maritum vota uxoris irritare posse, deinde pro quibusdam votis exceptionem ponunt; eo ipso enim quod talem exceptionem ponant manifestissime concedunt maritum non habere dominium in voluntatem uxoris, et consequenter ea sola ejus vota irritare posse quæ aliquo modo suo juri repugnant. Dein, etsi aliquando nullam exceptionem assignent, non inde statim censendi sunt doctrinæ communi repugnare; fortasse enim ita absque restrictione loquuntur, quia uxorem considerant formaliter, in iis scilicet in quibus subjecta est viro; ad rem Suarez l. c. : « Regula generalis est, ut quoties vota uxoris dicuntur irritabilia, intelligantur quasi formaliter de uxore, ut subdita est, et ut promittit de rebus in quibus parere tenetur, et quæ possunt usum matrimonii vel commodam familiæ gubernationem impedire..... Alia autem vota, quæ nihil ad matrimonium referunt, dici possunt emitti ab uxore quasi materialiter, quia in illis perinde se habet ac si non esset subdita nec uxorata, et ideo non possunt in rigore a marito irritari. »

I. Itaque ut incipiamus a sæculo XIII, non posse a marito irritari omnia vota uxoris apertissime tenet *Ostiensis* relatus a Glossa, in c. *Manifestum* : « Similiter et de muliere dici potest quod vovere possit, dummodo per illud votum mulieris non fiat viro præjudicium, vel si non oriatur scandalum viro ex illo voto..... ut si vovet..... singulis noctibus ire ad matutinas. Unde de tali voto intelligo istud caput, alias tenetur mulier illud ad implere, etiam viro invito, ut si vovet quod daret denarium amore Dei vel aliquid tale. « Eodem modo *Vincentius Bellovacen-*

sis in Speculo Doctrinali, tom. 2, lib. 9, c. 86, et *Innocentius IV*, in cap. *Scripturæ*, ad finem, de voto.

Primo aspectu contradicere videtur *S. Thomas*, 2-2, q. 88, a. 8, ad 3; ait enim : « *Nullum votum religiosi est firmum nisi sit de consensu prælati, sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris nisi sit de consensu viri.* » Quibus verbis relatis, subjungit Sanchez, de Mat., l. c., n° 4 : « Ecce quam clare id sentiat D. Thomas.... æquiparat uxorem in vovendo religioso, cujus omnia vota posse prælatum irritare dubitat nemo. » Verum reponere possumus, probabilius ibi S. Thomam agere de *irritatione votorum indirecta*, non vero de irritatione directa ; hoc satis manifestum est ex iis quæ generatim affirmat de voto « *puellæ existentis in domo* » : non enim potest pater directe vota irritare cujuscumque puellæ in domo existentis, sed tantum puellæ impuberis ; at potest indirecte irritare vota puellæ etiam puberis, si existat in domo et maneat sub patria auctoritate. Huic autem explicationi non obstat, quin potius favet comparatio cum religioso ; nam S. Thomas videtur restricte loqui de irritatione votorum religiosi ; siquidem ratio quam adhibet videtur tantum procedere de irritatione indirecta ex parte materiæ. Cfr Suarez, lib. 6, de Voto, c. 7, n° 1 et 2. Et sane sic habet Angelicus, l. c. : « *Religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes secundum professionem regulæ; et ideo etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur a prælato, quia tamen nullum tempus est exceptum in quo prælatus non posset eum circa aliud occupare, nullum votum religiosi est firmum nisi sit de consensu prælati sicut, etc.* » Et his conformia leguntur in corpore articuli. Cæterum, ut advertit Suarez, in loco allegato S. Thomas « valde generaliter loquitur et debet cum proportione intelligi » et explicari juxta subjectam materiam et juxta ea qua alibi magis explicite tradit. Jamvero in 4, dist. 38, q. 1, a. 1. in fine, hæc habet : « In his in quibus *uxor viro tenetur et e converso, neuter potest vovere sine mutuo consensu, sicut patet de voto continentiæ. Sed quia in* DISPENSATIONE DOMUS ET REGIMINE VITÆ *mulier est subjecta viro et non e converso, ideo vir potest in talibus vovere sine consensu uxoris, sed non e converso.* » Quousque autem, secundum mentem D. Thomæ sese extendant illa quæ pertinent ad *dispensationem domus et regimen vitæ*, in quibus mulier est subjecta viro et de quibus proinde nequit firmiter vovere, colligi poterit ex aliis locis, nominatim ex 2-2,

q. 32, a. 8, ad. 2 : « *Si uxor habet alias res præter dotem quæ ordinatur ad sustentandum onera matrimonii, vel ex proprio lucro, vel ex quocumque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam* IRREQUISITO ASSENSU *viri, moderatas tamen ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri vel expresso vel præsumpto..... Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonii, tamen in his quæ ad* DISPOSITIONEM DOMUS *pertinent vir caput est mulieris.* »

Innititur etiam Sanchez auctoritati *S. Bonaventuræ* ; citat autem eum in 4, dist. 32, dub. 3, in expl. litt. ubi, de alia re agens, hæc habet : « *Quantum ad omnia vir præest uxori, præterquam in lege thori.* » At quænam fuerit mens Seraphici, patet clarissime ex dist. 38, art. 1, q. 3 : « *Dicendum quod votum procedit a libera voluntate : omnis ergo qui libere potest facere quod vult, nullo impedimento in se existente, nullo homine de facto præpediente, nullo jure prohibente, potest simpliciter vovere. Qui autem in omnibus subest, nihil potest per se vovere. Qui autem in aliquibus subest, secundum id in quo subest, non potest vovere. Quoniam ergo uxor subest viro et puer patri in* REGIMINE VITÆ, *nihil possunt* CIRCA HOC *vovere quod sit stabile sine eorum auctoritate; vir autem subest uxori in* DEBITO CARNIS, *ideo* CONTRA ILLUD *non potest vovere : religiosus subest* IN OMNIBUS, *quæ sunt infra Religionem, et ideo nihil potest vovere sine sui prælati voluntate. Sed servus subest quantum ad servitium corporale : ideo quod contra hoc sit vovere non potest nisi Domini auctoritate : si quid autem est quod libere possit facere illud potest vovere.* » Attendatur ad principium ultimo positum : « Qui potest aliquid facere libere, potest illud vovere. » Atqui uxor multa facere potest independenter a marito, v. gr. moderatas eleemosynas, etc. ; ergo ex mente S. Bonaventuræ eadem potest vovere.

II. Sæculo autem XIV, occurrit imprimis *Petrus Paludanus* in 4, dist. 38, q. III, a. 1, concl. 6 : « Uxor nullum votum personale potest facere sine assensu viri, quin ille possit irritare, nisi quod dicit Hostiensis, quod si est comitissa vel magna domina, potest recipere crucem : quod non videtur nisi subintelligendo quod vadat per se vel per alium, et quod ipsa habeat parafernalia de quibus potest facere quod vult, viro etiam invito ; de voto autem reali videtur quod in tantum potest facere votum in quantum eleemosynam. » Similiter *Monaldus* et *Mayron* apud Sanchez, l. c., nº 3, *Joannes de Burgos* in *Pupilla oculi*, fol. 81 ; item *Joannes Andreas* et *Antonius de Butrio*, ibid. Obscurius quidem ea ætate

loquitur Durandus in 4, dist. 38, q. 1, nº 7 : « Quilibet potest vovere ea quæ sunt in sua libertate et ea quæ sunt sui juris..... Vir etiam et mulier, cum neuter sit sui juris in redditione debiti, neuter potest sine consensu alterius continentiam vovere ; quia tamen vir in cæteris est caput mulieris, et ideo sui juris, mulier autem sub potestate viri, ideo licet viro sine consensu mulieris emittere votum de cæteris, puta de jejunio, peregrinatione vel similibus, sed mulieri non licet sine consensu viri. » Verum hic suam applicationem habet regula supra posita ex Suarezio; videlicet Durandus agit de iis tantum in quibus mulier est subjecta viro, non autem de omnibus ejus actibus et affectibus; patet evidentissime ex ipsius doctrina de eleemosyna, in 4, dist. 15, q. 8, nº 6 : « Quod dictum est de uxore intelligendum est quando non habet alias res præter dotem ; quia si haberet aliqua paraphernalia, posset de eis facere eleemosynam pro voluntate sua. « Jamvero, si potest pro voluntate sua uxor de paraphernalibus facere eleemosynam, potest etiam de eisdem eleemosynam vovere, quia, ex principiis ipsius Durandi, « quilibet potest vovere ea quæ sunt in sua libertate et ea quæ sunt sui juris. »

III. Non minus expliciti sunt auctores sæculi XV. Audiatur v. gr. *S. Antoninus*, 3 p., tit. 1, c 22, § 1 : « Uxor secundum Host. potest etiam invito viro votum Hierosolymitanum emittere, sed si suspecta sit vel nimis juvenis, non exequatur personaliter, sed votum redimat; alias vadat, maxime si talis est quæ secum ducere posset bellatores. Quantum vero ad modicam peregrinationem etiam sine voto propter disponendam domum, vel quantum ad transferendum domicilium alio, videtur dicere B. Thomas in 4 quod potest vir hæc facere sine licentia uxoris, quia in dispositione domus et regimine vitæ mulier est subjecta viro, et non e converso. Dicit tamen Hugo, 33, q. 5, c. Manifestum Glo, « quod vir ille uxoris vota revocare potest, quæ ipsa implere non potest sine scandalo viri, ut de jejuniis, de surgendo ad matutinas, et hujusmodi : alia non, ut si uxor vovit dare aliquid de proprio, ubi consuetudo est quod mulier habeat bona paraphernalia, vel si vovit aliquam orationem, et hujusmodi. » Consonant *Angelus*, v. Votum, 2, n. 8, *Supplementum Gabrielis*, in 4, dist. 32, q. unic., a. 4, concl. 7, et *Trovamala*, in summa Rosella, v. Votum, 2, n. 8 et 10; item *Abulensis*, in c. 30 Num., q. 84, et *Carthusianus*, ibid. ad finem, v. sequitur de

uxore : et ex Jurisperitis, *Zabarella*, in cap. *Scripturæ*, de voto, quær. 14, *Ancharanus* ibid, n. 13: *Turrecremata*, c. *Manifestum*, n. 2, et c. *Sunt quædam* 17, q. 1, n. 9. *Abbas*, cap. *Scripturæ* n. 8.

IV. Consentiunt sæculo XVI *Sylvester* v. Votum, 4, q. 2, d. 5, *Cagnazzo* in summa Tabiena, v. Votum 5, n. 5, *Angles*, in flor. 2 part., quæst. de voto, a. 7, diff. 9, *Caietanus* in 2. 2. q. 88, a 8, et in Summa v. votum, c. 2, n. 10, *Navarrus* in Summa, c. 12, n. 65, *Philiarcus*, de officio sacerdotis, tom. 1, p. 2, lib. 3, c. 18, § 11, *Vivaldus* in Candelabro sacram. 3 p., c. 14, n. 100, *Jac. de Graffiis*, 1 p. Decisionum Aurearum, lib. 2, c. 29, n. 8, et p. 2, lib. 2, c. 12, n. 40, *Palacios*, in 4, dist. 38, disp. 3, *Lud. Lopez*, 1 p. Inst., c. 47, § ultimo, *Joannes Hesselius* in Exp. Dec., c. 14, de 2 præc. Ecclesiæ, *Llamas* in Meth. cur. 3 p., c. 4, § 23, *Azor*, Inst. Mor. 1. p. c. 17, quær. 12, *Greg. de Valentia* disp. 6, q. 6, de voto, pu. 6, in ultima difficultate, *Sayrus*, Cl. Reg. lib. 6, c. 5, n. 8, et c. 10, n. 19, *Reginaldus* lib. 18, n. 311, *Suarez* de voto, lib. 6, c. 4, n. 4.

V. Sæculo XVII sententiam nostram tenent : *Lessius* (ut veriorem et probabiliorem) lib. 2, de Jure et Jus. c. 40, dub. 15, n. 89 ; *Laymann*, lib. 4, tr. 4, c. 7, n. 12 ; *Castropalao* (ut probabiliorem), de voto, disp. 2, p. 6, n. 2 ; *Pontius* (ut probabiliorem) lib. 10, de Mat., c. 17, n. 3 ; *Becamus*, de Just. et Jure, c. 88, q. 9, n. 16 ; *Bonacina*, disp. 4. q. 2, p. 7, n. 10 et sqq. ; *Trullench*, lib. 2, c. 2, dub. 33, n. 8 ; *Mastrius* (ut probabiliorem et veriorem) disp. 10, q. 3, a 3, n. 68 ; *Sylvius* (ut veriorem) in 2-2, q. 38, concl. 7 ; *Platel*, n. 819 ; *Gobat*, de Voto, n. 213 ; *Illsung* (ut probabiliorem et longe communiorem) tr. 5, disp. 1, q. 3, a 4, § 1, n. 126 ; *Tanner*, disp. 5, de religione, q. 4, dub. 2, n. 24 ; *Filliucius* tr. 26, c. 8, q. 8 ; *Busenbaum*, apud S. Alph., n. 234 : *Basæus*, v. Votum, 5 ; *Abelly*, de 2 præc., tr. 2, c. 4, s. 2, § 3, n. 6 ; *Sporer* (ut communem) tr. 3, in 2 præc., c. 3, s. 2, § 3, n. 27 ; *Pereyra* tr. 31, sect. 4, n. 481 ; *Franciscus Maria*, in Theol. Seraphica, p. 2, lib. 3, tr. 3, de Religione, c. 1, q. 5 ; *Alloza*, v. otum 3, 23 ; *Fernandez de Moure*, de Voto, § 6 ; *Felix Potestas* (ut communem) Ex. conf. tom. 1, p. 2, de 2° præc., c. 3, n. 1,990 ; *Taberna*, tr. 3, de relig., c. 3 ; *Archangelus Rubeus*, in 4, dist. 38; *Franciscus Bonæ Spei*, de Religione, disp. 7, n. 53; *Cabassutius*, Juris Canonici Theoria lib. 1, c. 8, n. 21 ; *Andræas Vallensis* lib 3, tit. 34, § 3, n. 4.

VI Idem sæculo XVIII docent : *Reiffenstuel* (ut passim receptum), Th. Mor. tr. 6, dist. 3, q. 3, n. 41, et (ut probabilius ac communius) in Dec. lib. 3, tit. 34, n. 17; *Babenstüber*, tr. 5, dis. 3, a. 4, § 6, n. 80; *Schmalzgrüber* (ut melius) lib. 3, tit. 34, n. 90, ubi præterea afferuntur *Wiest* et *Zoesius* ; *Lacroix*, lib. 3, p. 1, n. 493 ; *Billuart* (ut communius et probabilius), diss. de Voto, a. 8, § 2; *Sasserath*, de Voto, q. 6, n. 53; *Henno*, de Voto, a. 9, § 1, concl. 2, resol. 9 : *Antoine*, de Voto, q. 8, resp. 2 : *Cont. Tournely*, c. 5, de Voto, s. 4, p. 2 : *Conférences d'Angers*, tom. 5, 8e conf., 3 question ; *Preingué*, de Voto, n. 58 ; *Perrin*, de Rel., a. 7, *Matthæucci*, lib. 3, c. 4, votum, n. 48, *Voit* tom. 1, n. 600; *Elbel*, conf. 7, de Voto, n. 246, coll., n. 257 ; *Reuter*, de Voto, n. 356 ; *Cuniliati*, tr. 4, c. 10, de Voto, § 5; *Prickartz*, de Voto, § 9, *Antonio*, tr. 5, q. 1, quær. 12 ; *Vanroy*, de Voto, q. 4, *Bossuyt*, de act. rel., § 6 ; *Brocardus a S. Nicolao*, v. Votum, n. 4 ; *Zech*, de Jure rerum ecclesiasticarum, p. prior., s. 2, tit. 22, n. 499 ; *Rosati*, Summa de sacris Ecclesiæ ordinibus, p. 3, cap. 1, exam. 2, tit. 2, de Voto, § 5 ; *Streinius*, p. 5 sive Antinomia, tit. 6, 57, diff. 1 ; *Bockhn*, lib. 3, tit. 34, n. 4 ; *Ferraris*, v. Votum, a. 3, n. 31, 32; *Mayol*, de secundo præcepto, q. 2, a. 3, § 2; *De Cocq*, de Voto, a. 8 ; *Schmier*, lib. 3, tr. 1, p. 1, c. 3, § 1, n. 230 ; *Bossaert*, de præc. Dec., c. 2, disp. 2, q. 6 ; *Thomas ex Charmes*, de virt. rel., c. 2, a. 2 ; *Paulus a Lugduno*, de virt. et vitiis, c. 4, q. 1, a. 2; *Theol. Lugdunensis*, de Voto, a. 3, § 4, s. 3 : *Schram*, de virt. card., n. 828; *Concina*, diss. 3, de Voto, c. 6.

VII. Non diffitemur quavis ætate extitisse theologos, qui facultatem directe irritandi vota uxoris marito agnoverint ; horum præcipui sunt : *Dom. Soto*, *Malderus*, *Sanchez*, *de Ledesma*, *Fagundez*, *Prado*, *Salmanticenses*, *Diana*, *Tamburini*, *Giribaldi*, et apud ipsum *Antonius a Spiritu Sancto*, *S. Alphonsus*, *Raphaël a Torre*, *Joannes de la Cruz*, *Villalobos*, *Leander*, *Candidus*, *Roncaglia* ; ad quorum auctoritatem elevandam, alii fortasse adverterent inter memoratos auctores plures esse qui æquo mitiores audiuntur, v. gr. *Diana*, *Antonius a Spiritu Sancto*, *Tamburini*, *Leander* ; cfr. *Vindiciæ Alphonsianæ*, p. 928, edit. Rom., et tom. 2, p. 586 edit. Torn. Verum talis argumentandi ratio nobis non placet, et ideo ea non utemur ; sed duo tantum adhuc adnotabimus. Primum est : theologi qui prædictam potestatem marito tribuerunt, fuerunt semper *relative pauciores*, eorum-

que opinio, ut ex præmissa longa serie citationum apparet, quavis ætate fuit communissime rejecta. Alterum est : ex auctoribus quos allegavimus, nonnulli utique docent sententiam a se impugnatam probabilem esse vel non *improbabilem*, eam tamen *probabilissimam* vocat nemo, secus ac apud Salm. et ex ipsis apud S. Alphonsum falso asseritur.

III

Nulli solidæ rationi theologicæ innititur opinio eorum qui marito jus tribuunt irritandi directe vota uxoris.

Et sane apud S. Alp., l. c., hæc sola ad rem leguntur : « Ratio est, quia expedit valde ad pacem familiæ, ad mutuum amorem fovendum, quod uxor voluntatem totaliter a viro dependentem habeat, et sic impetus fœminarum retundantur. » Fusius eadem exprimuntur apud Salm. l. c. : « Est valde expediens ad pacificam gubernationem domus, ad fovendum et conservandum mutuum amorem, quod mulier viro sit in omnibus subjecta, nec velle aut nolle habeat nisi dependenter ab illo, et quod vir habeat amplam dominationem et potestatem respectu illius, ut sic pax familiæ conservetur, et fœminarum impetus retundantur. »

Ad hæc respondemus cum cl. Martinet : « Potiore jure ad fovendam concordiam mutuamque dilectionem in conjugibus valde expedit servari moderationem quam lex Christi attulit nimiæ subjectioni uxorum et virorum dominationi. » Aliunde ad conservandum ordinem in familia et « retundendos impetus fœminarum » sufficit in marito potestas irritandi vota uxoris indirecte. »

Rem optime exposuit Suarez, de Voto, lib. 6, c. 4, n. 2 : « *Subjectio uxoris ad virum solum nascitur ex vinculo matrimoni et est illi commensurata ;* non enim intercedit ibi alia specialis promissio vel ratio obligationis, ut per se constat, et omnes fatentur. Sed ex vi talis vinculi solum sequitur subjectio necessaria et conveniens ad talem statum, id est ad usum matrimonii, educationem filiorum et gubernationem familiæ. Ergo dependentia et subjectio in votis secundum se et ex parte voluntatis, non sequitur ex vinculo matrimonii, sed solum ratione materiæ vel in ordine ad dictam gubernationem. Minor patet : quia ille modus

subjectionis est necessarius, quoniam non possunt esse duo capita ; alias non esset pax nec ordo, et ideo supposita diversitate sexuum, clarum est uxorem debere esse subjectam viro. Major autem subjectio quam prædicta necessaria non est : ergo non est unde fingi possit, quia media sunt proportionata fini, et ita etiam effectus est commensuratus causæ ex qua nascitur. Et confirmatur primo, quia subjectio uxoris ad virum non est absoluta in rebus omnibus, ut per se patet : ergo continetur intra dictos limites, nullo enim alio modo rationabiliter definiri potest. Confirmatur secundo, quia non potest maritus prohibere uxori pro suo arbitrio omnia opera supererogationis, nec potest præcipere quidquid libuerit, etiam in corporalibus, sed cum proportione ad statum, ut late *Panor.* in c. *Litteras*, de rest. spol., n. 27 et 28. Ergo nec potest præcipere ne voveat id quod alias potest facere, cum sit opus supererogationis; ergo nec tollere potest vota ex eo solum quod voluntariam obligationem afferunt. Tandem... hæc subjectio uxoris ad virum corporis est, non spiritus per se loquendo, quia non ordinatur per se et immediate ad finem spiritualem, sed humanum et quasi corporalem : ergo per se et directe non extenditur illa subjectio ad dependentiam ex parte voluntatis in vovendo et se obligando Deo, sed ad summum ex parte materiæ promissæ..... Objici solet : quia mulier est imprudens et facilis in verbis et promissis, et ideo Deus subdidit ejus voluntatem viro in votis emittendis. Sed respondetur facile, Deum non plus subdidisse illam quam naturalis ratio postulat, attento vinculo matrimonii et naturali conditione utriusque conjugis. Mulier autem non est ita carens discretione vel usu rationis ut non possit prudenter et valide vovere ; alias omnium fœminarum vota deberent esse irritabilia, vel a parentibus in omni ætate, vel ab episcopis vel allis superioribus, etc. Non sunt ergo vota fœminarum sicut vota impuberum, nec ideo subjiciuntur maritis, sed solum propter debitum ordinem intra finem matrimonii. »

IV

CONCLUSIO.

In præsenti dissertatiuncula, usi sumus ea libertate quam Ecclesia, circa quæstiones controversas, omnibus suis filiis relinquit, et ipsi

Vindices S. Alphonsi libenter concedunt hisce verbis : « Cuivis plane licet sententias S. Doctoris examinare, ponderare, earundem argumenta sive intrinseca sive extrinseca ad trutinam revocare, de majori minorive earum probabilitatis valore seu gradu disceptare, imo et illas impugnare. »

Facto hujusmodi examine, deprehendimus immerito dictam a S. Alphonso *probabiliorem saltem extrinsece* sententiam quæ marito tribuit facultatem directe irritandi vota uxoris : vidimus enim præcipuum fundamentum hujus majoris *probabilitatis extrinsecæ*, scilicet auctoritatem S. Ambrosii et S. Thomæ, omnino deficere, et aliunde constanter usque ad S. Alphonsum in contrarium stetisse auctores et *numero longe plures*, et *pondere certo graviores*, ita ut prædicta sententia, nedum extrinsece probabilior, potius vocari debuisset *pauciorum contra valde communem*.

Nec solidior probabilitas intrinseca eidem sententiæ attribui poterat ; argumenta enim a Sanchezio et Salm. petita sive ex scriptura, sive ex traditione, sive ex ratione theologica, facilime solvuntur, et plene soluta apud Theologos passim legi possunt ; iis autem argumentis nihil novi roboris adjectum est a S. Alphonso vel ab aliis qui ipsum exscripserunt.

Quæ cum ita sint, judicent viri docti utrum opinio quam impugnavimus, SCIENTIFICE haberi queat ut vere probabilis. Quod ad nos attinet, candide fatemur nos, attentis principiis generalibus communiter admissis, maximopere de hoc dubitare. Nec nobis objiciatur auctoritas S. Alphonsi : præsto enim est responsio a S. Doctore suppeditata : « Ubi *ratio me convicit*, non renui auctoribus pluribus contraire, etiam iis quibus magis forsan adhærere potuissem. » Et rursus : « Ubi agitur de Morali, sequor id quod mihi dictat conscientia ; et *quando ratio mihi persuadet auctoritatem moralistarum parvi pendo.* » Cfr. *Vind. Alphonsianæ*, tom. I, p. CXXV et CXXVI.

T. B.

QUESTIONS RELATIVES A L'ÉTAT RELIGIEUX

Annulation des vœux.

I. La profession religieuse annule-t-elle les vœux faits avant son émission ?

Réponse : Il y a, on le sait, deux sortes de profession religieuse : l'une appelée *solennelle*, et l'autre désignée sous le nom de *profession à vœux simples*. La première rend celui qui l'émet proprement et dans le sens strict *religieux*, et religieux auquel s'appliquent toutes les dispositions des saints canons envers les réguliers. La seconde, sans doute, consacre à Dieu celui qui la fait dans un institut approuvé par l'Eglise, si elle renferme les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, ayant alors tout ce qui est de l'essence de la vie religieuse ; mais l'Eglise ne le regarde pas néanmoins comme strictement religieux, auquel elle veuille appliquer toutes ses lois, mais seulement celles dont elle juge à propos de lui faire l'application. — La question proposée doit ici être résolue quant à l'une et à l'autre de ces deux sortes de profession.

1° Les auteurs tiennent généralement que la profession solennelle éteint l'obligation de tous les vœux émis antérieurement, même celui d'entrer dans une religion plus parfaite que celle que l'on a préférée. Saint Alphonse donne comme certaine cette assertion, et la déduit du chapitre *Scripturæ, de voto et voti redempt.* (1), où il est dit : *Reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare.* On allègue, en outre, en preuve le chapitre du Sexte *Qui post votum, de Regularibus*, ainsi conçu : *Qui post votum religionis intrandæ emissum, religionem aliam, etiam laxiorem, ingreditur, et profitetur in ipsa, potest* (*voto non obstante, cui, tanquam simplici, per votum solemne noscitur derogatum*) *manere licite in eadem. Pro voto tamen non impleto erit eidem pœnitentia imponenda.*

(1) *Theol. moralis*, lib. 3, n° 236.

Cette extinction des vœux émis avant la profession a lieu en vertu même de la profession solennelle, sans que la professe ou le profès ait besoin d'aucun acte explicite pour substituer les vœux religieux à ses vœux antérieurs. C'est le droit qui annule ces vœux; et non-seulement il n'est pas besoin de commutation de la part de la religieuse ou du religieux, mais aucune irritation n'est requise non plus pour cela de la part des supérieurs, qui, d'ailleurs, ainsi que nous le dirons plus bas, n'ont pas ordinairement le pouvoir suffisant pour opérer cette annulation.

2° Quant à la profession des vœux simples, si elle est des trois vœux ordinaires de religion, émis à perpétuité, et si le profès ou la professe a l'intention de les substituer aux vœux qu'il a pu ou qu'elle a pu émettre auparavant, elle éteint certainement l'obligation de ces vœux, quels qu'ils puissent être, puisqu'en s'engageant au service de Dieu par la profession des vœux religieux, même simples, on s'impose d'une manière permanente la pratique d'une vie dont l'excellence surpasse le mérite qui peut être renfermé dans toutes les autres choses promises par vœu. L'objet des autres vœux, en effet, ne peut être qu'une offrande partielle de sa personne ou de ses biens, laquelle ne requiert ordinairement que des exercices d'une durée limitée, tandis que la profession religieuse, faite avec les trois vœux, est une donation totale, faite au Souverain Maître, de soi-même, de son corps et des plus nobles facultés de son âme, ainsi que de la jouissance des biens qu'on possède ou qu'on pourra posséder à l'avenir (1).

Si donc, en faisant profession, celui qui entre dans un Institut à vœux simples a eu l'intention de substituer ses vœux de religion à ceux qu'il a pu émettre avant d'y entrer, cette substitution éteint l'obligation de ces vœux antérieurement émis: les auteurs, croyons-nous, sont d'accord sur ce point. Mais l'obligation de ces vœux subsiste-t-elle, si, en faisant profession, il n'a pas pensé à faire la substitution dont nous venons de parler ?

La réponse nous paraît devoir être affirmative, car les auteurs, ainsi qu'on peut le voir dans M. Bouix (2) et dans le Père Gautrelet (3), n'at-

(1) Voir notre *Traité des Communautés religieuses à vœux simples*, n° 451.

(2) *De regularibus*, 1-2, p. 500.

(3) T. 1, p. 125.

tribuent pas communément à la profession des vœux simples la vertu d'annuler les vœux qui l'ont précédé ; et cet acte n'est pas de nature à produire de lui-même cet effet, même lorsque les vœux sont solennels, puisqu'on ne la lui attribue alors qu'à cause de la loi qui le veut ainsi pour cette sorte de profession.

Sans doute la profession des vœux simples de religion suspend, indépendamment de toute disposition législative, et selon que les supérieurs le trouvent nécessaire, l'obligation de tous les vœux dont l'observation serait de nature à entraver l'administration de la communauté et à troubler la vie commune ; mais cette suspension n'est pas, on doit le comprendre, une annulation des vœux, puis qu'ils redeviennent obligatoires pour le religieux qui les a faits, s'il arrive qu'il cesse d'être sous la dépendance de ses supérieurs, ou si les supérieurs lui laissent la liberté de les observer ; et de plus, il demeure lié par tous les vœux qu'il a pu émettre, lorsque leur observation n'a rien qui entrave le maintien de la règle et les actes de l'autorité chargée du gouvernement de la maison ; si les vœux, par exemple, ne sont que de certains actes intérieurs à produire, ou de certaines prières à faire dans la journée, dans les moments libres, ou dont l'exercice n'est pas incompatible avec les occupations imposées d'ailleurs à celui qui s'est astreint par ces vœux.

La profession des vœux simples n'annulant donc pas les vœux et ne faisant qu'en suspendre l'observation, lorsque les exigences de la vie commune le réclament, il est de toute rigueur que le religieux ou la religieuse qui ne veut plus être astreint par les liens qu'ils imposent, ait soin, en faisant profession de vœux simples, de substituer, d'une manière explicite, les vœux qu'il fait ou qu'elle fait alors, à tous les vœux que l'un ou l'autre a pu émettre avant cette action importante.

II. Mais les supérieurs ou les supérieures n'ont-ils pas le pouvoir d'irriter, c'est-à-dire d'annuler les vœux émis avant la profession ?

Réponse. Il est des auteurs tels que le Père Gautrelet (1), M. Bouix (2), l'abbé Fabre (3), qui le disent (4) ; mais S.

(1) Tom. I, p. 123.
(2) Tr. *de Regularibus*, t, 2, p. 501.
(3) *Catéchisme de la vie religieuse*, p. 63.
(4) V. en outre Mayol dans *Theologiæ Cursus completus*, t. XIV, col. 27.

Alphonse n'est pas de cet avis, et il donne comme certain le sentiment qui leur refuse ce pouvoir.

Tous les auteurs, sans doute, reconnaissent dans les supérieurs religieux le pouvoir d'annuler les vœux et tous les actes de leurs inférieurs émis pendant qu'ils sont sous leur domination. Ce droit leur est conféré expressément par les ss. canons, et il dérive même du droit naturel, au dire de S. Alphonse (1), qui cite à l'appui les DD. de Salamanque et S. Thomas (2), *provenit etiam ex jure naturali* ; mais on ne peut dire que les supérieurs ou les supérieures aient par là même le droit et le pouvoir d'annuler entièrement l'obligation des vœux émis par leurs subordonnés avant leur profession religieuse ; et la raison qu'en donne S. Alphonse est péremptoire, et paraît tout à fait démonstrative. Pour avoir droit à irriter ces vœux, il faudrait évidemment que la volonté qui les a formés fût sous la dépendance de celui qui s'arroge le pouvoir de les annuler. Mais on ne voit en aucune manière que la volonté en question dépende des supérieurs et supérieures de celui qui a émis ces vœux : elle ne dépendait pas d'eux quand les vœux ont pris naissance, ceux qui les émettaient n'étant pas encore religieux et sous le régime de ces supérieurs ; elle ne dépend pas d'eux non plus depuis qu'ils sont devenus les arbitres des actes divers des auteurs de ces vœux : car pour que cette volonté fût depuis lors en leurs mains, il faudrait qu'elle leur eût été remise par quelqu'un qui en fût le légitime possesseur ; ce n'est pas le religieux lui-même qui a pu mettre cette volonté à leur disposition : il était lié par ces vœux et il ne pouvait s'en dégager qu'en les violant ; et même en les violant, il demeurait encore dans leurs liens, la violation des vœux ne pouvant détruire l'obligation de les accomplir. Si donc il n'était pas maître de la volonté qui avait déterminé l'émission des vœux en question, il ne pouvait en disposer et la céder à qui que ce fût, ni le jour de sa profession, ni en aucun autre temps : tout ce qu'il pouvait faire c'était de remettre sa volonté telle qu'elle était actuellement, liée en conséquence par les vœux qu'elle avait formés auparavant, et ne pouvant mettre à la disposition de ses supérieurs que l'obligation de ses actes futurs. Et si le religieux lui-même

(1) *Theol. moralis*, lib. 3, n° 227,

(2) 2-2, q. 185, a. 5.

ne peut transférer à ses supérieurs la volonté qui a donné naissance aux vœux antérieurs à sa professsion, qui donc pourrait la leur avoir transmise ? Ce ne sont pas les parents ; car quoique cela puisse se dire des vœux des enfants formés avant leur puberté et non confirmés par eux après cet âge, on ne peut en aucune manière le prétendre des vœux émis ou confirmés après cette époque, et il peut y avoir souvent des vœux de cette espèce. Dira-t-on que le souverain Pontife met la volonté en question à la disposition des supérieurs religieux ? Mais il faudrait pour cela qu'il eût lui-même le pouvoir d'annuler les vœux des simples fidèles. Or, les auteurs ne lui reconnaissent ce pouvoir que par rapport aux religieux : *Cæterorum autem fidelium*, dit Billuart (1) *non potest* (irritare), *quia vota illorum non sunt illi subjecta, neque ratione materiæ, neque ratione dominii in illorum voluntates : non ratione materiæ, quia non omnia negotia, sive privata, sive publica laïcorum, neque omnia eorum bona opera ab ejus arbitrio pendent, sed ea tantum quæ Ecclesiam universam spectant ; non ratione dominii in eorum voluntates: non enim voverunt illi obedientiam sicut religiosi suis Prælatis.* Le pape n'ayant pas le pouvoir d'annuler les vœux des simples fidèles, ne peut conséquemment transférer ce pouvoir aux supérieurs religieux.

Eût-il d'ailleurs le pouvoir d'annuler les vœux de tous les chrétiens, il faudrait prouver qu'il le communique aux supérieurs religieux; or, on ne voit nulle part qu'il leur fasse cette concession. Donc ces supérieurs et supérieures n'ont, sous aucun titre entre leurs mains la volonté qui a fait naître les vœux formés avant la profession religieuse, donc ils ne peuvent annuler les effets de cette volonté, donc ils ne peuvent irriter les vœux que leurs inférieurs, parvenus à l'âge de puberté, avaient émis ou approuvés avant leur entrée en religion. Ils peuvent seulement suspendre l'observation de ceux qui sont en opposition avec la vie commune.

L'auteur du *Catéchisme de la vie religieuse*, cité tout à l'heure, émet, à la page 247, une proposition qui n'est pas exacte : Une supérieure, dit-il, peut annuler, lorsque la profession a eu lieu, non-seulement les vœux qui auraient été faits avant ou après le noviciat, mais même ceux qui auraient été faits après la profession, s'ils étaient un obstacle à l'ac-

(1) *De Religione*, diss. IV, art. 8, § 3, quær. 4°.

complissement des devoirs de la vie religieuse. Cette proposition est non-seulement inexacte en ce qu'elle attribue à la supérieure le pouvoir d'annuler les vœux antérieurs à la profession, mais encore en ce qu'elle limite son pouvoir par rapport aux vœux faits après la profession, ne lui attribuant que celui d'annuler les vœux qui sont un obstacle à la vie de communauté, tandis que tout le monde lui accorde celui de les annuler tous sans distinction, au moins d'une manière valide.

Définition des vœux de religion.

Le catéchisme que nous venons de citer, ouvrage d'ailleurs estimable, contient les définitions suivantes des vœux de pauvreté simples et solennels :

Le vœu solennel de pauvreté *est celui qui dépouille toute professe de la propriété, de l'usage et de l'usufruit de tous les biens temporels, meubles et immeubles ; de sorte qu'elle ne peut plus faire un acte de propriété quelconque, sans se rendre coupable tout à la fois de sacrilége et d'injustice.*

On peut, ce nous semble, contester la rigoureuse exactitude de cette définition. Quoiqu'il soit vrai que, par la profession solennelle, la religieuse est dépouillée de la propriété, de l'usage et de l'usufruit de tous les biens meubles et immeubles, en sorte qu'elle ne peut faire un acte de propriété quelconque sans se rendre coupable tout à la fois, non peut-être toujours, de sacrilége, puisque la question est controversée sur ce point (1), lorsqu'il ne s'agit pas des biens consacrés à Dieu, mais d'injustice et de manque de fidélité à la promesse faite à Dieu, cela n'est pas néanmoins suffisant pour qu'on puisse affirmer que la profession, qui ne la prive que de ces droits, soit vraiment solennelle. La profession, en effet, de nos religieuses en France, de celles même qui, en dehors de notre patrie, peuvent être admises à la profession des vœux solennels, telles que nos Visitandines, nos Clarisses, nos Carmélites, etc., cette profession, disons-nous, n'est, on le sait, en France que des vœux simples ; et cependant il pourrait se faire que celles qui l'émettent eussent renoncé à la propriété de tous les biens qu'elles possédaient ou qui pouvaient leur subvenir, en ayant

(1) Voir S. Liguori, lib. 3, n° 48.

fait le complet abandon en faisant profession, soit en faveur de leur communauté, soit au profit de toute autre personne ; elles seraient par là, on le voit, dépouillées de toute propriété, de tout usage et usufruit de biens temporels quelconques, et elles ne pourraient, sans permission, faire aucun acte pour en disposer sans violer leur vœu et sans se rendre coupables d'injustice, puisqu'elles disposeraient de ce qui ne leur appartient pas ; et pourtant leur profession ne serait pas solennelle, c'est le Saint-Siége qui l'a déclaré. Et pourquoi ne le serait-elle pas ? — La raison n'a pas besoin de longs développements; elle est courte, et péremptoire néanmoins : c'est que, pour être solennelle, elle a besoin d'une condition essentielle qui lui manque ; elle doit être admise comme telle par l'Eglise, et le Saint-Siége n'autorise pas nos religieuses de France à émettre des vœux solennels. Il fallait donc exprimer cette condition dans la définition, et y ajouter même que le vœu solennel dépouille celui qui le fait, non-seulement de toute propriété, mais même de la capacité de pouvoir être propriétaire (1), incapacité qui ne peut être produite par la volonté seule du religieux ou de la religieuse : car nous étant naturelle, personne ne peut s'en dépouiller ; il n'y a que l'autorité publique qui le puisse faire, la volonté des particuliers lui étant soumise, en tant que l'utilité commune peut le requérir.

Le même auteur définit ensuite en ces termes le vœu simple de pauvreté : c'est celui, dit-il, qui, tout en laissant à la professe la nue-propriété de ses biens, meubles et immeubles, la prive de l'usage, de l'usufruit et de l'administration de ces mêmes biens. C'est ainsi que ce vœu a été expliqué par le Saint-Siége, dans l'approbation donnée aux Constitutions de plusieurs Instituts de France à vœux simples (2).

Nous convenons que le Saint-Siége n'a approuvé, en effet, que dans le sens précité, le vœu simple de pauvreté qui est émis dans plusieurs de nos Instituts religieux de France. Mais on se ferait une fausse idée des vœux simples de pauvreté en général, si on en restreignait la portée dans les limites tracées par cette définition. Ce vœu peut avoir une

(1) Et c'est pour cela que, de l'aveu de tous, les actes de propriété d'un religieux ou d'une religieuse dont les vœux sont solennels, sont absolument nuls, lorsqu'ils ne sont pas autorisés par les supérieurs.

(2) *Catéchisme de l'état religieux*, ibid.

plus grande extension sans cesser d'être simple ; on pourrait, par exemple, renoncer, non-seulement à l'administration, à l'usage et à l'usufruit de ses biens, mais encore à tout droit de propriété, et n'étant pas pour cela dépouillé par l'Eglise de la capacité d'acquérir, le vœu ne serait pas solennel, mais simple seulement. On pourrait aussi lui donner une moindre extension, conservant, par exemple, non-seulement la nue-propriété, mais encore, soit en partie, soit en totalité, l'usufruit, l'usage ou l'administration de ses biens, avec l'intention de n'en disposer qu'en œuvres pies. La définition du catéchisme de Rodez n'est donc pas adéquate. Elle ne s'applique donc pas à tout vœu simple de pauvreté. Il eût été plus exact de dire que le vœu simple de pauvreté est toute espèce de vœu qui n'ôte pas la capacité d'acquérir des biens meubles et immeubles, de les administrer et d'en disposer au moins validement, quoique, par le fait, on se prive plus ou moins de la faculté d'exercer ces divers droits d'une manière licite.

Cession de l'administration, de l'usufruit et de l'usage des biens possédés par les religieuses.

Nous avons vu tout à l'heure qu'en approuvant les nouveaux Instituts à vœux simples, le Saint-Siége, aujourd'hui, permet ordinairement aux religieuses qui en deviennent membres de se réserver la nue-propriété de leurs biens, meubles et immeubles, et de s'abstenir seulement de l'usage, de l'usufruit et de l'administration de ces biens, exigeant d'elles, en conséquence, qu'avant de faire profession, elles formulent un acte particulier de cession, en faveur de qui bon leur semble, de l'administration, de l'usage et de l'usufruit de ces mêmes biens. On demande si, lorsqu'il advient par héritage, donation ou autrement, d'autres biens aux religieuses qui ont fait cet acte pour les biens déjà possédés par elles, elles pourraient après leur profession, liées comme elles sont par le vœu de pauvreté, faire cession de l'administration, de l'usage et de l'usufruit de ces nouveaux biens, qui n'ont pas été compris dans la cession faite pendant le noviciat ?

Réponse : Il est évident que ces religieuses, ayant fait vœu de pauvreté dans le sens énoncé dans les Constitutions approuvées, ainsi

qu'il est dit ci-dessus, par le Saint-Siége, ne peuvent pas plus retenir l'administration, l'usufruit et l'usage des biens qui leur échoient après leur entrée en religion, que des biens qu'elles possédaient avant cette entrée. Mais le vœu de pauvreté, émis en leur profession, ne leur permettant pas de disposer des biens qui leur surviennent, pas plus que des autres, elles enfreindraient leur vœu en en cédant l'administration, l'usage ou l'usufruit : et c'est à cause de ce vœu que la Sacrée Congrégation exige qu'avant de le prononcer, elles fassent la cession mentionnée tout à l'heure. Mais cet acte, on le suppose, n'a été fait que relativement aux biens qui étaient déjà en possession de la religieuse ; et maintenant qu'elle est professe, il lui en advient d'autres, à la nue-propriété desquels elle n'a pas renoncé, il est vrai, mais desquels il ne lui est pas permis de jouir ni de les administrer, étant liée actuellement par le vœu de pauvreté. Que doit-elle donc faire à l'égard de ces biens? Peut-elle, avec la permission de sa supérieure, en céder encore l'administration, l'usage, ou l'usufruit ? — Le Saint-Siége veut qu'elle recoure à lui pour révoquer la cession qu'elle avait faite avant sa profession, quant aux biens qu'elle possédait alors, si elle s'était réservé cette faculté : peut-elle se dispenser de ce recours pour la cession qu'elle a à faire, concernant les biens qui lui échoient depuis qu'elle est devenue religieuse ? Nous ne voyons pas sur quoi on pourrait se fonder pour le soutenir. Le motif qui a déterminé le Saint-Siége à exiger ce recours dans le premier cas, ne peut pas n'être pas applicable au second. Aussi croyons-nous être autorisé à dire que l'auteur du *Catéchisme de la vie religieuse* ci-dessus mentionné, aurait dû exprimer plus clairement qu'il ne le fait que le recours à Rome est encore ici nécessaire : « Si, dit-il, « des biens surviennent à la novice, après sa profession, est-elle obli- « gée de faire, relativement à ces biens, la même cession que pour « ceux qu'elle possédait auparavant ? » Et il se contente de répondre: « Oui, pour tous les biens qui lui adviennent par succession ou dona- « tion, elle doit faire la même cession d'administration, d'usage et d'u- « sufruit que pour les autres. » Elle doit faire cette cession sans doute, mais peut-elle la faire sans autorisation ? Et si elle a besoin d'y être autorisée, à qui doit-elle s'adresser pour cela ? L'auteur aurait dû le dire, et c'est ce qu'il ne fait pas.

La cession dont nous venons de parler ne serait pas nécessaire, sans

doute, si la religieuse l'avait comprise dans celle qu'elle avait faite avant l'émission de ses vœux, déclarant explicitement, dans cet acte, qu'elle entendait y comprendre, non-seulement l'administration, l'usage ou l'usufruit des biens qu'elle possédait alors, mais de tous ceux qui pourraient lui échoir à l'avenir. Nous croyons que les supérieurs agiront très-sagement en faisant formuler dans ces termes l'acte de cession avant la profession ; par là on sera dispensé de recourir à Rome, s'il arrive des biens aux religieuses après l'émission de leurs vœux.

Les religieuses dont nous parlons conservent la nue-propriété de leurs biens, et elles peuvent céder cette nue-propriété à qui bon leur semble. Mais le peuvent-elles sans permission ? — Non, car elles ne peuvent faire aucune disposition de ce qui peut leur appartenir qu'avec dépendance. Est-il nécessaire, dans ce cas, de recourir au Saint-Siège ? — Non, il n'y a point ici dispense du vœu de pauvreté qu'elles ont émis, puisqu'en le faisant elles n'ont pas renoncé à la nue-propriété de leurs biens, et se sont réservé d'en disposer en faveur de qui il leur plairait ; il suffit qu'elles n'en disposent qu'avec dépendance, et la seule permission de leur supérieure est requise pour cela. Aussi le Saint-Siége ne leur impose que cette condition quant à la cession de la nue-propriété de leurs biens. Les supérieures comprendront sans doute qu'elles ne doivent pas refuser cette permission quand elle leur est demandée.

Il est bien entendu que tout ce que nous venons de dire ne concerne que les biens dont la religieuse est ou sera maîtresse, et non pas la dot qui ne leur appartient pas, mais au couvent auquel elle a été livrée, en compensation de la charge qu'il s'est imposée de nourrir la professe et de pourvoir à tout son entretien, en santé comme en maladie, jusqu'à la fin de sa carrière. Les parents héritent de la première espèce de biens, si la religieuse n'en a pas disposé avant son décès. C'est le couvent au contraire qui a le droit de retenir la dot après la mort de la professe ; et il n'est tenu de la rendre que dans le cas où il renverrait cette professe, et celui encore où celle-ci, n'ayant émis que des vœux temporels, se retirerait d'elle-même, à l'expiration de ses vœux, et enfin dans celui où elle passerait régulièrement dans un ordre plus parfait.

CRAISSON,
Ancien vicaire-général.

BIBLIOGRAPHIE.

Le Dictionnaire de Moroni.

1. On est vraiment effrayé en présence des cent trois volumes in-8° qui composent le *Dizionario di eruditione storico-ecclesiastica* de Gaetano Moroni, et l'on se demande comment la vie d'un homme a pu suffire à mener à bonne fin une entreprise qui semblerait exiger les efforts réunis des membres d'une congrégation savante.

Il est bien vrai que l'œuvre de M. Moroni n'a rien d'original, que l'érudition en est rarement de première main, et que la philosophie de l'histoire y fait absolument défaut. Mais il ne faut demander à un auteur que ce qu'il a voulu nous donner. L'intention de l'écrivain romain a été de mettre à notre disposition un répertoire facile à consulter ; ce but est atteint et nous devons lui en savoir gré.

Comment se fait-il que cet ouvrage si utile soit encore si peu répandu dans le public français, même dans le public ecclésiastique ? Serait-ce à cause de la langue italienne ? A notre avis, ce serait une raison de plus pour nos confrères de se servir du Dictionnaire de Moroni ; l'usage de ce livre les familiariserait en peu de temps avec la douce langue des bords du Tibre et de l'Arno, et n'est-il pas désirable que les prêtres de toutes les parties du monde comprennent au moins cet idiome, la langue de cette Rome vers laquelle s'acheminent nos évêques et nos pèlerins, de cette Rome où nous vivons tous par le cœur ? Nos soldats apprennent l'allemand, nos marins l'anglais : apprenons l'italien ; notre tâche sera plus facile, et nous serons mieux récompensés de nos peines.

La partie la plus soignée, la plus complète de l'œuvre de Moroni, est de beaucoup celle qui a trait directement à la capitale du monde chrétien. Ce doit être un attrait de plus pour le lecteur catholique.

Enfin, la *Tipografia Emiliana* de Venise, chargée depuis 1839 de la publication de ce grand ouvrage, nous annonce six nouveaux volumes, contenant une vaste table alphabétique des matières contenues dans les

cent trois volumes du Dictionnaire. La réalisation de cette promesse est subordonnée au nombre des souscripteurs. Nous souhaitons vivement que la France fournisse son contingent pour l'achèvement d'une œuvre aussi estimable.

2. Au lendemain des événements de 1848, un écrivain doué d'un zèle peu commun et d'une fécondité prodigieuse, le R. P. Marin de Boylesve, faisait paraître une vigoureuse brochure, un *Appel contre l'esprit du siècle*. A la veille des nouvelles catastrophes qui se préparent, le P. de Boylesve nous donne une seconde édition augmentée du même écrit, et nous ne pouvons que lui en être reconnaissants.

Faisons de suite la part de la critique. Les tendances exclusivement classiques de l'auteur l'ont entraîné à certaines exagérations que nous ne saurions admettre. Nous n'accorderons jamais, par exemple, que toute l'histoire profane dans l'antiquité se réduise aux Vies de Plutarque, que tout ce qui n'est pas grec ou romain ne mérite aucune attention, que les masses n'aient pas d'histoire : ce sont là des préjugés de collége de nature à provoquer chez nos adversaires certains haussements d'épaules qu'il faudrait éviter.

Cette réserve faite, nous constatons avec plaisir que l'esprit de notre siècle a été parfaitement compris par le respectable écrivain. Cet esprit, il l'attaque sous toutes ses formes, dans toutes ses manifestations, avec une ardeur et une conviction qui parfois engendrent l'éloquence. Nous signalerons par exemple les chapitres sur l'*Idée catholique* et sur l'*Idée française*.

En somme, cette brochure est de celles que l'on fera bien de répandre. Ce sera un moyen de combattre cet esprit du siècle que l'on peut définir comme au temps de Tacite : *Corrumpere et corrumpi sæculum vocatur*.

JUDE DE KERNAERET.

Imprimerie A. DOUILLET et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES JOSÉPHISTES.

(1er Article.)

I

La science de l'histoire trouvera un grand avantage au travail de patience et de critique dont elle vient de s'enrichir grâce aux soins de M. Sébastien Brunner. Cet infatigable chercheur a parcouru les principales bibliothèques de l'Allemagne et surtout les archives, encore incomplètement explorées, de la cour, du palais impérial, du ministère d'Etat et du ministère des cultes, et il a pu composer deux ouvrages dont il traduit lui-même ainsi les titres dans un troisième volume : *Correspondances intimes de l'empereur Joseph II avec son ami le comte de Cobenzl et son premier ministre le prince de Kaunitz* (Mayence, 1871).— *La livrée théologique à la cour de Joseph II :* correspondances secrètes et révélations concernant les rapports de l'Eglise avec l'Etat en Autriche, depuis l'année 1770 jusqu'en 1800, puisées à des sources jusqu'ici inédites des archives de la Maison impériale (Vienne, 1868). — *Les Mystères de l'Illumination en Autriche* depuis 1770 jusqu'à 1800 : extraits des archives et d'autres documents authentiques inconnus jusqu'ici. (Mayence, 1869.)

On se rappelle le bruit que fit, il y a quelques années, la double correspondance de Marie-Antoinette, publiée en France par le comte Paul Vogt d'Hunolstein (Dentu, Paris, 1864) et, en Autriche et en France, par M. Alfred d'Arneth (Vienne et Paris 1865). La facilité avec laquelle le public

français se laissa surprendre par la première de ces publications, et l'avidité avec laquelle il enleva la première édition prouvent, à la fois, l'ignorance où l'on était des documents originaux relatifs à cette époque et le désir que l'on avait de les posséder. Or il paraît prouvé, d'après la publication de M. d'Arneth que celle de son prédécesseur avait été formée d'une manière passablement étrange. M. de Sybel, dans sa controverse contre M. Feuillet de Conches, démontra, par les lettres de l'abbé de Vermond, secrétaire de la reine, au comte Mercy Argentean, ambassadeur d'Autriche à Paris, le défaut complet d'authenticité des lettres publiées par d'Hunolstein. D'après ce critique, on aurait, il est vrai, prêté certains manuscrits de la bibliothèque impériale de Vienne, mais le dépositaire se serait permis de remplir les feuilles vides et de composer lui-même des lettres ou des fragments de lettres, qu'il aurait ensuite vendus à M. d'Hunolstein, au prix de 80,000 francs.

La correspondance de Joseph II ne fut pas traitée avec moins de sans-façon. Lorsqu'on eut publié à Paris (1864) les Mémoires du cardinal Consalvi, dans lesquels Herzan est traité comme il convient à ses intrigues, on se hâta de faire paraître en Autriche une histoire de ce cardinal, avec un supplément qui contenait des lettres qui lui auraient été adressées par Joseph II. La plupart n'étaient que des documents supposés. La lettre, par exemple, que l'on attribua à Joseph II, après son couronnement, ne reflète ni le style, ni la manière de l'empereur. Elle est pleine d'un faux pathétique auquel Joseph II ne sacrifia jamais, et de déclamations pour lesquels il se montra toujours très-antipathique. Cependant nombre d'historiens s'en sont emparés ; les journaux de Vienne l'ont reproduite, bien que ce ne fût qu'une lettre aussi supposée que l'est le fameux livre de prières de Joseph II et que le sont beaucoup de lettres qu'on lui attribue.

M. Brunner a découvert la source de ces lettres apocryphes. L'édition la plus ancienne remonte aux premières années qui suivirent la mort de Joseph II, et se trouve à la Bibliothèque de l'Université de Vienne. Pour toute preuve d'authenticité, cette édition portait qu'elle avait été faite « à l'imprimerie secrète de la Cour, à Constantinople » (1). Ce qui n'a pas empêché un éditeur de Leipzig de la reproduire, en 1821, avec cet appas ineffable : *encore inédites* (2). La raison qu'il donne de leur authenticité, dans sa préface, n'est pas moins curieuse : « Il suffit, dit-il, de connaître cette époque et ce prince, pour n'avoir pas besoin d'autre preuve de leur authenticité. »

M. le chevalier d'Arneth et M. Brunner ont comparé cette édition avec les originaux des lettres de Joseph II, et ils se sont très-aisément convaincus de la falsification des documents. Ceux-ci faisaient cependant leur chemin, et, en 1846, Brockhaus publiait une troisième édition enrichie de notes. Il n'y a, parmi ces lettres, que la 19e et la 20e qui soient authentiques.

Les anecdotes relatives à Joseph II sont aussi fausses, pour la plupart, que sa correspondance. Le Recueil qu'en a donné Schimmer, en 1850, se fait remarquer par la niaise confiance avec laquelle l'auteur compte sur la stupidité du lecteur (3). Il vous racontera, par exemple, que dans l'abbaye des Bénédictins de Tihany, supprimée en 1786, on trouva, à part le trésor de la sacristie, 9,500 tonneaux de vin dans les caves,

(1) *Neu gesammelte Briefe von Joseph II, Kaiser der Deutschen.* Konstantinopel, gedruckt in der geheime Hofbuchdruckerei. (Bibliotekssignatur : Hist. aust. un. I 842.)

(2) *Briefe von Joseph II, als charakteristische Beitrage zur Lebens-und Staatsgeschichte dieses unvergesslichen Selbstherrscher. Bis ietz ungedruckt.* Leipzig, P. A. Brockhaus, 1821.

(3) *Die interessantesten anekdoten von Joseph II*, von Aug. Schimmer, Wien, 1850.

et 1 million de valeurs ; — que les moines du couvent de Königszaal, supprimé en 1785, avaient enfoui 30,000 florins d'or dans l'épaisseur d'un mur, espérant les retrouver à leur retour ; — qu'enfin, chez les Liguriens de Vienne, en 1848, on mit la main sur un linge d'autel d'une valeur supérieure à 60,000 florins, et que ces religieux ne trouvaient ni le temps ni la volonté de rendre les moindres services à l'art ou à la science, ou d'assister les malheureux. Que Schimmer ait pu se tromper sur les deux premiers faits, c'est admissible, dans une certaine mesure : on mentait tellement à l'époque où ils se produisirent, qu'un écrivain a pu laisser surprendre sa bonne foi par les menteurs qui exploitaient cette révolution. Mais, en ce qui concerne les Liguriens, c'est trop fort : tout le monde sait à Vienne qu'avant 1848 ils nourrissaient journellement plus de 50 pauvres, et que leur prétendu linge d'autel est une pure fiction.

Les mensonges que l'on faisait, à ce moment même, reflétaient un degré peu commun d'absurdité, mais cela ne les empêchait point de faire leur chemin. On imprima à Amsterdam, en 1796, une vie de Joseph II (1) dans laquelle chacun peut lire la stupide histoire qui suit : « On trouva, à Vienne, deux corps saints en bois : la tête de l'un d'eux était en bois, ce qui n'empêchait pas qu'ils portassentl es lettres authentiques de la Cour de Rome. » Et cette anecdote passa, de ce livre, dans nombre de vies et d'histoires de Joseph II. Chacun sait comment il peut arriver parfois que la tête manquant à un corps-saint, on la remplace par une tête de bois, de cire ou de métal, mais l'*authentique* fait alors mention de ce détail.

Le même auteur raconte, — et d'autres, en grand nombre, ont eu soin de le copier, — qu'un ecclésiastique des environs de Wiener-Neustadt avait fait faire une statue de la sainte

(1) *Leben und Geschichte Kaiser Joseph II.* 5 Theile. Amsterdam, 1796.

Vierge avec deux têtes qui pouvaient se remplacer l'une par l'autre : la physionomie de l'une était douce et agréable ; la physionomie de l'autre était affreuse et terrible. Or cet ecclésiastique les changeait selon les circonstances : quand les fidèles n'étaient pas assez généreux à l'égard de la Madone, il lui mettait la tête aux yeux courroucés : quand les aumônes avaient été abondantes, il lui mettait la tête aux regards empreints de douceur. Quel était le lieu précis où l'on vénérait cette image ? Quel était le nom du prêtre qui avait commis cette absurde jonglerie ? Quel était le nom du sculpteur qui s'y était prêté ? Le chroniqueur anonyme d'Amsterdam n'en dit rien : il suppose qu'on n'ira pas aux renseignements et que son anecdote fera son chemin ; il ne s'est pas trompé. Notons en passant que, dans son livre, tout ce qui concerne les Juifs indique une sympathie très-ardente de la part de l'auteur : cette observation pourra mettre sur la voie pour comprendre quelle fut l'origine de tous ces niais *racontars*.

Dans les histoires populaires de Joseph II, on a profité largement de tous les *documents* (?). L'une des plus curieuses est celle de Heyne, publiée à Leipzig en 1847 (1). L'auteur a soin de dire qu'elle a été puisée aux *meilleures sources*. Il raconte qu'un franciscain (lequel ? où ? — il est plus commode de n'en rien dire) prêchait un jour sur la ressemblance qui existe entre S. François d'Assise et Jésus-Christ : « Cette ressemblance est telle, ajoutait-il, que le Père éternel lui-même les prend souvent l'un pour l'autre. »

Ce dernier ouvrage est illustré. Les gravures sont aussi curieuses que le texte. Le Pape y est représenté au milieu d'un appartement, en présence de Joseph II qui lui offre un siége. Il porte le rochet et un manteau garni d'hermine

(1) *Heyne. Joseph II, der grosse mann des Deutschen Volkes.* Nach den besten Quellen geschildert. Leipzig, 1847, 3 vol.

sur ses vêtements sacerdotaux, puis un capuchon sur la tête. Derrière lui sont des Evêques, mître en tête et crosse en main, et, parmi eux, un Cardinal avec le chapeau sur la tête. Près du Pape est aussi un clerc qui porte la tiare. Est-ce assez stupide? Dans ce même ouvrage, nous trouvons, parmi des documents, toujours « empruntés aux meilleures sources », la lettre de l'empereur Joseph à Herzan et celle à l'archevêque de Salsbourg (1).

Le « livre de prières » de Joseph II ne révèle pas moins la supercherie que ses lettres et les anecdotes racontées, ou plutôt inventées, sous son règne. Un premier exemplaire de cet ouvrage parut en 1787 (2). Comme Joseph II vivait encore, l'éditeur eût soin de faire précéder son recueil de réserves prudentes : « Les actions des hommes, dit-il dans la préface, permettent de découvrir leurs pensées. Or celui qui scrute d'un regard philosophique les actes de Joseph II, ne tardera pas à faire connaissance avec son esprit. Il pourra se former une idée exacte des prières que faisait monter vers son Créateur, à l'heure de ses méditations, ce prince éminent. Si ce livre n'est pas réellement le livre de prières de Joseph, il est toujours bien une expression fidèle de l'élévation de son cœur et de sa piété envers Dieu, et, par conséquent, on pourrait, sans méprise et sans mensonge, appeler ce petit livre, le « livre de prières de Joseph. »

Voilà un éditeur prudent. Pourquoi les éditeurs des lettres et des anecdotes n'ont-ils pas suivi l'exemple qu'il leur donnait ?

Il y a des choses fort curieuses dans cet opuscule. La prière du matin commence par une sorte de profession de foi démocratique : « Eternel, être inconnu, toi qui as formé

(1) 2e vol., pp. 58-62.

(2) *Gebetsbuch Kaiser Josephs.* Wien bei Joseph Haraschauzky, k. k. priv. Buchdrucker in Mölkerhoffe, 1787.

du même limon le paysan et le roi, etc. » Puis, elle se termine de la sorte : « Éclaire enfin l'intelligence de mes évêques et de mes prêtres, afin qu'ils ne s'opposent pas plus longtemps au plan que je développe pour le bien de mes sujets et pour l'honneur de l'humanité ; mais qu'ils me prêtent leur appui comme c'est leur devoir, qu'ils me donnent la main afin que je puisse le réaliser complètement. »

Le livre contient une foule d'invectives contre le Pape et contre l'Eglise, des pensées contre les moines à propos de la suppression des couvents, des litanies d'injures à leur adresse. Le Pape, qui est venu visiter l'Empereur à Vienne, a, il est vrai, une éloquence persuasive ; une couronne de cheveux blancs orne son chef respectable. Mais ces qualités ne sont qu'un piége que l'Empereur prie Dieu de lui faire éviter ; car il sent toute la force de son droit : aussi s'arme-t-il de courage afin de triompher de cette épreuve. Que Dieu éclaire plutôt le Pape et qu'il lui montre tout ce qu'ont de particulièrement beau les réformes entreprises par l'Empereur !

M. Brunner a trouvé à Munich un livre semblable en manuscrit. Il en a extrait la méditation suivante sur la suppression des moines : « Je fais maintenant un pas qui va m'attirer de nombreuses inimitiés, et me faire blâmer par nombre d'excellents sujets de mon empire. Mais j'ai confiance en toi, Etre éternel et qui sais toute chose. — Tu vois mon cœur ; tu sais que j'ai pour unique but le bonheur de mes peuples et le bien de l'humanité. Jésus que tu as envoyé au monde enseigna l'amour du prochain et poursuivit le bonheur de l'humaine famille. Mes moines ont abjuré cette doctrine, ils vivent dans l'oisiveté et ne savent que s'aimer eux-mêmes. Ils pervertissent mon peuple, le détournent de l'adoration de ta toute-puissance et enseignent aux hommes à se haïr les uns les autres. Ils nuisent à l'extension de la population et arrêtent l'industrie par leurs exemples. Ils réu-

nissent des trésors, empêchent les rayons de la civilisation de se répandre, et sont des membres inutiles de l'Etat. Je ne crois donc pas abuser de la puissance que, dans la sagesse éternelle de tes plans, tu as transmise à mes mains, en supprimant ces ordres de moines l'un après l'autre. — Fortifie-moi, Etre éternel et tout-puissant, contre toutes les menaces et contre toutes les attaques de la Cour papale, contre toutes les objections de mes ministres, hommes de parti, et de mes conseillers, contre les représentations des nombreux Evêques, contre les murmures de mon peuple, etc. »

La méditation relative à la visite du S. Père commence par ces mots : « Je prêterai volontiers l'oreille à ses discours et j'agirai selon toute sa volonté. » Mais un peu plus loin, on lit : « Cependant s'il exigeait de moi des choses incompatibles avec le bien de mes peuples, avec les droits de ma couronne ; s'il voulait, comme plusieurs de ses prédécesseurs, faire valoir des droits usurpés, ou empêcher l'exécution de mon plan, permets-moi, Etre éternel et souverainement juste, de ne plus reconnaître en lui ton vicaire, et d'opposer à ses prétentions la force de mon honneur et de mon droit. »

Le fabricant de prières révèle suffisamment, dans ces lignes, sa sottise et son ineptie. Il écrit toutes ces jolies choses sans s'apercevoir que les Belges pourront invoquer ces prétendues principes pour s'affranchir de la domination de l'Autriche, et que la révolution y trouvera des armes contre l'absolutisme qu'il veut flatter et défendre.

Il existe à la bibliothèque des chanoines réguliers de S. Florian un « livre de prières » authentique de l'empereur Joseph II. C'est un manuscrit petit in-4°, parfaitement écrit et orné de vignettes à la plume, dans le goût du temps. M. Brunner l'y a vu, et il rapporte qu'en l'envoyant en cadeau au chapitre de Linz, dont il était évêque, Grégoire Ziegler y adjoignit, de sa main, la note suivante : « L'impératrice Marie-Thérèse fit présent de ce livre à son fils Joseph II, lorsque celui-

ci eut appris à lire. Le défunt monarque le donna, en souvenir, à l'un de ses chambellans. » Ce livre ne contient rien que de très-conforme aux enseignements de l'Eglise catholique.

Lorsque le moment sera venu de faire connaître Joseph II d'après les documents les plus authentiques, le lecteur verra combien est justifiée notre sévérité à l'égard de la masse de productions que nous avons précédemment flétries. A ce point de notre étude, il est important d'observer le service éminent que la vérité historique vient de recevoir des publications de M. Brunner. Les mensonges historiques s'étaient tellement accumulés sur cette période, à l'aide de documents falsifiés et reproduits sans critique et sans contrôle, qu'il était extrêmement difficile de démêler le vrai du faux et d'apprécier les hommes et les événements comme l'exigeait l'exacte vérité.

Quelques écrivains ont pu cependant, par une étude approfondie des faits et par une critique judicieuse des événements, arriver à se former une opinion exacte des réformes accomplies par Joseph II et de l'influence générale qu'elles exercèrent sur l'Autriche, à divers points de vue. Nous citerons d'autant plus volontiers un passage de l'ouvrage très-intéressant de M. Ottokar Lorrenz, *Joseph II et la Révolution Belge* (1), que nous n'aurons pas à le contredire dans la suite de cette étude. M. Lorrenz n'est pas un ultramontain : son appréciation n'en aura que plus de valeur aux yeux de certains lecteurs prévenus.

« La réputation de l'empereur Joseph II, dit-il, telle que l'a faite la tradition populaire, est celle d'un honnête homme et d'un souverain bien intentionné. On a aussi attribué à son gouvernement une remarquable sagesse. Les faits que

(1) *Joseph II und die Belgische Revolution.* Nach den Papieren des General-Gouverneurs Grafen Murray. Wien, Braumuller, 1862.

nous produisons prouveront la fausseté de ces appréciations. D'ailleurs un gouvernement qui se laisse tenir en tutelle ne sera jamais un sage gouvernement. On a dit encore que le système de Joseph II était particulièrement libéral et éclairé, surtout en ce qui touche aux règlements concernant les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Mais, encore sur ce point, des faits nombreux contredisent ces assertions. Nous avons appris à connaître les ordonnances sur le séminaire général et sur l'éducation ecclésiastique en Belgique. Or, que l'on compare aujourd'hui les institutions belges et les institutions autrichiennes, et l'on verra que les premières l'emportent de beaucoup sur les secondes et révèlent des législateurs bien plus éclairés. Cela tient à ce que l'opposition des évêques belges aux réformes de Joseph II a été conduite avec plus d'habileté que celle des évêques autrichiens. Le fondement de toutes ces réformes et leur but était celui-ci : l'Empereur voulait faire des prêtres des fonctionnaires, et, de ces prêtres-fonctionnaires, des juges dans les matières ecclésiastiques. Il mettait ainsi toute l'administration en tutelle et croyait pouvoir la tenir dans ra main. Mais un tel système était loin de favoriser la vraie culture et le vrai développement intellectuels : le libre élan de l'esprit n'a jamais été aussi fortement comprimé qu'en Autriche où, selon l'esprit du Joséphisme, l'Eglise et l'Etat avaient été identifiés. »

Le prince de Kaunitz fut le mauvais génie de ce règne. Il nous sera facile de le démontrer par les faits. Une lettre confidentielle qu'il écrivit à Marie-Thérèse, un an avant la mort de l'impératrice, nous montre Kaunitz très-inquiet sur la situation qui lui sera faite à l'époque où Joseph II tiendra seul les rênes du pouvoir.

L'Empereur, au milieu de graves préoccupations, avait oublié, dans une lettre qu'il écrivit à sa mère, de lui parler d'une chûte que celle-ci venait de faire. De plus, un décret

que Marie-Thérèse avait rendu, sur un rapport de Kaunitz, avait déplu à Joseph II, qui en fit à sa mère de vives observations. Marie-Thérèse se plaignit à Kaunitz de ce que Joseph n'avait trouvé aucune parole d'affectueuse consolation à lui écrire au sujet de sa chûte. « Le contenu de cette grossière lettre, lui dit-elle, me cause plus de douleur que ma chûte elle-même. Je vous dis ceci comme à mon ami, et vous me renverrez ma lettre dans la soirée » (1). La lettre n'existe plus ; mais on a trouvé un écrit *propria manu*, du prince de Kaunitz en réponse à l'impératrice.

« J'ai gémi, dit-il, du plus profond de mon âme, avec Votre Majesté, sur ce qu'elle me mande, du commencement à la fin de sa lettre. Ce sont là des traits qui révèlent les dispositions les plus affligeantes : il y a lieu de craindre les conséquences fort douloureuses de ces tendances universellement subversives et aussi fausses qu'elles sont injustes. La mère, et quelle mère ! le frère, les serviteurs, quels qu'ils soient, tout le monde est traité de la même manière. Un jour, après l'avoir ainsi mérité, on n'aura plus un seul ami, et l'on ne trouvera plus de serviteurs que parmi les coquins et les incapables. Quelle perspective ! J'aurai l'honneur de vous préparer le décret que vous devez rendre, selon ma manière de voir. Je ne veux pas m'étendre davantage sur ces objets. La confiance illimitée que j'ai pour Votre Majesté a seule pu me déterminer à lui faire connaître les douloureuses impressions de mon cœur, même en ayant à craindre que cette lettre ne fasse fausse route. Aussi bien me permettez-vous de vous prier de me renvoyer ma lettre afin que je puisse la brûler. Vous voulez bien, Majesté, m'honorer de la façon la plus distinguée, en me traitant comme

(1) Ces détails nous sont fournis par le Dr von Karajan, président de l'Académie impériale et royale des sciences de Vienne, dans son ouvrage intitulé : *Maria-Theresia und Joseph II während der Mitregenschaft*. Wien. Hof und Staadsdruckerei, 1865.

votre ami. Laissez-moi, à cette occasion, vous répéter, en toute vérité, qu'il n'est personne sur la terre qui vous soit plus attaché que je ne le suis pour la vie. »

L'impératrice renvoya la lettre à Kaunitz, et elle y ajouta les paroles cordiales que voici :

« Je vous renvoie vos lignes, qui m'ont un peu soulagée en me montrant que je pouvais unir mes gémissements aux vôtres. »

Cette situation dura jusqu'à la mort de l'impératrice. Elle tenait à un état maladif de l'empereur, qui l'avait rendu insupportable à tous dans son intérieur, et qui avait la plus fâcheuse influence sur sa conduite publique. Le défaut d'entente qui régnait entre la mère et le fils s'est souvent révélé dans une correspondance qui exista entre Marie-Thérèse et l'une de ses intimes amies, la marquise d'Herzelle, née de Trazégnies, veuve du marquis d'Herzelle. La plupart des lettres qui la formaient ont péri, grâce aux recommandations répétées de l'impératrice: « Brûlez celle-ci » ou : « Votre lettre est brûlée, brûlez aussi les miennes. », Il en est resté cependant une trentaine, qui ont récemment été publiées en Belgique, par M. le baron Kervyn de Lettenhove (1). La mère de l'empereur se plaint sans cesse des fâcheuses tendances qu'elle découvre en son fils, et elle redoute pour l'avenir les funestes conséquences que pourront avoir ses malheureuses dispositions. Elle se plaint aussi des traitements que Joseph II lui fait subir, et il lui arrive de comparer son sort à celui de la seconde épouse de Joseph : « J'ai pris complètement, dit-elle, la place de cette sainte impératrice » (2). Et l'on sait que sa belle-sœur écrivait au sujet de cette infortunée : « Je crois que si j'eusse été la femme de Joseph et qu'il m'eût traité comme il traite sa

(1) *Lettres inédites de Marie-Thérèse et de Joseph II*. Bruxelles, 1868.

(2) Lettre 20, p. 30.

femme, j'aurais pris la fuite et serais allé me pendre à un arbre de Schönbrunn. »

Cependant nous verrons Joseph II verser d'abondantes larmes au moment de la mort de sa mère. C'est que le caractère de ce prince était plein des plus singuliers contrastes. Un historien autrichien les a récemment fait ressortir avec autant de mesure que de douceur (1). « Joseph II, dit M. Wolf, savait vivre et souffrir pour son peuple. Toutefois les contrastes les plus rares concouraient à former son caractère. Il était têtu, à la fois, et inconstant dans ses volontés comme dans ses actes. Il agissait en autocrate, et il arrachait d'une main vigoureuse de vieilles coutumes. Il se trompait souvent ; ses meilleurs projets séchaient par la racine. Il avait violemment brisé la marche historique du gouvernement autrichien. Au commencement de son règne, la paix, le contentement, la pondération des forces et des ressources régnaient dans l'empire ; à la fin, c'est la guerre, c'est la misère qui les ont remplacées ; la liberté générale paraît frappée à mort et la révolution se prépare dans l'ombre. Tout cela est parfaitement vrai : cependant il avait jeté les germes d'une nouvelle formation ; son cœur sut s'ouvrir avec bonté et compassion aux paroles de la souffrance, aux réclames de l'injustice ; il avait su toucher toutes les cordes de l'humaine misère, il avait su aimer véritablement son peuple, et l'histoire devra reconnaître à jamais ces dernières qualités. »

II

Tout ce que nous venons de rapporter prouvera au lecteur combien la tâche que nous nous imposons est lourde et laborieuse. Si le caractère de l'homme qui a eu le malheur de donner son nom à la révolution religieuse opérée en Autri-

(1) *Marie-Christine, Erzherzogin von Œst.*, von Adam Wolf. Wien, 1868.

che, à la fin du XVIIIe siècle, est si difficile à saisir ; si les documents historiques sont restés, jusqu'à ces derniers jours, si universellement ignorés ; si, pour les tirer de la poussière des archives où ils étaient enfouis, il n'a rien moins fallu que la patience et le labeur persévérants de MM. d'Arneth et Brunner ; si tant de personnages sont mêlés, pour la plus grande part, à la réforme joséphiste, et si leur action est enveloppée de tant de mystères qu'il est souverainement pénible de la suivre avec exactitude, combien ne nous faudra-t-il pas de travail et de pénétration pour débrouiller la trame odieuse à travers laquelle nous venons de nous lancer ?

Je n'ai pas commencé ce travail sans m'être fait une idée, que je crois exacte, des principaux personnages dont j'aurai à parler. Toutefois le lecteur me permettra de ne pas la lui transmettre encore. Je veux lui faire suivre les diverses étapes que j'ai dû parcourir avant d'arriver à la former. La route lui sera plus agréable, et les détails qui pourraient le fatiguer réussiront peut-être à l'intéresser en vue du but à atteindre.

III.

Le 12 décembre 1792, le cardinal Herzan, ambassadeur d'Autriche près la cour romaine, écrivait au prince de Kaunitz : « Si l'on peut compter sur la neutralité si vantée des Français, les archives de la légation se trouveront en sûreté au palais de Toscane. Toutefois, j'en ai séparé la correspondance de la cour depuis 1755, *époque où le système dans les choses ecclésiastiques et les rapports entre notre cour et la cour romaine ont été changés,* et je l'ai déposée, avec une partie de mon argent, en un lieu caché (1). »

M. d'Arneth nous fait connaître des faits qui montrent la

(1) N° 71, p. 251-252. (Die Theolog. Dienerschaft.)

vérité de l'assertion du cardinal (1). L'évêque de Gurk, comte de Thun (2), se montra, dès 1744, l'ennemi de la cour romaine, et sa haine contre Rome éclata dans ses dépêches et dans les conseils qu'il donna à son gouvernement. De Thun prit part au siége de Naples dirigé par le feld-maréchal prince Lobkowitz, et il assista même au conseil de guerre. Comme, à cause de sa haine bien connue à l'égard du pape, de Thun n'était pas admis en audience, ce fut Lobkowitz qui présenta au pape le corps des officiers, et qui lui offrit ses félicitations à cause de la joie des Romains, afin de prouver que l'Autriche, malgré les mauvaises dispositions de son ambassadeur, n'était pas en inimitié ouverte avec le pape.

Cet évêque est donc l'un des premiers qui portent la « livrée théologique », comme l'appelle M. Brunner : il s'occupe de guerre et de politique, avec un égal insuccès, et il manque aux devoirs les plus élémentaires que lui imposait envers le chef de l'Eglise sa qualité d'évêque catholique. Nous en verrons plus d'un, hélas ! imiter dans la suite ces déplorables exemples.

Il est difficile que les rapports avec l'Eglise ne soient pas modifiés dans un Etat qui essaie une réforme politique. Le droit public ecclésiastique touche par trop de points à la constitution politique d'un Etat pour que, celle-ci étant modifiée, il n'ait pas à en subir d'altération. Aussi n'est-il pas hors de propos de noter ici le commencement des réformes politiques auxquelles se laissa aller la maison d'Autriche.

Les mémoires d'un favori de Marie-Thérèse, le prince de

(1) *Maria Theresias Erste Regierungsjahre.* 2e vol. 1742-44. Wien, 1864.

(2) Joseph-Marie, comte de Thun, fut, de 1741 à 1761, évêque de Gurk et ambassadeur d'Autriche à Rome ; de 1761 à 1763, il fut évêque de Passau. Il traduisit les quatre Evangiles et les actes des Apôtres : il mourut durant une visite pastorale à Mattinghofen, en 1763.

Khevenhüller (1), récemment publiés par M. Adam Wolf, ont permis à l'éditeur de faire la réflexion suivante, à cet égard : « A partir de 1747, les hommes d'Etat de l'Autriche qui avaient posé les bases d'un système de réformes, inaugurèrent la politique que suit encore l'Autriche aujourd'hui (1858)... Kaunitz, Chotek, Hatzfeld, Rosenberg, prirent la place de Lobkowitz, de Harrach, de Ditrichstein et de Kinsky, et suivirent la même voie. »

En supposant qu'une réforme politique fût nécessaire ou même simplement utile, ce n'était pas un motif de la calquer sur les théories sociales, nationales et économiques que l'on tâchait, sous le manteau de la fausse philosophie, d'inaugurer en France. Du reste, les réformateurs autrichiens n'acceptèrent de ces théories que la part qui allait à leur but : ils se proposèrent, avant tout, de créer dans leur pays, un état absolu ; et comme, l'absolutisme de l'Etat une fois établi en principe, l'organisation intime de l'Eglise devait en être nécessairement atteinte, ils cherchèrent des prétextes pour y porter une main sacrilége. Les francs-maçons prirent en main l'œuvre de la réforme, étouffèrent la voix du clergé instruit, et éloignèrent les hommes capables des postes d'honneur de l'Eglise, qu'ils livrèrent à l'avidité et à l'ignorance. Ils eurent soin de répéter plus tard à grands cris ce mensonge : « Le clergé est l'ennemi de la science. » Les protestants entrèrent en part des créations nouvelles. On entendit Gotscheds, appelé, contrairement aux usages reçus, à faire partie de l'académie des sciences de Vienne, exalter son protestantisme plus encore que la science et déprécier, tant qu'il le pouvait, la science des catholiques. On feignit de l'avoir nommé à cause de ses connaissances philosophiques : la vérité est qu'il fallait, aux promoteurs de ce

(1) *Aus dem Hofleben Maria-Theresias.* Nach den Memoiren des Fürsten Khevenhüller, von Adam Wolf. Wien, 1858.

premier essai, un élément libéral, et qu'ils préfèrent l'emprunter au luthéranisme et à un pays étranger, sûrs qu'ils étaient d'avoir mieux choisi (1).

Marie-Thérèse, peu après son avènement au trône, inaugura un « modus regendi » qui devait bientôt avoir pour l'Eglise les funestes conséquences auxquelles la soumit le Joséphisme. Les archives du ministère d'Etat contiennent des « Rapports » et des « Résolutions » de l'impératrice qui sont de nature à justifier cette appréciation. Elle accordait ou refusait des canonicats ; elle permettait l'admission dans les couvents ; elle réglait les ventes et achats qui devaient être faits des biens ecclésiastiques ; elle différait ou avançait l'époque des vœux pour la profession religieuse ; elle supprimait enfin, dès 1771, la commission « in publico-ecclesiasticis » et évoquait à soi, sous forme de rapports, toutes les questions dont la commission s'occupait précédemment. Cet ordre de choses devait porter ses fruits, surtout dans un milieu si disposé à convertir les droits de l'Eglise en droits de l'Etat.

Mais le tort principal de Marie-Thérèse fut d'envoyer à Rome, après lui avoir donné sa confiance, un homme qui en était très-peu digne, qu'elle éleva à la dignité d'auditeur de Rote, qu'elle chargea des affaires ecclésiastiques près du Saint-Siége et qui devint plus tard cardinal. Nous avons nommé Herzan. Cet homme fut l'âme damnée du prince de Kaunitz.

Franz, comte de Herzan et de Harras, était né à Prague en 1735. Il fut élevé chez les Jésuites, au collége qu'ils avaient fondé dans cette ville. A 17 ans, il reçut le degré de docteur en philosophie. Puis il fut envoyé à Rome, au

(1) *Joseph Feil : Versuche zur Gründung einer Akademie der Wissenschaften unter Maria-Theresia.* (Iahrbuch für Vaterlandische Geschichte, I Iahrgang, Wien, 1861.)

collége de l'Apollinaire, où il fit ses études théologiques et, après avoir reçu le titre de docteur en théologie, fut nommé préfet des études. A 24 ans, l'évêque de Breslau le fit chanoine et vicaire-général. Ce dernier titre paraît avoir été purement honorifique ; car, peu après, Herzan devint doyen de la collégiale de « Tous les Saints », à Prague, et abbé titulaire de N.-D. d'Almad, en Hongrie. Marie-Thérèse le prit là pour l'envoyer d'abord en ambassade à Parme, puis à Rome comme auditeur de Rote pour l'Autriche. Nous pouvons suivre, à l'aide de ses lettres, la conduite d'Herzan à Rome pendant qu'il y exerçait ces dernières fonctions.

Marie-Thérèse l'avait chargé de demander au pape la canonisation du vénérable Dominique de Jésus-Maria, carme déchaussé. Il fit cette démarche, et en rendit compte à l'impératrice dans une lettre, — la première par ordre de date, — qui n'offre rien d'intéressant, si ce n'est le ton d'importance qu'il s'y donne et que nous le verrons enfler progressivement.

Dans la seconde lettre à Marie-Thérèse, il lui transmet les remerciements du pape au sujet du vin que l'impératrice lui a envoyé, et lui annonce un cadeau de Sa Sainteté, une mosaïque. Puis il ajoute qu'on a trouvé dans la chambre du général des jésuites une lettre où est exprimé l'espoir que l'impératrice s'emploiera utilement pour le rétablissement de l'ordre.

Cette confidence et le succès de sa première médiation, le portent, à la date du 2 février 1774, à donner des conseils sur des nominations à faire dans l'épiscopat hongrois ; puis, à propos de la réforme des études, Herzan prend occasion de louer la loyauté et la solide piété du baron Krössel, un enragé franc-maçon.

Lorsque l'entourage de Marie-Thérèse vit les heureuses dispositions d'Herzan à l'égard de ceux avec qui il sympathisait, il prépara la nomination de l'auditeur de Rote à la

charge du négociateur en cour de Rome pour les affaires ecclésiastiques. C'était distraire cette part, la plus importante de son œuvre, à l'ambassadeur autrichien, le cardinal Alexandre Albani. Mais c'était une manœuvre d'autant plus importante que le dernier était loin d'offrir aux sectaires de la cour les ressources que Herzan leur apportait. Kaunitz fit part de ces projets à l'auditeur de Rote, le 10 mars 1775, et celui-ci répondit, le 22 du même mois, à son protecteur : « J'ai lieu de craindre que mon défaut d'expérience des affaires et mon peu de science ne me permettent pas de rendre à Votre Excellence tous les services qu'elle attend de moi. Mais mon zèle, ma diligence et mon exactitude à suivre toutes les indications que vous daignerez me donner, ne vous feront jamais défaut, et cette fidélité serait mon meilleur remerciement à votre initiative si elle vient à réussir. »

Kaunitz notifie à Herzan qu'il vient de lui faire accorder une pension de 6 mille florins. L'auditeur reconnaissant lui répond (27 mai 1775) qu'il se montrera digne de ce souverain bienfait, et qu'il saura lui prouver sa « très-vive reconnaissance et son très-profond dévouement. »

Dans le cours de l'année 1776, un conflit s'élève entre le pape et le sénat de Venise, au sujet de la nomination, directement faite par cette assemblée, à la dignité de patriarche de Venise, de l'évêque de Chioggia. Herzan fait suivre à Kaunitz tous les détails de ce conflit ; puis il ajoute, dans une lettre datée du 18 mai 1776 : « Ce serait un motif de bien des réflexions, et la grande pénétration de Votre Altesse les entrevoira d'un coup-d'œil. S'il m'est permis de dire de nouveau ce que je pense sur l'avenir de cette négociation, c'est qu'on se présentera réciproquement de longs mémoires, *et que la République ne satisfera au Pape que par une explication du dernier décret* qui donna occasion à ce démêlé. » La lettre est écrite en français.

C'est dans la même langue que, deux mois plus tard, Herzan félicite le prince de Kaunitz sur le rétablissement de sa santé, et lui exprime tout le dévouement qu'il a pour sa personne : « Je supplie Votre Altesse d'agréer que je lui fasse mes très-humbles compliments sur le rétablissement de sa santé, si précieuse pour le service de S. M. et le bien de l'Etat, et si intéressant pour tous ses serviteurs ; je la prie de vouloir bien me compter de ce nombre, et de croire qu'on ne peut être avec un dévouement plus sincère que je suis, ni avec un plus profond respect, etc. »

Un détail que nous devons placer ici, à cause de l'ordre des dates, s'offre à nous dans la correspondance de Herzan. Le 22 mars 1777, il écrit à Kaunitz que le cardinal de Bernis lui a déclaré qu'il avait ordre de son gouvernement de soutenir la promotion au cardinalat de l'évêque-prince de Rohan de la Rochefoucault.

Herzan se montre parfois très-initié aux projets politiques de l'Autriche. La cour de Varsovie demande la suppression de l'ordre des Gardiens du Saint-Sépulcre, dont les revenus s'élèvent à 12 mille florins : elle emploiera ces revenus en faveur de l'Université de Cracovie. Le chargé d'affaires se hâte d'annoncer cela à Kaunitz, et il ajoute : « Cet ordre, — si du moins ce nom convient à une pareille société, — possède un couvent à Prague, et un ou deux couvents *dans les provinces qui doivent être annexées à la monarchie autrichienne*. Aussi bien ai-je cru ne pouvoir me dispenser d'avertir Votre Altesse de ce qui se prépare. » (24 juin 1778.)

Le prince de Kaunitz avait consulté Herzan sur la question des empêchements de mariage. Il lui répond, le 8 juillet 1778, par une lettre qui contient deux choses fort importantes. Herzan, après avoir dit que les évêques, comme successeurs des apôtres, ayant été établis par le Saint-Esprit pour gouverner l'Eglise de Dieu, ont reçu immédiatement de Lui le pouvoir de lier et de délier, et le pouvoir de faire *tout*

ce qui (?) peut être utile au bien de leur troupeau, reconnaît cependant que ces pouvoirs illimités n'appartiennent qu'au corps des évêques, et que, pris isolément, leur puissance peut-être limitée. Il ajoute : « Il n'est aucun exemple que les évêques aient accordé des dispenses d'empêchement de mariage *pro matrimonio contrahendo.* » Il explique ensuite, à sa manière, pourquoi ce pouvoir s'est centralisé entre les mains du Pape. A ses yeux, cela vient de ce que les évêques auraient trop souvent été sollicités, sur ce point, et que la difficulté du recours à Rome devait diminuer le nombre des cas possibles si les évêques eussent gardé cette faculté. Il pense aussi que les ressources de la Daterie ne se sont pas trouvées mal de cet ordre de choses. Puis, revenant sur ce point, il nous fournit une indication précieuse à recueillir : c'est que les sommes perçues par les tribunaux romains pour ces sortes de dispenses sont très-minimes. Herzan était plus à même que personne de le savoir, puisque c'était en ses mains, comme chargé des affaires ecclésiastiques d'Autriche, que se centralisaient les sommes à verser dans les caisses des congrégations romaines.

Ce témoignage est d'autant plus précieux à recueillir que, pendant plus de dix ans, la presse joséphiste a retenti des exigences exorbitantes de la cour romaine, à ce sujet, et des sommes immenses que l'on était obligé de payer à Rome pour obtenir des dispenses de mariage.

Le 25 décembre de cette même année, eut lieu, en plein Consistoire, la lecture de la rétractation de Hundsheim (Hontheim) suffragant de Trèves, au sujet de son livre signé : Febronius. Le Pape témoigna une joie très-vive de ce retour : les cardinaux s'y associèrent. Herzan fut obligé de raconter le fait au prince de Kaunitz, mais il eut soin d'ajouter, afin d'atténuer, sans doute, la douleur que son correspondant devait en ressentir et de lui prouver qu'il ne s'était point associé à ces sentiments : « Comme les manières

de voir des hommes sont différentes, aussi l'importance de cette rétractation est-elle diversement jugée. Dès que j'aurai pu m'en procurer une copie, je ne manquerai pas de vous l'envoyer en toute soumission. »

IV.

Cependant la foi de cet homme était suffisamment éprouvée par la cour d'Autriche. Le prince de Kaunitz et Joseph II étaient convaincus qu'il pouvait les aider utilement dans l'œuvre qu'ils méditaient. Il ne restait plus qu'à jeter la pourpre romaine sur ses épaules, afin d'élever sa situation et de le rendre plus à même de pénétrer les secrets qu'il devait trahir.

Il est fâcheux que nous ne possédions pas les lettres par lesquelles Kaunitz fait connaître à Herzan les démarches qu'il a faites pour préparer sa nomination au cardinalat. Nous pouvons, du moins, mettre sous les yeux du lecteur la réponse qu'Herzan adressa à Kaunitz. Elle est écrite en français : « Rome, le 27 janvier 1779. Monseigneur! Une légère fluxion aux yeux (1), causée du froid excessif que nous avons cette année, m'ayant empêché d'écrire, et le secret que Sa Majesté m'a prescrit ne me permettant pas de me servir d'une main étrangère, j'ai dû différer un courrier, Monseigneur, à rendre mes très-humbles remerciements à Votre Altesse, de la bonté avec laquelle Elle s'est plue d'exprimer sur la dignité à laquelle Sa Majesté, par un effet de sa grande clémence daigne me faire élever, et les démar-

(1) Cette excuse revient fort souvent dans la correspondance d'Herzan. Il y a recours, en général, lorsqu'il a des motifs de ne pas répondre tout de suite aux lettres de Kaunitz. Les employés de la chancellerie d'Etat s'en aperçurent et l'un d'eux écrivit un jour en marge de l'une des lettres de Herzan qui parlait de cette indisposition, — pour se moquer évidemment, — Anweh! Anweh! Hélas! Hélas!

ches que Votre Altesse a fait en conséquence vis-à-vis des cours étrangères ; je la supplie d'agréer que je m'en acquitte aujourd'hui, et de vouloir être persuadée de la reconnaissance la plus vive, et respectueuse que je lui en ai. Mgr le cardinal de Reims et l'ambassadeur d'Espagne ont informé le Pape du consentement de leurs souverains à ma promotion dans les termes les plus obligeants pour Sa Majesté et les plus flatteurs pour moi, ainsi que le Saint-Père après une semblable déclaration des cours de Lisbonne, de Turin et de Varsovie (qui jouissent du même droit de nomination) sera en même de l'effectuer dès que S. M. le jugera à propos, et qu'elle voudra me mettre en état de soutenir cette dignité, ce que mes vœux se bornant à ce que la décence demande (1), Elle pourra aisément m'accorder en me conférant des abbayes en Hongrie, ou dans les Milanais. J'en implore la protection de Votre Altesse avec cette confiance, que les marques de bonté dont Elle m'honora en plusieurs occasions, m'inspire, la suppliant de croire que ma reconnaissance en sera aussi ineffaçable que les sentiments du profond respect, etc. »

Herzan était très-lié avec le cardinal de Bernis : il dut s'en servir dans cette circonstance soit auprès de la cour de France, soit auprès de l'ambassadeur d'Espagne. Il ne voulut répondre à Kaunitz qu'après s'être assuré que les deux cours ne s'opposeraient point à sa promotion. C'était un moyen de se recommander, et de déterminer Kaunitz à une action diplomatique, ayant le même objet, auprès des cours de Lisbonne, de Turin et de Varsovie.

(1) Il n'étaient pas fiers, en général, ces Joséphistes. Nous verrons revenir fréquemment ces demandes d'argent dans la correspondance du cardinal. Kaunitz mendiait aussi, à sa manière, auprès de l'Empereur ; et beaucoup d'autres faisaient de même. — Nous reproduisons jusqu'aux fautes de français et aux erreurs de ponctuation ou d'orthographe, qui existent dans la copie que M. Brunner nous a donnée de ces lettres françaises : le lecteur s'en sera, sans doute, déjà aperçu.

Dans la lettre suivante (20 février 1779), il annonce que la cour de Turin a aussi donné son adhésion, et le 13 mars suivant, les cours de Lisbonne et de Varsovie n'ayant pas encore répondu, il sollicite l'intervention du prince de Kaunitz. Mais des retards se produisent encore : c'est le Portugal surtout qui hésite, si bien que le cardinal attend sa promotion jusqu'au 12 juillet 1779. Herzan écrit alors des lettres de remerciement à l'Impératrice et à Kaunitz ; mais cela ne lui suffit pas : il faut que l'expression de sa reconnaissance prenne une autre forme : il demande à aller à Vienne afin de remercier de vive voix l'Impératrice, à qui il doit surtout sa promotion. Il semblerait, en effet, que l'Empereur n'était pas aussi ardent que sa mère à revêtir cet homme de la pourpre romaine. On crut un moment qu'il était personnellement cause des retards que certaines cours mettaient à donner leur assentiment. Du reste, nous allons citer, dans un instant, une lettre confidentielle de Joseph II qui prouve que, s'il a cédé aux instances de sa mère et de Kaunitz au sujet de Herzan, il savait très-bien à quoi s'en tenir sur le compte du futur cardinal.

A peine Herzan était-il revêtu de la pourpre, que Kaunitz le faisait nommer par l'Impératrice ministre plénipotentiaire près de la cour romaine, et protecteur souverain des sujets autrichiens résidant à Rome. Quand il tint cette distinction et la pourpre, Herzan n'appela plus Kaunitz « Altesse », mais « mon ami » et il partit pour Vienne.

Tandis qu'avaient lieu les négociations relatives à la promotion d'Herzan, au mois de mars 1779, le cardinal de Bernis lui fit part d'un projet d'entente entre les cours de France et d'Espagne et la cour d'Autriche, concernant l'éventualité de la mort du Pape et le choix de son successeur. Le Pape était malade alors et l'on croyait à sa fin prochaine. Le cardinal de Bernis proposait de s'entendre afin de gagner du temps et de permettre aux cours coalisées de

faire connaître les cardinaux qu'elles voudraient exclure du Souverain Pontificat. Il ajoutait que ses collègues d'outre-monts (les cardinaux non italiens) avaient le droit d'agir ainsi dans l'intérêt des souverains et des nations qu'ils représentaient, et que, dans l'intérêt de la paix de l'Eglise, les cardinaux italiens ne manqueraient pas d'écouter les premiers. Le rétablissement de la santé du Pape mit fin à ces intrigues : tandis qu'on les formait, les médecins annoncèrent une amélioration notable dans la santé du malade de qui on exploitait déjà la succession. Mais Herzan transmit à Kaunitz la pièce dans laquelle le cardinal de Bernis exposait ses projets.

Voici maintenant la lettre que Joseph II écrivait, le 31 août 1780, à son frère Léopold, grand-duc de Toscane :

« Très-cher frère, pour aujourd'hui je suis un peu secque en nouvelles, l'Impératrice est en retraite, et j'ai passé ma journée au camp d'artillerie à Ebersdorf, où S. M. viendra lundi prochain pour en voire tous les exercices, c'est assez curieux à voire quand on ne l'a jamais vu ; quant à mon héritage, les nouvelles sont journellement plus mauvaises et ce sera sûrement une très-mauvaise affaire ; le prince de Staremberg paraît faire tout de travers et il faut le rectifier à chaque instant, enfin, le cardinal Herzan, qui pour sa santé a passé une année à prendre l'aire des corridors de la cour, va nous quitter ; il a reçu tout ce qu'il a voulu, et jusqu'à la grande croix de Saint-Etienne, il a fallu la lui conférer, mais j'ai eu le bon esprit de la lui faire envoyer, au moins, et de ne pas la lui pendre au cou moi-même, c'est un fripon et un fourbe de la première classe, je vous en avertis, mais en même temps, c'est l'admiration et le chéri de l'Impératrice, de la Marianne et la Marie, de la Vasquez et du reste de cette brillante société qui suit la grande maîtresse, savoire : Brandeiss, Hamilton, Goess ; adieu, mon cher frère, je vous embrasse de tout mon cœur, croyés-moi pour

la vie, de même que votre chère épouse, votre. » Ici se trouvent des traits en guise de signature, comme dans la plupart des lettres que l'Empereur écrivait de sa propre main à des personnes de confiance.

On se demandera comment l'empereur Joseph II consentait à se servir d'un pareil homme, le connaissant si bien ! L'Impératrice et Kaunitz protégeaient Herzan : il avait trompé Marie-Thérèse, grâce à la chaude protection du premier ministre. Il obtenait, par là, tout ce qu'il voulait. On est encore heureux de voir Joseph II le juger comme il vient de le faire : cela prouve, une fois de plus, que si « tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute », les âmes basses ne réussissent pas à tromper tous ceux devant qui elles abdiquent leur dignité. La suite de cette histoire prouvera clairement aussi que, lorsqu'on est au pouvoir, on peut avoir à se repentir de s'être fait servir par des hommes que l'on méprisait dans son cœur.

Al. Gilly.

LES PRINCIPES DU DROIT.

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE.

Quatrième article (1).

VI

Le Droit des Gens.

I. Il peut paraître naïf de parler de nos jours du droit des gens, que le progrès moderne a définitivement éliminé du code des nations civilisées. Le moyen-âge, dans sa simplicité, croyait à l'existence de certains rapports juridiques entre les différentes nations : aujourd'hui la science a dissipé ces préjugés, en substituant à la règle du droit la règle de l'intérêt et de la force. Y a-t-il un droit des gens ? Demandez-le aux grandes puissances armées jusqu'aux dents et épiant le moment propice pour se déclarer la guerre ; demandez-le aux petits Etats attendant dans les angoisses de l'agonie le trait de plume qui les biffera de la carte européenne ; demandez-le à l'Europe chrétienne, qui assiste impassiblement à l'invasion des droits les plus sacrés. Mais arrêtons-nous pour ne point envahir le domaine de la politique. Restons dans les régions calmes et sereines de la science : l'étude des principes présente toujours une grande utilité, surtout lorsqu'elle base ses démonstrations sur des faits éclatants.

(1) V. les numéros de février, p. 148, de mars, p. 237, et d'avril, p. 337.

Rien n'est persuasif comme les conséquences pratiques d'un système ; elles garantissent la justesse du raisonnement spéculatif et ouvrent les yeux des plus aveugles sur la fausseté et l'erreur des principes. Aux yeux du philosophe, les faits sont importants comme symptômes d'un mal profond et caché. Ils trahissent une perversion des idées plus fatale à la société que l'annexion d'un royaume ou la perte d'une province. Pour guérir le mal, il ne suffit pas de repousser ses conséquences : il faut extirper sa racine, guérir les idées, rendre aux vrais principes leur valeur et leur influence. Ce n'est donc pas faire une œuvre inutile et s'occuper de spéculations oiseuses, que de mettre en lumière l'existence et les bases du droit des gens.

2. En parlant du droit des gens, nous entendons parler de la partie de la *loi naturelle* qui règle les rapports mutuels des nations indépendantes. Il existe aussi certaines règles positives auxquelles les nations comme telles sont soumises dans leur commerce mutuel, mais la considération de ce droit appartenant plutôt à l'histoire sort des limites de notre travail.

Le droit des gens naturel l'emporte sur le positif par son universalité et son importance. Comme il découle de la raison et de la nature, il embrasse toutes les nations : le positif, au contraire, basé sur des conventions formelles ou tacites, ne comprend que les nations les plus civilisées. Il y a plus : le droit naturel des gens constitue la base et la règle du positif. Toute convention internationale opposée au droit naturel n'a aucune valeur juridique, car les traités internationaux dépendent du droit public naturel comme les lois de la société civile dépendent du droit naturel privé. De même qu'une disposition civile en contradiction avec la loi naturelle n'a aucune force morale, ainsi une loi ou une coutume regardant les nations entre elles perd sa force obligatoire lorsqu'elle s'attaque au droit des gens naturel. D'ailleurs,

comment concevoir une obligation positive réciproque entre les nations, si au point de vue de la raison les nations n'existent pas, ou sont incapables de droits et de devoirs ? L'autorité humaine peut interpréter le droit, poser les faits qui le déterminent, en régler l'exercice ; elle ne peut le créer sans une autorisation divine connue par la raison ou la révélation. Aussi, lorsqu'il s'agit d'établir ou d'expliquer des conventions libres et positives, il faut tenir compte du droit naturel, pour qu'on n'établisse rien qui soit opposé à ses exigences. Aujourd'hui surtout, où l'on ne confond que trop souvent le *légal* avec le *juste*, où la force cherche à remplacer le droit, où la statolâtrie prend des proportions inquiétantes, il importe de montrer qu'il y a un droit immuable et saint, indépendant de toute volonté humaine. Il importe de ne pas négliger l'étude du droit naturel, qui fait la base du droit international positif, si l'on veut inculquer à la jeunesse actuelle une doctrine solide et proportionnée aux besoins de l'époque.

3. Avant d'établir l'existence du droit des gens, il est nécessaire de fixer la signification des termes, et de distinguer entre le *peuple*, l'*Etat* et la *nation*.

Au point de vue juridique, nous appelons *nation* toute société civile libre et indépendante, c'est-à-dire ne reconnaissant aucun supérieur humain. Le *peuple* désigne l'élément inférieur et subordonné de la société civile : l'*Etat* comprend le tout composé du souverain et de ses sujets. On emploie le mot *nation* surtout lorsqu'on détermine les rapports qui gouvernent les sociétés civiles entre elles.

Au sens étymologique, la nation suppose l'unité d'origine ; au sens géographique, elle comprend les hommes nés dans la même contrée. Si au point de vue du droit la nation ne se conçoit pas sans l'indépendance, il n'en est pas ainsi des deux autres acceptions. Car le gouvernement d'un souverain étranger n'empêche pas les hommes d'avoir la même

origine, de parler la même langue et de demeurer dans la même contrée (1).

Ce qui caractérise le concept juridique de la nation, c'est l'indépendance de toute autorité humaine dans l'administration de ses affaires. La forme de gouvernement, la religion, la richesse du sol et des habitants, l'étendue du territoire, le dégré de civilisation, tous ces éléments n'appartiennent pas à l'essence de la nation : car quelque soit le changement de ces propriétés, s'il ne détruit pas l'indépendance de la société, il n'entame pas sa nationalité. Aussi toute nation si petite, obscure et barbare que vous la supposiez, jouit des mêmes droits que les nations les plus civilisées et les plus puissantes. Il y a des Etats soumis au patronage ou tributaires d'un autre Etat, sans perdre leurs droits de nation, parce que ces liens d'infériorité ne détruisent pas leur indépendance relative dans leurs affaires propres.

L'existence de plusieurs nations est un fait d'expérience incontestable. Vouloir considérer le genre humain comme une démocratie universelle embrassant et absorbant toutes les nations, c'est prendre une illusion pour la réalité et supprimer complétement le droit des gens. D'ailleurs c'est une hypothèse gratuite et arbitraire ; comme cette démocratie n'est pas l'œuvre de la nature, il faudrait montrer le fait positif, la convention libre qui lui a donné naissance. Or l'histoire ne connaît aucune convention internationale organisant la démocratie universelle. De plus il y a des peupla-

(1) Le P. Taparelli ne partage pas cette opinion. D'après lui, il importe beaucoup à une nation d'avoir un territoire naturellement limité, de posséder une forme de gouvernement légitime et convenable, mais ce qui la constitue comme nation, c'est l'unité d'origine et de langage. Voilà l'élément constitutif de la nation ; les deux premiers sont des propriétés *essentielles* en substance parce qu'une nation sans forme politique, ni territoire répugne ; *accidentelles* dans leur modification, parce qu'une même nation peut changer sa forme politique et son territoire sans perdre sa nationalité. (Taparelli, V. II, note CXL.)

des inconnues repoussant toute communication avec le monde civilisé : comment pourront-elles appartenir par un lien social et politique à la famille internationale ?

Nous admettons entre les peuples des rapports réciproques dérivés de l'identité de nature et d'origine ; nous ne nions pas la perfectibilité de la sociabilité humaine, et le vœu de la nature à former des associations volontaires des peuples, mais ces bases ne suffisent pas à organiser une démocratie à la fois naturelle et volontaire de toutes les nations. Sans entrer dans la question de savoir si une telle ethnarchie est pratiquement possible, il nous suffit de constater qu'il existe de fait plusieurs nations réciproquement indépendantes.

La nation comme telle peut être le sujet de plusieurs droits, non moins que l'individu. En effet on prouve à peu près de la même manière la capacité naturelle des individus et des nations de posséder des droits et de jouir de leur exercice. L'homme peut avoir naturellement des droits parce qu'il est *personne,* substance complète et indépendante. Or les nations existent de la même manière indépendante et libre, et constituent ce qu'on appelle des *personnes morales.* L'association basée sur la nature forme un être moral, ayant droit à l'existence et à tout ce que réclame sa conservation et son expansion dans les limites du licite. On accorde donc à juste titre aux nations comme telles la faculté d'avoir des droits.

Si l'on objecte que la nation résulte de la collection des individus, et que partant ses droits se confondent avec ceux des individus, il faut distinguer l'action, la vie sociale, de l'action et de la vie individuelles. La nation comme personne morale existe, pour ainsi dire, d'une manière indépendante des individus, qui passent, changent et meurent sans que la société cesse d'exister, d'agir et de vivre. Souvent elle agit en son nom propre par l'organe des supérieurs chargés de la direction commune, de sorte qu'à côté de l'action des parti-

culiers il existe une action sociale appartenant à la nation comme telle. De même que nous reconnaissons des devoirs envers Dieu, qui incombent non-seulement aux particuliers, mais aussi à la société, rien n'empêche d'admettre un ordre juridique et obligatoire qui règle les rapports réciproques des nations.

Si l'on recherche l'origine de la personnalité morale accordée aux nations, on pourra la trouver dans la personnalité physique qui la contient virtuellement et la produit sous l'influence de Dieu, au moyen de la nature sociale de l'homme. En effet, l'être moral surgit de la personne physique au moment où les droits individuels dont l'exercice peut être commun, se fondent en un droit informant l'association. C'est ainsi que nous ramenons l'origine de la personne morale à Dieu, cause première et source du droit naturel.

4. Nous pouvons démontrer maintenant l'existence du droit des gens naturel. Il représente l'ensemble des droits qui règlent les rapports réciproques des nations indépendantes, et qui ne découlent ni d'une autorité humaine, ni d'un pacte libre conclu entre les peuples. Or il existe un tel droit. Les nations ont droit à l'existence, comme des personnes morales, douées de la faculté inviolable de se conserver et de se perfectionner par des moyens honnêtes. Il résulte évidemment de la nature de l'homme, qu'elle doit chercher dans la société les ressources nécessaires pour développer ses facultés physiques et morales, et atteindre le but de son existence. Ce fait prouve que le Créateur veut l'origine et la conservation de la société, et que par conséquent Il lui a donné le droit d'exister. Or ce droit implique le droit à l'action, qui à son tour devient une source féconde de nouveaux droits pour les nations.

Or les nations, que nous supposons indépendantes, ne reconnaissent aucune autorité humaine supérieure qui puisse leur départir ces droits. On pourrait les rattacher peut-être

à la société universelle que Dieu a établie parmi les hommes au moyen du principe de sociabilité inscrit dans le cœur de chacun de nous; mais dans ce cas encore ces droits des nations ne relèvent d'aucune autorité humaine. De plus ils précèdent toute convention libre et positive ; ainsi le droit d'exister, d'agir, de se conserver, découle immédiatement de la nature des nations.

L'existence du droit des gens se manifeste encore par la manière d'agir des nations elles-mêmes. Lorsque leurs relations sont pacifiques, l'une se garde soigneusement de se mêler des affaires intérieures de l'autre, de s'emparer de son territoire, d'offenser ses sujets : n'est-ce pas une preuve de fait de la persuasion commune qu'il existe une règle obligatoire pour les nations comme telles ? En cas d'hostilité, les diplomates s'ingénient à trouver un prétexte pour cacher l'injustice de l'agression et justifier la déclaration de guerre ; les nations opprimées et dépouillées par des voisins puissants en appellent au droit des gens comme à un droit obligatoire et universel. Ces faits incontestables prouvent suffisamment qu'il existe un droit des gens naturel (1).

« Les nations indépendantes ont comme personnes morales, de même que les particuliers, des droits qui doivent être protégés et des relations nécessaires qui doivent être réglées. Or, c'est ce que fait la loi naturelle que Dieu, auteur de la nature et de la société, a imposée aux hommes dans l'état d'association, aussi bien que dans la condition individuelle. Ainsi les principales relations que nécessite la coexistence de plusieurs Etats se trouvent soumises à la loi naturelle ; mais le caractère de cette loi demeure le même, qu'elle s'applique à des individus ou à des sociétés, car ce sont toujours des êtres doués de raison. Elle demeure donc également universelle, nécessaire et immuable (2). »

(1) Solimani, *Institutiones Dicæologiæ*, p. 139.

(2) *Institutes du Droit naturel*, Vol. II, p. 448.

Si les individus jouissent du droit naturel de former une association dans le but honnête de mieux protéger leurs droits individuels, cette association acquiert le droit d'existence et de conservation par les moyens nécessaires. Ce droit a son origine subjective dans la nature raisonnable de l'homme, sa source objective dans la loi divine qui, en appelant l'homme à sa fin dernière, accorde à sa liberté la faculté inviolable d'employer les moyens nécessaires et utiles à cette fin. On ne peut donc, au point de vue juridique, confondre la société avec ses membres et définir ses droits par ceux des associés.

Plusieurs auteurs enseignent que le droit des gens n'est autre chose que le droit de la nature appliqué aux nations (1).

Si nous accordons que le droit des gens et le droit naturel ont la même origine, savoir la nature et la raison, nous distinguons néanmoins l'un de l'autre. Les lois diffèrent d'après la différence du sujet, dont elles suivent la nature. Or la nature de l'homme individuel n'est pas celle de la nation, et par conséquent les droits de l'un ne s'identifient pas avec ceux de l'autre. En effet il y a des droits exclusivement propres aux particuliers (le mariage, l'autorité domestique) ; d'autres ne peuvent appartenir qu'à la nation (le droit d'avoir des ambassadeurs, de faire la guerre). De plus la loi de conservation et de perfectionnement ne s'applique pas de la même manière aux individus et aux nations : voilà pourquoi celles-ci jouissent de droits que ceux-là ne possèdent pas. Il est donc inexact d'affirmer que le droit des gens

(1) Lex naturalis dividi potest in naturalem hominum, quæ sola obtinuit dici lex naturæ, et naturalem civitatum, quæ dici potest lex gentium, vulgo autem jus gentium appellatur. Præcepta utriusque eadem sunt ; sed quia civitates semel institutæ induunt proprietates hominum personales, lex naturalis applicata nationibus sive gentibus, vocatur jus gentium. Hobbes, *de Cive*, c. XIV, art. IV.

s'identifie complétement avec le droit naturel appliqué aux nations.

Parmi les droits naturels appartenant à toute nation, on compte le droit d'*existence* ou de *personnalité*, le droit d'*égalité juridique*, la *liberté* et l'indépendance qui découlent de cette égalité, le droit de *défense*, le droit *territorial*, le droit de *propriété*, le droit de *légation*, etc. Comme les limites de notre travail ne nous permettent pas d'entrer dans des détails, nous préférons renvoyer le lecteur aux traités spéciaux (1) et examiner plutôt la nature et les règles de la société internationale, que décrit S. Augustin : « Post civitatem vel urbem sequitur orbis terræ, in quo tertium gradum ponunt societatis humanæ, incipientes a domo, atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes : qui utique sicut aquarum congeries, quanto major est, tanto periculis plenior. » (*De Civit. Dei*, XIX, 7.)

5. L'origine de la société civile proprement dite manifeste une analogie frappante avec celle de la société internationale entre tous les peuples. Les mêmes relations qui unissent les individus en associations, en familles, en communes, sont destinées à former de tous les états une grande société internationale. Tout attentat contre ces relations salutaires désorganise du même coup la société civile et la société des peuples, et les conduit fatalement à la dissolution et à la ruine. Lorsque nous permettons à la révolution d'attaquer le principe d'autorité dans la famille, dans le gouvernement, dans l'Eglise, de détruire toute barrière morale, toute force de résistance contre les exigences et les convoitises des passions, nous nous flattons en vain de protéger le droit des gens contre son invasion. Si le respect de la conscience, de l'autorité et de la loi se perd pour céder la place au culte de la force, de l'habileté et de l'égoïsme, la société politique

(1) V. *Les Institutes du Droit naturel*, V. II, livre XI.

chancelle sur ses bases, et la fraternité des peuples devient un mot que le plus fort exploitera au profit de son ambition.

La société humaine n'est pas une construction mécanique, composée d'éléments matériels et fonctionnant sous l'action des lois physiques. La sagesse matérialiste n'a pas encore osé avancer une telle absurdité. Quelle que soit la divergence d'opinions des savants et des diplomates sur les questions vitales de l'organisation sociale, tous sont unanimes à affirmer que toute association humaine a un caractère moral, et repose dans son essence sur des principes de l'ordre moral. De même qu'un monceau de pierres ne se transforme pas en maison sans le ciment et la charpente, des êtres raisonnables ne peuvent se réunir en société sans un lien conforme à leur nature. Il est intéressant pour le philosophe qui étudie l'origine des choses de rechercher le principe d'union dans le monde moral, le lien qui associe les êtres raisonnables. Nous distinguons l'élément objectif de ce principe et l'élément subjectif; ils se complètent réciproquement et forment ensemble le lien des intelligences et des volontés humaines.

6. Objectivement il n'y a pour les esprits d'union possible que sur le terrain du vrai et du bien; car l'intelligence trouve son objet essentiel dans le vrai, la volonté dans le bien. Comme la lumière attire irrésistiblement l'œil matériel, la vérité attire toute intelligence, et comme la terre attire tous les corps, le bien (réel ou apparent) attire objectivement toute volonté.

Le caractère des deux facultés principales de la nature humaine nous révèle la fin naturelle de tous les hommes destinés à trouver un jour leur repos et leur félicité en Dieu, la vérité et le bien absolu. La conscience de cette fin dernière, de ce bien commun, dont la possession est d'une importance souveraine pour l'homme, est le premier lien naturel du

monde moral. Ce lien universel embrassant le passé, le présent et l'avenir de l'humanité, nous la fait concevoir comme une grande famille de frères, comme une famille catholique destinée à réaliser complétement ses sublimes destinées dans la possession de Dieu. Les facultés identiques de tous les hommes révèlent une fin identique, et par conséquent un principe moral d'union, excluant l'égoïsme et dépassant les frontières que tracent les intérêts temporels ou les caprices des passions. L'idée d'une fin commune à réaliser par des efforts communs domine toute division de caste, de condition et de rang : elle efface les frontières politiques et la ligne de démarcation entre le souverain et le sujet, le riche et le pauvre, le capitaliste et l'ouvrier. Tous nous sommes frères, parce que tous nous avons la même destinée.

Cette vérité manifeste aux yeux de la raison acquiert par la révélation chrétienne sa sanction efficace, une portée surnaturelle et une puissance sociale considérable. En vérité il n'y a pas pour la société humaine de question plus fondamentale que la première du catéchisme : quelle est la fin de l'homme ? et il n'y a pas de doctrine sociale plus importante que la réponse qui propose Dieu comme la fin et le bonheur de tous. Cette réponse à peine soupçonnée par les sages de l'antiquité, mais familière à l'enfant catholique, résume admirablement les principes de toute vraie sagesse et de toute science politique. Déjà Cicéron, quoique incapable de trouver la réponse satisfaisante, en reconnaît l'importance extrême pour la solution de toutes les questions morales et sociales (1). Un coup d'œil sur la civilisation de nos jours prouve combien le sage avait raison.

Sans la lumière que projette la destinée de l'homme, tout s'obscurcit et présente des énigmes inexplicables ; les individus, les sociétés, les sciences et les arts, la famille et

(1) *De Finibus*, V, 6.

l'Etat, les peuples et la diplomatie perdent la voie de la vérité pour courir après l'illusion et l'erreur. Sans cette doctrine fondamentale, il n'y a pas de régénération sociale, pas de règne de Jésus-Christ. Il servira peu à notre siècle orgueilleux d'avoir remué ciel et terre pour faire servir les forces de la nature à ses jouissances matérielles : il n'y a pas de progrès qui puisse le sauver de la barbarie, s'il ne daigne pas apprendre et appliquer cette doctrine élémentaire du catéchisme.

La fin dernière qui fournit à l'individu la règle de sa conduite, le mérite de ses œuvres, le courage de la vertu, fournit aussi au philosophe le critère de la vraie civilisation. Ce n'est pas le progrès matériel, ni le développement des sciences et des arts qui fait le bonheur social, inséparable des idées religieuses et morales. Tout progrès, quelque brillant qu'il soit, est fatal lorsqu'il éloigne l'humanité de sa fin dernière, de Dieu.

Les païens trouvaient une direction morale dans les lumières de la raison, secondée par les lueurs de la révélation prochaine. Leur paganisme ne supprimait pas toute manifestation religieuse, mais dépravait la vraie religion, dont leur culte conservait la tradition. Le sentiment religieux pouvait produire et maintenir chez les individus et les peuples une certaine dignité morale, une honnêteté naturelle. Mais lorsque de nos jours, jouissant de tous les bienfaits du catholicisme et de la civilisation qui est son œuvre, on méprise ses enseignements, on attaque ses doctrines et ses ministres, on les bannit des mœurs et des institutions publiques, on tombe inévitablement dans les ténèbres et les horreurs de la barbarie. En tournant le dos à la seule source de la lumière, tout progrès conduit à l'obscurité de la nuit, à la dissolution et à la mort. On est livré à la révolution, qui accomplit fatalement son œuvre de trouble et de désorganisation. Les prudents conseils de la politique ne sauraient

arrêter sa marche et préserver les forces économiques et matérielles de la société, lorsqu'on lui sacrifie les forces morales et religieuses. La logique l'emporte toujours sur les calculs de l'habileté, et ne permet pas de circonscrire le champ des démolitions révolutionnaires.

La persuasion religieuse commune à tous, que Dieu est la fin de tous les hommes, forme le fondement le plus important de la fraternité universelle, de la société internationale. Elle forme, à parler exactement, la base de toute société humaine, car celle-ci suppose nécessairement un but commun, qui à son tour doit être subordonné au bien universel et suprême de l'humanité. Il n'y a pas d'association sans but capable de diriger les efforts des associés : il n'y a pas de but véritable en dehors du bien ; il n'y a pas de bien indépendant du Bien absolu, fin dernière de tous les hommes.

7. Après avoir considéré le principe d'union objectif, nous étudions les principes subjectifs, que le Créateur a déposés dans le cœur de la créature raisonnable. Nous voulons parler des tendances, des impulsions innées à l'homme et qui constituent la sociabilité de sa nature. L'étude, même superficielle, des facultés humaines prouve qu'elles sont destinées à se développer et à se perfectionner dans la société, qu'en dehors d'elle l'homme doit mener une existence physiquement et moralement misérable. La vie solitaire, abstraction faite des exceptions que peut justifier un intérêt supérieur, est contraire à la mission départie à la nature humaine.

Le catholicisme, toujours conforme aux aspirations de l'être raisonnable, a consacré et perfectionné le caractère social de la nature humaine par la sublime vertu de la charité, inconnue au monde païen. Le sentiment inné à tout cœur d'aimer son semblable acquiert, sous l'action de la grâce, une expansion merveilleuse, une énergie qui ne recule pas même en face de la mort. Enfin le principe d'union

résultant de la nature sociale de l'homme demande, pour exercer son activité d'une manière durable et efficace, des garanties morales que fournissent les droits et les devoirs des membres associés.

La tendance instinctive de l'homme pour la société se révèle par une triple manifestation : *a*) par l'instinct de conservation, de perfectibilité et de bonheur ; *b*) par le sentiment de sa faiblesse physique et morale, impliquant la nécessité de recourir à ses semblables pour réaliser sa fin ; *c*) par la bienveillance et la sympathie fondées sur les besoins réciproques et l'égalité de nature. Voilà les trois forces originales, inhérentes à la nature, qui unissent l'individu à l'individu, la famille à la famille, la commune à la commune, la nation à la nation, pour accomplir dans le monde spirituel le plan divin de la création, les desseins providentiels de Dieu. Cette force d'expansion ne s'arrête pas à la société civile : elle tend à créer une société catholique, universelle, embrassant toutes les nations de la terre. L'idéal, quoique sublime et en apparence irréalisable, est un but divin, que proclament manifestement la nature et ses tendances légitimes.

Ici nous rencontrons l'idée vraie que renferme le rêve d'une république universelle. Les conspirateurs de l'école de Mazzini ne sont pas insensés et coupables parce qu'ils proclament le principe de la solidarité du genre humain, et qu'ils travaillent à le faire accepter de toutes les nations ; mais leur crime consiste à recourir à des moyens immoraux et injustes, à légitimer par la fin la trahison, l'assassinat, le parjure et la violence. Déjà Leibnitz avait caressé cette grande idée d'une ethnarchie universelle, mais comme la haine de la révélation chrétienne ne l'aveuglait pas, il comprenait qu'on ne pouvait atteindre ce but sublime de la fraternité humaine sur le terrain purement naturel, que les passions de l'homme feraient échouer tous les efforts de la philanthropie. Il savait que le Fils de Dieu, venu pour gué-

rir et restaurer l'humanité, s'était emparé de ce problème, et en avait confié la solution surnaturelle à l'Eglise catholique. A ses yeux, la papauté seule disposait des forces suffisantes pour réaliser ce plan sublime : elle seule peut former le centre de l'union des peuples, basée sur les intérêts communs de la civilisation chrétienne et consacrée par la charité surnaturelle. Les intérêts temporels, la civilisation humanitaire, la fraternité naturelle, sont impuissants à nouer ces relations et à les protéger contre les intrigues de l'égoïsme, de l'ambition et de la jalousie ; il faut le ciment surnaturel de la foi, l'énergie et l'esprit de sacrifice de la charité (1).

En effet, c'est la charité surnaturelle seule qui peut consacrer la sociabilité naturelle, et lui donner une action salutaire sur l'union du genre humain. Mais cette vertu ne se trouve que dans l'Eglise de Jésus-Christ. Le progrès humanitaire qui la bannit de son terrain, livre les esprits aux passions qui séparent et divisent au lieu d'unir. Il peut détruire les fondements de la société : jamais il ne produira une œuvre solide et durable. C'est là le terrible attentat contre la société, dont se rendent coupables la révolution et son atelier souterrain, la Loge ; elle brise d'une main criminelle le lien salutaire noué par Dieu entre la charité et la fraternité naturelle ; elle bannit l'élément religieux et surnaturel, pour écrire sur son drapeau les devises trompeuses de l'humanité et de la fraternité. Elle veut détruire la civilisation chrétienne, pour bâtir sur ses ruines le temple de la culture païenne ou anti-chrétienne, destiné à remplacer le centre romain de la société des peuples. C'est à cette construction que travaillent, sciemment ou à leur insu, la foule des ma-

(1) Leibnitz ne recule pas même devant l'idée d'un centre *politique* établi à Rome. « Si l'on veut ramener l'âge d'or, il faut pour terminer les querelles des princes établir un tribunal, et donner la présidence au Pape, comme il a été réellement autrefois le juge des puissances chrétiennes. » *Œuvres*, V, 65.

çons répandus dans tous les états de la terre : ils construisent la tour de Babylone de l'ère chrétienne destinée à escalader le ciel. Nous ignorons jusqu'à quel point le Seigneur permettra aux conspirateurs de réussir dans leur folle entreprise, mais nous savons que la nouvelle Babylone, comme l'ancienne, loin de produire l'union et la paix, engendrera la dispersion, la division des nations et des langues, le droit du plus fort, le pillage du sanctuaire, l'anarchie et la mort. Le jour viendra où la postérité considérera les ruines du temple comme le monument instructif de l'orgueil puni et humilié. Car, pour escalader le ciel, il faudrait vaincre d'abord l'Eglise de la terre « contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas. »

Si d'une part, sans la charité, la nature humaine n'arrive pas à l'union fraternelle des peuples, d'autre part son action manquerait de règle et d'efficacité sans les garanties et la protection que fournissent le droit et le devoir sociaux. Impossible de concevoir des associations humaines régulières et permanentes sans une règle obligatoire créant des droits et des devoirs. Il faut donner une direction commune aux intelligences et aux volontés, pour que leurs efforts puissent réaliser le but de l'association. Laisser à chaque individu la liberté complète de suivre ses inclinations et ses penchants, c'est compromettre l'existence de la société. Par conséquent, toute société demande une force centralisatrice dirigeant les membres ; elle demande une autorité qui, nous l'avons prouvé plus haut, ne peut avoir qu'une origine immédiatement ou médiatement divine.

Les éléments nécessaires pour unir les individus ou les corporations, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce, supposent tous comme condition indispensable la conviction de l'existence de Dieu. Avec cette sainte croyance disparait l'idée d'une fin commune, l'idée d'une mission providentielle de la société. Sans Dieu, il n'y a ni droit, ni

devoir, ni vertu, ni charité. Cette conclusion fournie par la raison et confirmée par la révélation ne paraît pas discutable.

8. Examinons, à la lumière de ces principes, le nouveau droit des gens que propose le libéralisme moderne. Fidèle à ses maximes anti-chrétiennes, il enseigne une doctrine aussi contraire à la révélation qu'à la saine raison. En effet, lorsque le matérialisme cherche à déterminer les fondements pour les rapports internationaux des peuples, on sait d'avance ce qu'il produira. Le programme a été tracé dans ses lignes principales par Machiavelli ; il débute par la politique sans religion positive et révélée, pour finir par la politique sans Dieu, sans religion et sans morale.

A la place du sentiment d'une fin commune à tous les hommes, d'une destinée sublime à réaliser par l'union des forces individuelles, le naturalisme invoque les intérêts nationaux, impliquant l'égoïsme, la séparation, la guerre de tous contre tous, ou la coalition de quelques-uns contre les autres. A la place de la charité et de la bienveillance chrétiennes, on substitue l'égoïsme froid et calculateur d'une diplomatie hypocrite. La confiance publique dans le respect des droits, des traités, des serments, disparaît ; la défiance réciproque ne s'appuyant que sur la puissance propre, voilà le principe suprême de la politique internationale. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup-d'œil sur l'histoire de nos jours ; que signifie en réalité le principe dit « de l'équilibre européen ? » Que signifient ces formidables armées à l'époque de la fraternité universelle ? Pourquoi ces guerres fratricides détruisant les forces vives et les ressources matérielles des nations ? Pourquoi ces traités secrets, trafiquant de l'existence et de l'indépendance d'un peuple ? Ces faits odieux ne peuvent étonner que ceux qui ne réfléchissent pas. La pensée matérialiste conduit fatalement à ces conséquences pratiques. Supprimez, comme le fait le matéria-

lisme, la morale et le droit, vous aurez la politique internationale, que Pie IX a caractérisée et stigmatisée dans plusieurs de ses allocutions. « Les sociétés modernes poursuivent avec ardeur le progrès et l'unité ; elles n'obtiennent ni l'un ni l'autre, parce qu'elles s'appuient sur l'égoïsme et l'orgueil. L'orgueil, loin de favoriser le progrès, en est le plus redoutable ennemi, et l'égoïsme, au lieu de créer l'unité, produit la haine et la division (1). »

9. Un des principes chers au libéralisme est celui appelé « de non-intervention », censuré par la proposition LXII du Syllabus (2).

Cette abstention coupable suppose une époque gouvernée par le libéralisme et guidée par un droit des gens non moins contraire aux sentiments de la justice qu'aux principes chrétiens (3). L'histoire connaît des cas où les puissances chargées du maintien de l'ordre et de la justice se sont abstenues par des raisons d'opportunité d'une intervention légitime en faveur du droit violé. Tantôt la puissance nécessaire faisait défaut, tantôt la légitimité de l'intervention pouvait être discutable. Mais jamais depuis l'existence du christianisme, dans les questions touchant un intérêt commun humanitaire ou chrétien, on n'a osé établir en principe la non-intervention et en faire une loi internationale. Jamais on n'a vu le matérialisme formuler son programme avec tant d'audace et d'impunité.

(1) Allocution du 21 juin 1867.

(2) « On doit proclamer et observer le principe dit de *non-intervention.* » V. l'Alloc. *Novos et ante*, 28 septembre 1860.

(3) « Comme la société internationale ne peut rester indifférente en face des changements qui s'opèrent dans son sein, il faut croire à une perturbation profonde de ses rapports, lorsque ces faits se produisent sans que toute la société se lève pour protéger les opprimés. Le droit de la force n'est légitime que lorsqu'il est accompagné de la force du droit. » Moy de Sons, *Le Droit en dehors du suffrage populaire*, § 100.

La raison reste stupéfaite devant le cynisme qui couvre du saint nom de principes et d'axiomes les doctrines les plus indignes. Autrefois on appelait « principes » des assertions immuables, base de toute pensée et de toute action morales, éternelles comme les vérités qu'elles expriment et formulent : aujourd'hui l'on nous offre les principes au choix comme des articles de mode, s'adaptant à toutes les circonstances, à tous les intérêts. La chose serait comique si son importance ne la rendait pas triste et funeste à l'humanité. Comment, ces principes arbitraires, élastiques, équivoques et à double sens, guideront dorénavant la grande famille chrétienne, chargée de porter la civilisation aux barbares de l'Asie et de l'Afrique pour les faire entrer dans la fédération des peuples catholiques ? Espère-t-on remplacer par ces théories les idées cosmopolites et véritablement internationales de Charlemagne, ou la conscience publique des intérêts chrétiens, dont l'histoire des croisades présente le commentaire le plus éloquent, et le monument le plus splendide ? Les croisades et le principe de non-intervention caractérisent deux politiques internationales diamétralement opposées : l'une foncièrement chrétienne, l'autre profondément matérialiste et païenne.

10. La proposition LXIV du *Syllabus* nous offre un corollaire très-instructif du droit des gens moderne : « La violation d'un serment, quelque saint qu'il soit, et toute action criminelle et honteuse opposée à la loi éternelle, non-seulement ne doit pas être blâmée, mais elle est tout à fait licite et digne des plus grands éloges quand elle est inspirée par l'amour de la patrie. »

En lisant ces paroles, on se demande, stupéfait, si réellement quelqu'un a osé avancer une doctrine aussi révoltante et aussi immorale, s'il était nécessaire de censurer un principe aussi monstrueux qu'absurde ? Néanmoins Pie IX, qui connaît les erreurs et les nécessités de l'époque, n'a pas

censuré une fiction, une doctrine fantaisiste et imaginaire. Il condamne le libéralisme dans toutes ses conséquences, sous toutes ses formes, sous toutes ses manifestations plus ou moins hypocrites et trompeuses. L'idée du patriotisme alliée au principe des nationalités a produit, dans l'état moderne, des doctrines que la société chrétienne n'a pas connues et ne pouvait connaître. Le mensonge et l'erreur obéissent heureusement aux exigences de la logique ; grâce à celle-ci, nous jugeons de l'arbre par ses fruits, du système par ses conséquences, qui ramènent tôt ou tard les plus aveugles à la vérité.

Pour apprécier les résultats d'un systmèe doctrinaire ou politique, il ne faut pas consulter les partisans modérés qui, par crainte pour leur coffre-fort, s'arrêtent à mi-chemin ; interrogez plutôt les représentants du radicalisme, ces hommes d'action qui ne craignent pas de développer la théorie et de l'appliquer jusqu'au dernier corollaire. Ces hommes ont proclamé en face de l'Europe l'idée du patriotisme contenu dans la proposition du *Syllabus*, et cela avec une étonnante unanimité, depuis Robespierre et Danton jusqu'à Mazzini et Garibaldi. La guillotine fratricide, ruisselante du sang des citoyens français, présente la vraie définition du patriotisme que comporte la démocratie égalitaire de Rousseau ; les poignards et les bombes des mazziniens, le drapeau des hordes garibaldiennes, fournissent le commentaire pratique du patriotisme national, digne de l'Etat sans Dieu. Le véritable patriotisme, même au point de vue naturel, découle de l'amour de l'humanité unissant les individus et les peuples dans l'intérêt de tous. Le patriotisme chrétien naît de la charité surnaturelle, et cesse par conséquent d'être une vertu dès que ses exigences s'opposent au droit et à la morale. Comme l'amour de soi bien ordonné se rapporte à l'amour du prochain, ainsi l'amour propre d'un Etat et de ses sujets se rapporte à l'amour des Etats voisins et de leurs sujets. L'a-

mour ordonné commence par le moi, dit le proverbe, et l'amour du prochain suppose une gradation et une subordination basées sur la nature et la raison ; il admet comme légitimes les liens plus étroits que forment la gratitude, la parenté, l'amitié ; or la communauté de race et de langue, le commerce, l'histoire, établissent des liens semblables parmi les nations, et à ce point de vue le principe des nationalités acquiert une valeur incontestable ; seulement il ne faut pas en exagérer l'importance, au point d'en faire un critère exclusif du droit international.

11. De même que dans la vie des individus l'amitié, la sympathie des caractères, les besoins physiques et moraux, l'égalité de condition, l'éducation commune et d'autres motifs engendrent des unions souvent plus intimes que celles du sang, et dépassant de loin les liens de la parenté, ainsi dans la vie des peuples la communauté de race n'est pas le seul point de contact et d'union. Leurs rapports sympathiques reposent plus souvent sur la situation géographique, sur l'influence de la civilisation, sur le commerce réciproque, sur la communauté d'origine et sur d'autres faits concrets. Vouloir briser tous ces liens naturels pour faire valoir exclusivement le principe dit des nationalités, c'est faire l'œuvre insensée du jardinier arrachant des arbres séculaires de leur place naturelle pour les grouper artificiellement suivant leur espèce. Faut-il donc admettre que Dieu, le maître de la nature et de la liberté humaine, doive obéir dans ses œuvres aux divisions artificielles créées par l'homme ? qu'il ait dû suivre dans ses éternels desseins les indications d'une commission de bureaucrates, ou les caprices d'un congrès des grandes puissances? On essaie en vain d'effacer les limites que tracent l'histoire et la nature, et d'unir par un lien factice des populations, que leurs intérêts séparent et divisent. D'ailleurs les faits contemporains nous ont suffisamment renseignés sur la valeur du principe des nationalités ;

il sert à couvrir les menées et les buts de la révolution, à légitimer la rapine et l'usurpation, à justifier l'annexion, à sanctionner l'injustice. En résumé, en s'attaquant aux droits naturels et historiques, il détruit les bases mêmes de toute organisation sociale.

On comprend maintenant comment le droit des gens moderne conduit en pratique au patriotisme des conspirateurs qui travaillent à réaliser par le feu et le sang leur rêve d'une république universelle. Il se place en dehors du christianisme, où la charité dans l'intérêt de l'unité surnaturelle efface les antipathies nationales et réunit les peuples dans l'unité du royaume de Dieu ; il reprend les idées païennes, essentiellement égoïstes et destructives de l'unité. Il invoque la philanthropie et foule aux pieds la justice, qui est la base de l'amour du prochain ; il inscrit sur son drapeau la fidélité aux serments, et autorise le plus fort à déchirer les traités les plus sacrés, à détruire des institutions séculaires pour ne poursuivre qu'un but sanctifiant tous les moyens, savoir l'unité nationale.

La condamnation de la thèse LXIV du *Syllabus* a une importance pratique considérable : elle démasque le libéralisme sur le terrain où il se cachait aux yeux du vulgaire sous les beaux noms de « patriotisme » de « nationalité ». La diplomatie de l'Etat moderne, si habile et rusée qu'elle soit, n'est pas même capable d'établir un simulacre de société internationale, d'une fraternité de peuples douée d'unité sociale, puisqu'elle repousse le triple lien qui fonde l'union. Lorsqu'on ne cherche que l'intérêt par froid égoïsme, lorsque le droit s'identifie avec la force, il n'existe sur le terrain international qu'une lutte à mort entre les puissants et les faibles, dont les derniers sont les victimes et le prix. Avons-nous besoin de donner des preuves ? Les guerres désastreuses des derniers temps parlent assez clairement. Pour masquer les spoliations iniques et la soif de domination on invo-

quait les fameux principes de la civilisation moderne : celui des *nationalités*, celui des *frontières naturelles*, celui des *compensations territoriales*, et on sanctifiait le tout par le principe des *faits accomplis*. N'est-il pas évident qu'aussi longtemps que l'on considère ces principes comme sacrés et inviolables, la guerre de conquête devient permanente en Europe? Que faut-il de plus pour exciter toutes les ambitions, pour amener toutes les revendications imaginables? Quelle illusion que le rêve de la paix universelle basée sur le nouveau droit des gens ! Quelle utopie que le désarmement universel et l'accolade fraternelle des peuples ! Concluons que ce nouveau droit des gens est une ironie, que la politique internationale est la politique du plus fort, et que la diplomatie est l'art de cacher la perfidie sous les dehors de la politesse et sous des formules hypocrites. L'histoire contemporaine a levé le voile qui couvre les agissements mystérieux des diplomates ; leurs révélations nous ont appris ce que signifient pour eux le droit, la moralité, l'intérêt national, le respect des traités, les serments ; il n'y a pas d'honnête homme qui ne s'indigne en présence de tant de perfidie masquée sous les apparences de la bonne foi et de la justice (1).

Malheur aux petites nations, dont l'existence indépendante ne repose que sur la foi des traités et sur des promesses neutralité ! Elles sont l'enjeu de la lutte à outrance, où le nom-

(1) Même la conscience politique, fort peu timorée d'ailleurs, de Bluntschli s'insurge contre le machiavélisme de nos jours : « L'idée qui représente la politique comme l'art de ruser n'est pas noble. Le langage moderne aime à rendre synonymes les adjectifs « politique », et « rusé » et à confondre la politique avec la prudence cauteleuse. Mais ce langage s'applique seulement à la caricature, à l'abus de la politique, et en méconnaît totalement la *valeur morale*. La politique la plus féconde, appuyée sur la force *morale*, se distingue plutôt par la sagesse que par la ruse : elle suppose le *droit* et doit se développer entre ses limites.» *Droit public*, V, I, ch. I.

bre des soldats et la perfection des armes décident de la victoire ; elles seront attachées au char du vainqueur pour disparaître dans les grandes agglomérations au nom de l'identité des origines ethnographiques. Le droit des gens moderne condamne leur existence en vertu du droit du plus fort, et d'une politique égoïste et machiavélique (1).

Corollaire I. Les philanthropes modernes ne peuvent dissimuler les graves difficultés et les complications internationales que produisent leurs principes politiques. En effet, lorsqu'on proclame les principes des *frontières naturelles*, des *nationalités*, des *faits accomplis*, comment maintenir l'équilibre entre les grandes puissances et empêcher des guerres d'extermination? Néanmoins, chose singulière, jamais on n'a parlé autant qu'aujourd'hui de la fraternité des peuples, des bienfaits de la paix, des conséquences désastreuses de la guerre; jamais on n'a vu tant de congrès appelés à résoudre pacifiquement les questions qui divisent les peuples.

C'est qu'aux yeux des politiques modernes les congrès fournissent un moyen d'arriver à la paix universelle ; ils forment un tribunal suprême d'arbitrage européen, destiné à trancher les controverses internationales, et à substituer sa voix pacifique au bruit des canons et aux chances des batailles.

Examinons un instant la possibilité pratique de cet arbitrage, qui doit nous ramener l'âge d'or de la paix et du bonheur universels. Il n'y a aucune témérité à supposer que les Etats qui marchent à la tête de la civilisation moderne cherchent dans la guerre un agrandissement de territoire, l'humiliation d'une puissance rivale, la revendication des frontières naturelles. En identifiant habilement ces motifs avec l'honneur et les destinées du pays, les princes

(1) V. Meyer, *les Principes de la Morale*, p. 252-272.

proposeront la guerre comme une nécessité imposée par la force des choses, par l'honneur national. Ne faut-il pas être naïf pour croire que dans ce cas on acceptera la sentence des arbitres si elle est contraire à la guerre ?

De qui ces arbitres suprêmes tiennent-ils l'autorité nécessaire pour porter une sentence définitive ?

On répondra qu'ils la reçoivent du consentement des parties en litige. Malheureusement ce consentement suppose une chose aujourd'hui impossible : l'identité de principes moraux et juridiques. Ils ont la mission de juger en dernière instance ; mais quel code doivent-ils employer? Celui du droit « nouveau », ou celui de « l'ancien » droit. S'ils jugent d'après l'ancien, leurs décisions seront repoussées par les gouvernements qui doivent tout aux principes modernes ; s'ils prononçent leur sentence suivant le droit nouveau, elle sera inacceptable pour les souverains qui respectent encore la vérité et la justice. On comprend parfaitement l'arbitrage et on s'explique son efficacité lorsque les Etats en litige admettent de part et d'autre *en conscience* le droit et l'autorité d'une puissance supérieure, dont la force morale impose obligatoirement les décisions. Mais quand par l'apostasie politique des sociétés la papauté a perdu toute influence sur les gouvernements, quand on ne reconnaît plus ce centre de l'unité et de la fraternité, on se flatte en vain de concilier les puissances que l'intérêt et l'ambition divisent. Quels seront les membres de cet aréopage? On les choisira parmi les diplomates formés à l'école moderne. Inspireront-ils la confiance nécessaire aux parties plaidantes ? Pourra-t-on s'en remettre à leur caractère intègre et loyal pour attendre de leur bouche un jugement droit, équitable, impartial? Les documents publiés dans les derniers temps répondent à la question, et suffisent pour désillusionner les partisans les plus fanatiques du droit nouveau.

La civilisation moderne rend l'arbitrage impossible, puis-

qu'elle ne peut produire les conditions essentielles : la bonne volonté des parties, la bonne foi et l'autorité des juges.

Enfin, il faut que le tribunal suprême sanctionne ses décisions ; quelle sera cette sanction efficace ?

Les apôtres de la paix universelle n'en connaissent pas d'autre que le verdict de l'*opinion publique*, mettant au ban de la civilisation l'Etat qui refuse de subir l'arbitrage.

La belle sanction ! Ignore-t-on donc comment se fabrique aujourd'hui l'opinion publique? Demandez-le aux journalistes libéraux, à la presse des reptiles. Avec cent mille francs, l'Etat condamné par l'arbitrage se fait déclarer par l'*opinion publique* l'Etat le plus civilisé du monde (1).

Corollaire II. Il existe une société universelle des hommes, fondée sur la communauté d'origine et de nature, et gouvernée par la loi de l'amour et de la bienveillance innée au cœur humain. Le catholicisme a singulièrement perfectionné cette société, en confirmant la destinée commune des hommes, en consacrant la loi de l'amour par une sanction surnaturelle, en resserrant les liens naturels de la fraternité par la charité.

Peut-il exister, à côté de cette société internationale, une ethnarchie universelle dans l'ordre naturel, c'est-à-dire une société universelle et positive dirigée par une autorité suprême de l'ordre humain ?

Les auteurs les plus recommandables sont divisés sur la question.

Les PP. Taparelli et Liberatore patronnent l'idée de cette ethnarchie, qu'ils trouvent conforme au vœu de la nature humaine et à ses aspirations progressives vers le bien universel.

On ne saurait nier la possibilité abstraite et métaphysique de la chose, mais sa réalisation rencontre tant de difficultés

(1) V. la *Civiltà cattolica* du 15 nov. 1873.

pratiques, qu'au jugement d'auteurs très-respectables elle restera toujours à l'état d'utopie.

En effet, lorsqu'on considère la société actuelle, imbue des principes modernes et séparée du catholicisme, loin d'y trouver les germes d'une fédération internationale désirable, on n'y rencontre que des raisons de lutte, de division et de guerre. L'état habituel des nations est un état de suspicion, de jalousie, d'observation, où chaque puissance poursuit un intérêt propre et tâche d'arriver à la prépondérance politique sur les autres. Que nous sommes loin de l'hypothèse aussi belle que salutaire de l'ethnarchie, qui doit délivrer les nations de la tyrannie, de la révolte et du fléau de la guerre!

(*A suivre.*)

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

L'EMBRYOTOMIE AU POINT DE VUE MORAL

Une lettre de M. le docteur Léon Dumas, de la Faculté de Montpellier, adressée à la Rédaction de la *Revue*, nous ramène aujourd'hui sur cet important sujet, que nous avons traité ici même il y a quelques années (1). Hâtons-nous de le dire, notre nouveau correspondant n'est pas un adversaire ; sa lettre, d'une courtoisie parfaite, accuse au contraire une sympathie prononcée pour notre solution, et témoigne d'un désir sincère et loyal de connaître la vérité. Notre discussion, paraît-il, l'a jeté « dans une grande perplexité ». C'est bon signe, et il semble que l'entente dès lors soit assurée. Cependant nous ne pouvons dissimuler un certain embarras à répondre à la lettre qu'on va lire. L'auteur, d'après son propre aveu, n'étant que fort peu familiarisé avec la science théologique, il nous faudrait, pour lui donner pleine satisfaction, reproduire plusieurs pages in-folio de nos savants moralistes, et notamment celles qui traitent *de voluntario directo et indirecto*. Cela ne se peut ici, car nous devons forcément nous limiter. M. le docteur Dumas voudra bien avoir égard à cette situation, et y rattacher ce que nos réponses pourraient avoir d'obscur ou d'incomplet. Voici sa lettre :

Monsieur le Directeur,

« J'ai eu l'occasion de lire et j'ai relu avec la plus grande attention « les quatre articles insérés dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*,

(1) V. Tomes XXV, XXVI et XXVIII de la *Revue*. — Notre travail a paru récemment en brochure séparée et avec de nouveaux développements, chez M. Palmé à Paris. Nous y donnons une analyse de la discussion du cas de l'embryotomie, qui a eu lieu le 24 avril dernier dans l'Académie de Morale de Rome.

« (mai, juin, août, septembre 1872) au sujet de l'avortement médical « et de l'embryotomie. De graves dissentiments divisent là-dessus le « monde médical, et c'est là une question qui me paraît aussi digne « d'intérêt au point de vue purement scientifique qu'au point de vue « moral et religieux. Je vous avouerai néanmoins que la discussion « qu'y développe M. l'abbé A. E. me jette dans une grande perplexité, « et, quoique incapable de discuter la question sur le terrain théologi- « que, je lui demanderai la permission de relever dans sa démonstra- « tion certains points sur lesquels il me paraît bon que l'on s'entende « avant d'aller plus loin.

« Tout d'abord je ne saisis pas bien l'utilité de distinguer l'avorte- « ment médical de l'embryotomie. M. l'abbé A. E. ignore peut-être « que dans l'état actuel de la science la « *præmatura expulsio fœtus* » « n'est pas la véritable définition de l'avortement. Il ne suffit pas qu'il « y ait expulsion du produit de la conception avant le terme de neuf « mois révolus pour qu'il y ait *avortement*. Ce nom est réservé à l'ex- « pulsion d'un fœtus incapable de vivre de la vie extérieure, tandis « que l'on donne le nom *d'accouchement prématuré* à l'expulsion hâtive « du fœtus, quand celui-ci est assez développé pour n'être pas, en quit- « tant le sein de sa mère, voué à une mort certaine. Or l'accouchement « prématuré, artificiel ou provoqué, est universellement admis dans le « cas où certaines causes rendent impossible la sortie d'un fœtus à ter- « me par les voies naturelles. On lui assigne généralement comme « limite *minima* l'âge de sept mois de vie intra-utérine. Avant ce terme- « là, qu'il est bon, dans l'intérêt de l'enfant, de prolonger autant que « possible, la sortie du fœtus constitue l'avortement véritable, fatale- « ment suivi de la mort. »

Je remercie tout d'abord M. Dumas des renseignements d'intérêt majeur qu'il vient de nous donner. A vrai dire ils ne m'étaient pas inconnus, pas plus qu'aux théologiens qui dans ces derniers temps ont écrit sur ces matières. Voici par exemple ce qu'on lit dans un ouvrage publié il y a vingt ans et intitulé : *De Castitate, auctore Lupello, presbytero, in seminario majori olim superiore* : « Nonnisi post undeviginti a conceptione dies discerni potest fœtus humanus. Quarto

mense formæ magis ac magis apparent.... Septimo, fœtus 0m, 38 longitudinem attingit *tantaque vita donatur, ut si casu e sinu materno ejiciatur, nutriri queat* (1). » Cet auteur était donc au courant de « l'état actuel de la science », et cependant il n'a pas cru devoir pour cela modifier la définition de l'avortement universellement adoptée. Etendrait-il ce crime au-delà du septième mois ? Non, car voici encore ce qu'il a écrit : « Quamvis sine dubio liceat medicis et chirurgis, juxta modum quem anglicanum vocant, quoties ob pravam feminæ conformationem aliamve rationem, fœtum plenam maturitatem adeptum difficillime egressurum fore prævideant partum remediorum quorumdam ope anticipare, ut simul salvetur mater et infans, quia hic non est abortus sed partus et quidem felicissimus ; abortum, id est mortem infantis, procurare non licet propter vitæ periculum, quod sibi in edendis liberis imminere mulier experta est (2). » — On voit par ce texte que, théologiquement parlant, *procurare abortum* est l'équivalent de *fœtum occidere,* et qu'en définissant l'avortement « immaturi fœtus ejectio », ou encore « præmatura expulsio fœtus », les théologiens supposent comme terme de maturité non pas le développement du fœtus au bout de neuf mois, mais bien son aptitude à vivre par lui-même et d'une vie séparée. C'est donc là un peu une question de mots qu'il suffit de définir pour s'entendre.

Venons maintenant à la distinction de l'avortement médical d'avec l'embryotomie. Je dois rendre cette justice à M. le docteur Dumas, qu'il n'a pas été seul à ne pas en saisir l'utilité. Une observation analogue à la sienne m'est venue d'Allemagne de la part de l'honorable docteur Capellmann, médecin praticien d'Aix-la-Chapelle (3). C'est pour

(1) Tom. I, p. 345.

(2) L. c., p. 348.

(3) M. le docteur Capellmann a publié l'année dernière un travail en langue allemande avec le titre latin que voici : « De occisione fœtus

moi un motif de plus de donner ici tous les éclaircissements désirables.

Notons d'abord que ne pas assimiler deux cas de conscience considérés en soi, n'implique point nécessairement une solution contradictoire à l'endroit de leur moralité. Le théologien se proposant de prouver que l'assassinat pur et simple est un crime, a soin de mettre à part, en attendant, le cas du duel. Ce dernier trouvera-t-il dans cette distinction une justification quelconque? Non évidemment ; et nul n'y verra autre chose sinon une marque de sage polémique. L'assassinat n'a de défenseurs que les brigands et les voleurs de grand chemin ; le duel trouve des avocats dans les classes distinguées. Cela seul suffit au polémiste pour ne pas confondre les deux thèses. De même, et nous l'avons démontré, l'embryotomie ou la craniotomie est condamnée à l'unanimité par les théologiens moralistes ; l'avortement, pour certains cas du moins, a trouvé chez quelques-uns des sympathies. Ne voulant nous occuper que de celle-là, nous devions dans l'intérêt de la discussion laisser celui-ci dans l'ombre et le tenir en réserve. C'est ce que nous avons fait et pas plus, quoique nous ayons reproduit sans le discuter l'argument le plus substantiel du P. Gury en faveur de la licéité de l'avortement quand il s'agit de sauver la mère.

Nous redonnons la parole à notre honoré correspondant :

« Je crois en conséquence, dit-il, que l'on peut assimiler la question « de l'avortement médical à celle de l'embryotomie, l'une et l'autre « ayant pour *résultat certain* la mort provoquée d'un être vivant. Cela « posé, et cette assimilation me paraissant facile à comprendre, je « m'étonne de voir l'auteur de l'article rejeter en principe et d'une « façon absolue la possibilité de l'embryotomie pratiquée sur un fœtus

quam abortu provocato, perforatione, cephalotripsia medici audent. » La brochure porte en épigraphe ces deux mots du Décalogue : *Non occides.* Cela dit suffisamment quelle est la doctrine de l'auteur. Nous avons lieu d'espérer que cette intéressante dissertation sera traduite en notre langue.

« en vie, alors qu'il admet comme licite, avec Gury, la provocation de « l'avortement dans un cas où c'est le seul moyen de sauver la mère. « Je m'en étonne d'autant plus que M. l'abbé A. E. ajoute : « Les « médecins vous demandent la permission de transporter l'enfant d'un « milieu où il ne peut pas continuer à vivre dans un autre milieu où « il ne peut pas vivre davantage. » Et il accorde cette permission en « ajoutant, avec le même auteur, que « cette accélération de l'enfan- « tement exclut l'emploi de tout remède qui de sa nature pourrait con- « tribuer positivement à l'extinction du fœtus ». J'avoue que la « distinction me paraît subtile. Quelle différence y a-t-il entre tuer « quelqu'un et l'empêcher de vivre ? Le fait est celui-ci : l'enfant est « en vie dans le sein de sa mère, et l'on sait *positivement* qu'une fois « hors du sein de sa mère il ne peut plus vivre. L'acte par lequel on « l'en expulse n'est-il donc pas « un remède qui de sa nature pourrait « contribuer positivement à l'extinction du fœtus ? » On ne peut, je « crois, répondre que par l'affirmative. Il suit de là que l'avortement « provoqué, aussi bien que la céphalotripsie, aboutissent fatalement à la « mort du fœtus. La seule différence réside en ce que la mort précède « ou suit l'extraction. »

Je dois, tout d'abord, redresser ici une affirmation inexacte. Je n'ai pas admis « comme licite, avec Gury, la provocation de l'avortement dans un cas où c'est le seul moyen de sauver la mère ». J'ai au contraire fait sur sa décision des réserves formelles (1). Peut-être un jour pourrai-je traiter *ex professo* cette délicate question, qui ne laisse pas d'avoir ses difficultés.

Quant à la différence qui sépare le cas de l'embryotomie de celui de l'avortement, elle ne réside pas seulement « en ce que la mort précède ou suit l'extraction ». Il y a plus : l'avortement se contente de détacher avec précaution le fruit maternel ; l'embryotomie lui applique sans merci un fer destructeur. Tous deux, il est vrai, « aboutissent fatalement à la mort du fœtus, » mais cela n'enlève rien à ce que je viens

(1) *Revue des Sciences eccl.*, t. XXVI, p. 299.

de dire. Exemple : Un vaisseau fait naufrage en pleine mer ; déjà il commence à sombrer. Encore un peu, et l'abîme aura tout englouti. Ce que voyant, un des passagers se brûle la cervelle ; un second saute dans la mer. De part et d'autre la mort est au bout, et cependant les deux actes sont très dissemblables et d'une moralité contradictoire.

Mais voici une comparaison qui donnera plus de jour encore à cette doctrine. Un navire s'est brisé contre un récif. Il n'en reste plus qu'une épave, destinée à sauver l'heureux naufragé qui vient de s'en emparer. Or un second survient, convoite et saisit à son tour cette dernière planche de salut. Bientôt la situation devient menaçante, ils sont trop de deux. Alors le premier possesseur met la main sur son compagnon d'infortune, et, dans le but de se sauver lui-même, l'arrache de la frêle embarcation et l'abandonne aux flots. Ce serait bien là, selon notre honoré correspondant, « un remède qui de sa nature pourrait contribuer à l'extinction de ce malheureux. » Son emploi serait-il illicite ? Non, et l'on peut en lire les graves motifs dans Lessius, théologien dont l'autorité ne saurait faire l'objet d'un doute (1).

Ce n'est pas tout ; il importe encore de mettre en relief ce qui suit.

L'embryotomie, considérée dans ce qu'elle a de formel, n'obtient jamais qu'un seul effet immédiat : la mort du fœtus. L'avortement peut en certains cas avoir un effet direct double : il détache du sein de la mère un élément destructif de sa santé et peut-être de sa vie, en même temps qu'il place le fœtus sur le chemin de la mort. Il y a là une différence notable qui ne nous permettait pas de confondre les deux cas.

Nous n'insisterons pas davantage, sauf pour affirmer, une fois de plus, que notre intention n'est nullement de justifier l'avortement provoqué, même quand il s'agit de sauver

(1) De Just. et Jure, l. 2, c. IX, n. 81.

la mère. Ce que nous voulons en ce moment et dans ce que nous dirons plus loin, c'est la justification de la théologie contre le soupçon de subtilités vaines et « insaisissables » dans les distinctions qu'elle établit avant d'en venir à la défense de ses thèses. Nous reprenons le texte de notre honoré correspondant.

« En dernier lieu, au sujet de l'exemple proposé de l'enfant qui sert « de bouclier à un agresseur injuste, je ne sais pas si l'auteur démon- « tre réellement qu'il n'y a pas analogie avec la céphalotripsie. J'ajou- « terai que s'il y a analogie avec l'avortement provoqué, c'est tout un « pour moi, d'après ce qui précède. Pour être trop subtil, un raison- « nement peut devenir insaisissable, et je ne comprends pas qu'un coup « de lance puisse être dirigé sur un ennemi à travers un innocent avec « ou sans l'intention de blesser ce dernier. Je ne comprends pas « ce » double acte : l'un ayant pour objet immédiat d'abattre ce bouclier « vivant, dont l'interposition empêche d'atteindre l'ennemi ; l'autre « destiné plus prochainement à la défense contre d'injustes attaques. » « Cette distinction me paraît ne pouvoir exister que s'il y avait possi- « bilité de séparer l'agresseur de l'innocent dont il se couvre. Or, la « donnée étant qu'ils sont inséparables, je ne vois pas qu'on puisse « avoir l'intention de blesser l'un en même temps que celle d'épargner « l'autre. Je comprends l'explication que donne De Lugo : « Quia ille « ictus directe et per se tendit ad mortem infantis quam assumis ut « medium ad occidendum postea hostem. » Mais si, en frappant l'en- « nemi, je sais pertinemment que du même coup je frappe l'enfant, « comment puis-je transpercer ce dernier, tout en me disant que je n'en « ai pas l'intention ? Cela ne rentre-t-il pas dans le cas précédent, où « je ne donne pas directement la mort, mais où je fais sciemment tout « ce qu'il faut pour qu'elle arrive? Si cela est vrai, ce dernier meurtre « n'est-il pas l'équivalent de la céphalotripsie ou de l'avortement pro- « voqué ? »

Dans l'impossibilité où nous sommes d'exposer ici théoriquement la doctrine des théologiens moralistes sur *l'intention ou le volontaire direct et indirect*, nous recourrons de nouveau à des exemples et à des comparaisons.

Au milieu d'une guerre déjà sanglante, deux corps d'armée se retrouvent en présence. Une pensée cruelle et inhumaine a inspiré au général ennemi de couvrir ses troupes par une ligne de soldats prisonniers désarmés. Ce sera là un bouclier de chair vivante, derrière lequel ses hommes trouveront un abri contre les premières fusillades. Que ferez-vous dans le camp opposé ? Imiterez-vous ce roi d'Egypte qui se laissa battre plutôt que de s'exposer à tuer des êtres qui lui étaient chers ? Je ne le pense pas. En tous les cas, ce ne serait point pour obéir à une loi naturelle ou divine qui fait ici absolument défaut. Vous vous défendrez donc et vous tirerez ; et nul ne sera en droit de vous qualifier de fratricides. Sans doute, vous aurez transpercé les poitrines de vos frères d'armes, mais vous ne les visiez pas et vous n'aviez point une intention proprement dite de les blesser. C'est bien cependant ici le cas où il n'y a pas « possibilité de séparer l'agresseur de l'innocent dont il se couvre », et en frappant votre ennemi vous saviez « pertinemment que du même coup » vous alliez frapper des hommes inoffensifs et amis.— Les théologiens supposent encore le cas du bombardement d'une citadelle où des prisonniers et des innocents sont retenus au milieu des soldats ennemis. Ils périront des mêmes coups que ces derniers. Mais les auteurs de leur mort n'en seront pas responsables moralement ; ils ne la voulaient pas d'une volonté ou avec une intention directe, et d'autres motifs légitimes avaient inspiré leur acte.

Autre serait la solution s'il s'agissait d'un innocent placé incidemment devant vous et devant gêner votre tir par sa présence. Il ne vous serait point licite de commencer par l'abattre pour viser ensuite votre ennemi. On devrait appliquer alors ce que nous avons dit, avec de Lugo, du double acte lequel suppose évidemment entre l'innocent et l'agresseur une séparation suffisante pour qu'il soit possible de frapper le premier d'un coup distinct et séparé.

M. le docteur Dumas continue ainsi :

« En résumé, et sans vouloir discuter aujourd'hui la valeur des con-
« clusions, je crois que si l'on veut rejeter la licéité de la céphalotrip-
« sie, on ne doit pas admettre celle de l'avortement provoqué, et que
« réciproquement, si on admet celui-ci, il faut admettre la première.
« Je désirerais, en outre, qu'il me fût bien démontré que placer un
« enfant dans un milieu où il ne peut pas vivre n'équivaut pas à le tuer.
« Enfin, je serais bien aise d'avoir quelques éclaircissements précis sur
« le droit de tuer un innocent pour atteindre un coupable. »

Après ce que nous avons dit jusqu'à présent, il nous semble permis de regarder la distinction entre la céphalotripsie et l'avortement comme suffisamment justifiée. Quant à savoir si « placer un enfant dans un milieu où il ne peut pas vivre n'équivaut pas à le tuer », ce n'est pas en ce moment la question. Le doute devra être posé quand il y aura lieu de se prononcer sur le caractère moral de l'avortement. Aujourd'hui nous nous contentons de revendiquer comme fondée en raison la distinction que nous avons faite de ce cas d'avec celui de l'embryotomie.

Enfin, relativement « au droit de tuer un innocent », voici trois principes formulés par le P. Gury après tous les moralistes :

« I. Nunquam licet *directe* innocentem occidere, sive auctoritate privata, sive publica, etiam ad bonum publicum procurandum ; est enim actio intrinsece mala et divina lege expresse prohibita. *Exod.* 23 : *Insontem et justum non occides.* — S. Lig. n. 393.

« II. Licet ob gravem causam ponere actionem in se bonam ex qua præter intentionem sequitur mors innocentis.

« Quatuor autem conditiones in hoc principio omnino requiruntur, scilicet : ut honestus sit finis agentis, ut causa sit bona, vel saltem indifferens, ut effectus bonus sit immediatus et adsit ratio gravis ponendi causam, nec teneatur agens ex justitia aut ex officio aut ex caritate eam omittere.

« III. Non est homicidii reus qui etiam sine causa, sed adhibita diligentia ponit actionem quæ mortem *per se* non infert, ex qua tamen *per accidens* homicidium sequitur; quia homicidium illud est omnino fortuitum et involuntarium(1).»

La letre de notre honoré correspondant conclut comme il suit :

« Telles sont, Monsieur le Directeur, les questions que j'ai l'hon-
« neur de poser à l'auteur des articles qui font le sujet de cette let-
« tre, et sur lesquelles je désire en toute bonne foi être éclairé. Il me
« répugne, comme à tant de mes confrères, d'admettre le principe de
« la céphalotripsie sur un fœtus vivant. C'est la première fois qu'il
« m'est tombé entre les mains une étude approfondie de cette question
« au point de vue à la fois scientifique, moral et religieux. Mais
« je ne trouve pas la démonstration suffisante, et je vous affirme que
« je suis disposé à adopter les conclusions, quel que soit leur sens, qui
« auront le caractère d'une démonstration certaine.

Veuillez agréer, etc.

L. Dumas.

Nous sera-t-il permis de penser qu'après les précédentes réponses notre démonstration sera trouvée suffisante ? Les loyales et excellentes dispositions de notre honoré correspondant tendent à nous le persuader. Si cependant notre bonne volonté n'avait point réussi à éclaircir tous les côtés nébuleux de la grave question qui nous occupe, nous lui en faisons nos humbles excuses, et lui offrons de reprendre ensemble cette importante étude, pour autant que les circonstances pourront nous le conseiller.

A. E.

(1) Gury, Compendium theol. mor., t. I, nn. 8 et 400.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Est-il permis de toucher l'orgue pendant une Messe basse qui n'est pas une Messe conventuelle ou une Messe qui tient lieu d'une grand'Messe? Est-on tenu de s'en abstenir au moins les jours où il n'est pas permis de toucher l'orgue à la Messe chantée?*

Aucune règle liturgique ne défend de toucher l'orgue pendant une Messe basse, conventuelle ou non conventuelle : le son de l'orgue et la Messe sont ici deux actions liturgiques complètement séparées l'une de l'autre. Il en est du son de l'orgue comme des pièces de chant qui seraient exécutées pendant la Messe.

On pourrait peut-être conclure de là qu'il n'est pas interdit de toucher l'orgue pendant la Messe basse les jours auxquels on ne pourrait pas le faire à la grand'Messe. Dans le Cérémonial des Evêques, il n'est pas question des Messes basses, et celles-ci ne sont pas soumises à toutes les règles liturgiques relatives aux grand'Messes. De plus, il arrive assez fréquemment que les chants exécutés pendant ces Messes ne sont pas en rapport avec la Messe du jour, mais ont pour objet une circonstance spéciale ; ainsi, pendant une Messe férialе, ou pendant la Messe d'un dimanche de l'Avent ou du Carême, on chante quelquefois une hymne au saint Sacrement à raison de l'exposition, ou le *Veni Creator* pour une circonstance particulière. On demande donc s'il est défendu de toucher l'orgue dans ces circonstances.

Nous pourrions nous étendre sur ces considérations, et montrer comment, par un enchaînement de pratiques contraires aux principes de la liturgie, on vient se heurter à des difficultés qui ne peuvent être résolues sans revenir sur des règles générales qui semblent oubliées et n'être plus dans nos mœurs. Si l'on continue à glisser sur la pente que nous avons signalée t. XXXI, p. 463, toutes nos grand'Messes seront remplacées par des Messes basses pendant lesquelles on exécutera des chants souvent plus difficiles que ceux de la Messe, mais on subira, ici comme ailleurs, les influences de la *mode*.

Nous ne pouvons entreprendre aujourd'hui l'examen de ces sortes de questions : elles doivent être traitées à part. Nous désirons seulement, par cette observation, faire entrevoir où entraînerait le principe contraire à celui auquel nous croyons devoir nous en tenir. S'il fallait permettre l'usage de l'orgue dans ces circonstances, les règles liturgiques qui s'y rapportent ne seraient plus qu'une vaine théorie. Si l'on se permet de remplacer la grand'Messe par une Messe basse pour des funérailles solennelles ou pour un dimanche qui ne comporte pas l'usage de l'orgue, il ne reste plus qu'à autoriser l'orgue indistinctement. Dans ces sortes de fonctions, l'usage de l'orgue est prohibé non-seulement pendant le cours de la cérémonie, mais encore avant et après. Si nous ne trouvons aucun document sur ce point, ni dans les rubriques, ni dans les auteurs qui les ont commentées, la raison en est que les Messes basses qui comportent une certaine solennité extérieure, et que, dans certaines affiches mises aux portes des églises on a vu qualifiées du titre de *Messe basse solennelle*, ce qui est une contradiction dans les termes, sont admises seulement comme exception et pour remplacer une grand'Messe dans les églises où il n'est pas possible de la chanter, suivant ce qui est dit t. XXXI, p. 446. Dès lors, c'est une fonction publique qui conserve son caractère liturgique. Si l'on chantait une hymne au saint Sacrement pendant cette Messe, ce que nous ne voudrions pas condamner, puisque cette hymne a rapport au saint Sacrifice, il n'en résulterait pas qu'on pût toucher l'orgue, pas plus qu'on ne le fait en ces jours à l'élévation quand on y chante *O salutaris*, comme on peut le faire suivant ce qui est dit t. VIII, p. 457.

II. *Un prêtre assisté d'un diacre et d'un sous-diacre en ornements doit-il toujours être revêtu de la chasuble ou de la chape?*

La question est celle-ci : Il est certaines fonctions que le prêtre fait avec l'aube et l'étole. C'est ainsi que le célébrant fait à la sacristie la bénédiction de l'eau avant la Messe solennelle, et à la rubrique *De qualitate paramentorum*, part. I, tit. XIX, n. 5, nous lisons que le célébrant fait encore avec l'aube et l'étole les bénédictions qui se font à l'autel, si l'on n'a pas de chape : « Ubi pluviale haberi non potest, in « benedictionibus quæ fiunt in altari, celebrans stat sine planeta cum

« alba et stola. » C'est d'après cette rubrique générale que le prêtre peut faire la bénédiction des cierges, des cendres et des rameaux sans être revêtu de la chape, comme l'exprime encore la rubrique particulière à ces jours : « Indutus pluviali violaceo, vel sine casula. » Les auteurs étendent cette rubrique à l'absoute pour les morts, et enseignent que, s'il n'y a pas de chape noire, le célébrant peut faire cette fonction en aube et en étole ; on l'étend encore à quelques autres fonctions. La chape ne paraît-être de rigueur que pour la procession du saint Sacrement, comme il est dit t. XIX, p. 454. Cela posé, on demande s'il faut appliquer aux ornements du diacre et du sous-diacre la règle donnée t. XIX, p. 455, et rappelée au dernier n^e de cette *Revue*, p. 189, pour les chapes ; si, pendant la bénédiction de l'eau, le diacre et le sous-diacre doivent rester sans dalmatique et sans tunique ; on demande encore si, à l'absoute qui suit la Messe des morts, les ministres sacrés doivent déposer la dalmatique et la tunique quand le célébrant ne porte pas la chape ; s'ils peuvent être revêtus de la chasuble pliée à la bénédiction des cierges, des cendres et des rameaux lorsque le célébrant porte seulement l'aube et l'étole? La solution de ces divers cas montrera la règle qui doit être suivie dans les circonstances analogues.

Lorsque le célébrant ne porte pas la chape, nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire, au moins d'une manière générale, que le diacre et le sous-diacre quittent leurs ornements. Ainsi, le jeudi saint, au lavement des pieds, l'Évêque ou le prêtre qui préside à cette cérémonie quitte la chape pendant une partie de la fonction, mais les ministres sacrés restent en dalmatique et tunique. De plus, les auteurs ne semblent pas se préoccuper de cette question, et ne semblent voir aucun inconvénient à ce que les ministres sacrés soient revêtus de leurs ornements, même quand le célébrant ne porte pas la chape. La raison en est que ces ornements sont ceux d'un ordre inférieur. Il n'y a donc pas parité avec le cas cité t. XIX, p. 455.

Il ne sera pas sans intérêt de citer quelques textes à l'appui de notre assertion.

Pour ce qui a rapport à l'absoute, Gavantus, commentant la rubrique du Missel, s'exprime ainsi : « Celebrans.. accipit pluviale nigrum, « quo deficiente, maneat in alba et stola in modum crucis ante pectus.»

Le savant auteur renvoie alors à la rubrique générale du Missel citée p. 2, et au commentaire qu'il en donne, où il s'exprime comme il suit: « Planeta cum stola est habitus ad Missam tantum, et ideo potius stola « super albam sufficit, deficiente pluviali. » Merati suppose également que le célébrant peut être sans chape (t. I, part. II, tit. XIII, n. 19 et 20), et les ministres sacrés sont en dalmatique et tunique, comme on le voit par ces paroles : « Ministri sacri deponunt suos manipulos tan- « tum..... celebrans autem accipit pluviale nigrum, quo deficiente, « remanet in albis. » Cavalieri s'exprime comme il suit (Decr. 174): « Celebrans..... accipit pluviale nigrum, et in hujus defectu remanet « in alba cum stola transversa ante pectus in modum crucis; ministri « vero deponunt solos manipulos. » Parmi les auteurs modernes, M. de Herdt seul prescrit au diacre et au sous-diacre de quitter alors la dalmatique et la tunique, si le célébrant ne porte pas la chape. « Ils « déposent tous les trois leurs manipules, dit Mgr de Conny, et le « célébrant échange la chasuble contre une chape : au défaut de chape, « il demeurerait en aube et étole croisée, mais jamais en chasuble. »

Quant à la bénédiction des cierges, des cendres et des rameaux, les auteurs ne paraissent pas voir d'inconvénient à ce que les ministres soient revêtus des chasubles pliées, quand le célébrant ne porte pas la chape, et vraisemblablement parce que les chasubles pliées indiquent assez qu'ils exercent les fonctions d'un ordre inférieur. Cependant il y aurait ici, pour s'en abstenir, une raison qui n'existe pas dans le cas précédent. Si le diacre et le sous-diacre devaient quitter la dalmatique et la tunique à l'absoute, parce que le célébrant n'a pas la chape, ils n'auraient pas, pour remplir leurs fonctions, les ornements requis par les rubriques ; mais à ces bénédictions, ils ne sont pas tenus de porter les chasubles pliées ; dans les églises où l'on s'en sert, il ne serait pas pardonnable de ne pas avoir une chape à donner au célébrant. Dans le Cérémonial des Évêques, on suppose toujours la chape comme on suppose toujours les chasubles pliées, d'où il résulte que, dans les églises où le Cérémonial des Évêques doit être suivi, même lorsque la rubrique du Missel admet des tempéraments à la règle qu'il donne, la chape est de rigueur comme les chasubles pliées ; dans le Missel, la chape est donnée comme facultative, et les chasubles pliées sont indiquées comme devant servir dans les cathédrales et les églises consi-

dérables; la chape est indiquée dans le *Memoriale rituum* pour les petites églises quand même on ne chante pas. On comprend donc plus facilement le célébrant en chape et les ministres sans chasubles pliées, que le célébrant sans chape et les ministres en chasubles pliées. Nous en concluons que si le célébrant ne porte pas la chape, il convient que le diacre et le sous-diacre ne portent pas la chasuble pliée. Nous ne voudrions pas, comme on semble le supposer dans la question qui nous a été adressée, dire que la rubrique du Missel l'insinue par ces paroles, *cum ministris similiter indutis.* Cette rubrique exprime que le diacre et le sous-diacre sont revêtus des ornements qui conviennent à leur ordre : s'il fallait entendre le mot *similiter* dans le sens qu'on voudrait lui donner, il faudrait le rapporter aux paroles précédentes, *indutus pluviali violaceo vel sine casula,* ce qui n'est pas possible.

III. *La veille de la Toussaint, si l'on fait une fête semi-double, quelle doit être la troisième oraison à la Messe? Si l'on fait une fête dont l'évangile est* Descendens Jesus de monte, *quel évangile doit-on dire à la neuvième leçon et à la fin de la Messe?*

Si l'on fait une fête semi-double la veille de la Toussaint, la troisième oraison est *A cunctis*, et si l'évangile est *Descendens Jesus de monte*, on n'en dit pas la neuvième leçon et on dit à la fin de la Messe l'évangile *In principio.*

La première partie de cette règle repose sur le décret suivant, où l'on nous dit en même temps qu'à raison de cette vigile, les suffrages ne doivent point être omis à Laudes. *Question :* « Si contingat fieri of-
» ficium semiduplex in vigilia festi omnium sanctorum, utrum, non
» obstante commemoratione vigiliæ, tunc dici debeant suffragia com-
» munia in laudibus, et oratio *A cunctis* in Missa ejusdem semidupli-
» cis ; an vero utraque sit omittenda et dicenda in Missa oratio de
» Spiritu sancto ? » *Réponse.* « Affirmative quoad primam partem, ne-
» gative quoad secundam. (Décret du 21 juin 1710, n° 3827, q. 1.)

La même réponse a été donnée pour les vigiles des apôtres : si l'on fait une fête semi-double, la troisième oraison est *A cunctis. Question.* « Translato festo semiduplici ad vigiliam alicujus Apostoli, in Missa festi

» tertia oratio erit *A cunctis*, vel *Concede ?* » *Réponse.* « Esse recitandam » orationem *A cunctis*. (Décret du 15 sept. 1736, n° 4055, q. 5.)

La seconde partie résulte du décret relatif à l'incidence du mercredi des quatre-temps de l'Avent au 15 décembre, et d'une rubrique qui se trouve au supplément du Bréviaire et du Missel à la fête de l'Attente du saint Enfantement de la bienheureuse vierge Marie. Pour ne pas répéter le même évangile, on n'en dit pas la neuvième leçon, quoique l'homélie soit différente, et on dit à la fin de la Messe l'évangile *In principio*. Le cas sur lequel on nous demande notre avis est complétement identique.

On nous demande cependant si, dans le cas dont il est question, il n'y aurait pas lieu de remplacer alors l'évangile *Descendens Jesus de monte*, qui est celui du commun de plusieurs Martyrs, par un autre évangile du même commun, tel que l'évangile *Cum audieritis* ou l'évangile *Attendite a fermento*, comme on le fait pour les oraisons ? Ceci ne pourrait pas se faire, attendu qu'on ne peut étendre aux évangiles les règles qui ont rapport à une autre partie de l'office, et s'il eût fallu faire ainsi, on aurait donné une autre solution dans le cas d'occurrence entre le mercredi des quatre-temps de l'Avent et l'octave de l'immaculée Conception ou la fête de l'Attente du saint Enfantement ; on eût indiqué l'évangile du vendredi comme on le fait en pareil cas pour les oraisons. Ajoutons que, la veille de la Toussaint, l'évangile *Descendens Jesus* est propre à cette vigile, et par accident il se trouve identique avec l'évangile de la seconde Messe du commun de plusieurs Martyrs.

IV. *Aux fonctions funèbres, lorsque la famille du défunt offre des honoraires, pour l'assistance d'un nombre déterminé de prêtres, peut-on les remplacer par des clercs ou des séminaristes qui sont autorisés à porter l'habit ecclésiastique ? Quand la famille fournit des cierges aux membres du clergé, aux chantres, aux enfants de chœur et aux autres employés, peut-on, en conscience, ne pas les allumer, afin de les revendre comme neufs, et les faire servir à plusieurs fournitures, au bénéfice de la fabrique, du clergé ou des autres employés ?*

Sur la première question, il nous semble, sauf meilleur avis, que les

honoraires peuvent être perçus par ceux qui ont le pouvoir de remplir les fonctions qu'ils sont appelés à exercer. Ainsi un diacre et un sous-diacre remplissant à la Messe les fonctions de leur ordre, ont droit à l'honoraire aussi bien que s'ils étaient prêtres ; de même des clercs minorés exerçant les fonctions d'acolytes, de thuriféraire et de porte-bénitier ; enfin des clercs tonsurés assistant au chœur pourraient aussi remplacer les prêtres. Ceux-ci, en effet, exerçant ces divers offices, font la fonction des différents ordres.

Sur la deuxième question, nous ne croirions pas possible le cas qui nous est posé, si nous n'eussions vu chanter l'office des morts avec les cierges éteints, non-seulement au catafalque, mais encore à l'autel. Aux funérailles, on porte des cierges à la levée du corps et en allant au cimetière. Pendant la Messe, les membres du clergé peuvent en porter pendant le chant de l'évangile, depuis l'élévation jusqu'à la communion et pendant l'absoute. La rubrique du Missel est expresse sur ce point (part. II, tit. XIII, n° 3) : « Si distribuendæ sint candelæ, » distribuantur post epistolam et accendantur ad evangelium, ad ele- » vationem Sacramenti, et post Missam, dum fit absolutio. » Nous lisons la même chose dans le Cérémonial des Evêques, L. II, c. XI, n° 6. S'il s'agit des moments où les cierges sont prescrits, il n'y a pas à douter qu'ils ne doivent être allumés ; une question semblable rappellerait une curieuse anecdote insérée dans les annales d'une ville de Normandie, alors qu'en province on s'extasiait de ce qu'à Paris il y avait des lanternes suspendues dans les voies publiques. Dans les moments où les cierges sont prescrits, ils doivent être allumés même aux funérailles des pauvres pour lesquels on doit les fournir aussi bien que l'encens. Quand la famille fournit des cierges à tout le clergé, c'est dans le but de rehausser la solennité de la fonction ; et pour le faire, elle ne reculerait pas devant une dépense deux fois plus considérable, comme s'il fallait fournir à chacun un cierge neuf après la cérémonie. Quant aux moyens de remplir les intentions de la famille, ils sont indiqués dans les rubriques : on est donc tenu de s'y conformer en tout point, et les cierges qui n'auraient pas servi devraient être rendus à la famille, sauf une intention contraire de sa part.

V. *Que doit-on penser d'un usage qui tend à se répandre parmi le clergé de quelques églises, consistant à assister en surplis aux enterrements, avec des gants noirs et de longs cache-nez en laine pendant sur la poitrine à l'instar d'une étole, soit à la procession funèbre, soit à l'église ?*

Dans la question qui nous est posée, comme on parle seulement des enterrements, et non des processions extérieures qui pourraient avoir lieu, nous nous demandons si l'on a voulu introduire cet usage comme un signe de deuil ou dans le seul but de se garantir du froid. Le deuil de l'Eglise est réglé par les rubriques, et nous n'avons rien à y changer. Nous voyons aussi dans sa législation comment elle pourvoit à garantir les ministres de l'intempérie des saisons. Les Évêques et les chanoines ont deux costumes de chœur, celui d'hiver et celui d'été ; les manches des surplis des prêtres et des clercs sont larges, afin qu'ils puissent se vêtir en dessous pendant l'hiver (1). Nous ne voyons pas qu'il puisse être permis de porter extérieurement autre chose que le costume de chœur. Les gants sont un insigne de l'Évêque à la Messe pontificale, et ne doivent jamais être mis au chœur, comme il a été dit t. IV, p. 381.

P. R.

(1) Mgr de Conny, dans une brochure publiée en 1874 sous le titre : *Accord du Cérémonial romain avec les traditions françaises* (librairie Haton, 33, rue Bonaparte, à Paris), nous fournit à ce sujet un document fort intéressant, exposant la différence qui existait autrefois entre l'habit de chœur des chanoines et celui des autres ecclésiastiques. « Les chanoines, » dit le savant liturgiste, vivant dans leurs cloîtres, portaient habituelle- » ment le rochet à manches étroites ; et quand ils devaient se rendre au » chœur, ils se revêtaient par-dessus ce rochet d'une chape de laine des- » tinée à les préserver du froid. Les prêtres séculiers, au contraire, qui » portaient dans l'usage ordinaire des vêtements fourrés, mettaient, quand » ils allaient à l'église, par-dessus ces pelisses leurs robes de lin auxquelles » ils avaient fait pour cela de larges manches, et qu'ils appelaient *super-* » *pelliceus*, *surpelisse*, dont nous avons fait *surplis*. Ces derniers por- » taient donc les vêtements chauds par-dessous l'habit de lin, tandis que » les chanoines les portaient par-dessus. Il fallut aussi protéger la tête ; » et là nous trouvons que les prêtres séculiers employèrent le bonnet, et » dans certaines provinces du Nord, le camail. Il nous faut expliquer ce » qu'était celui-ci. C'était un capuchon qui couvrait le cou en même temps

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

Réponses de la S. C. des Rites à diverses questions liturgiques

NUSCANA.

Sacerdos Raphaël Vecchi, redactor Kalendarii in usum Nuscanæ diœcesis, a Sacra Rituum Congregatione quæ sequuntur dubiorum declarationem enixe postulavit, nimirum :

Dubium I. Quum Aloisius Maria de Carpo, in *Kalendario perpetuo*, capite V, *de Concurrentia*, num. II, tenet : Quod in concurrentia festorum ejusdem ritus, sed diversæ dignitatis, præferendum sit in Vesperis festum primarium, juxta posteriora decreta, etiamsi secundarium habeat dignitatem objectivam, exempli gratia : In Regno Neapolitano die 4 augusti festum S. Dominici conf. et patroni minus principalis sub ritu duplicis majoris, cum octava, concurrit cum festo S. Mariæ ad Nives, etiam duplicis majoris ; item in diœcesi festum Matris Divini Pastoris adsignatum dominica 4 octobris, concurrit cum festo S. Raphaelis archang.; festum S. Joachim, patris B. M. V., quando transfertur,

» que la tête. Les chevaliers l'avaient fait en mailles de fer; et comme ils » avaient, pour défendre leur corps des cottes de mailles, ils avaient, » pour protéger leurs têtes, des *capuchons* de *mailles*. On peut en voir » dans toutes les collections d'armures. De *capmail* est venu *camail*. Le » capuchon cousu à un morceau de drap qui couvre le dessus des épaules » est encore porté par les Franciscains de l'Observance et nous montre le » camail d'étoffe. » L'auteur montre alors la contradiction dans laquelle on est tombé. Peu à peu, dit-il, le camail s'est prolongé et est descendu jusqu'aux coudes, puis on a fini par en retrancher le capuchon, c'est-à-dire la partie principale ; de sorte que, de l'ancien camail il reste qu'une sorte de pélerine destinée à protéger la poitrine et le dos contre le froid, et les prêtres séculiers portent ainsi un vêtement chaud par-dessus le surplis qui de *superpelliceus* devient un *subpelliceus*. Ajoutons que cette sorte de vêtement peut très-bien se mettre sous le surplis, ce qui est plus liturgique, et garantir du froid de la même manière.

concurrit cum festo SS. Nominis B. M. V., et festum Sacr. Cordis Domini Nostri Jesu Christi cum festo S. Barnabæ Apostoli. His positis, quæritur in supradictis casibus Vesperæ quomodo ordinandæ sint, de S. Dominico, S. Raphaele, S. Joachim, et S. Barnaba, uti festis primariis, an de S. Maria ad Nives, Matre Divini Pastoris, SS. Nomine B. M. V., et Sacr. Corde D. N. J. C., uti dignitate præditis, sed secundariis ?

Dubium II. Festa B. M. V. Septem Dolorum mensis martii et septembris, sunt ambo festa primaria, an secundaria? Et festa primaria B. M. V. an sint solummodo septem festivitates, nempe Purificationis, Annunciationis, Visitationis, Assumptionis, Nativitatis, Præsentationis, et Conceptionis, dummodo aliqua festa secundaria non gaudeant alicubi prærogativa patroni principalis loci et titularis Ecclesiæ?

Dubium III. In Dominica ultima julii pro hac diœcesi adsignatum est festum patrocinii S. Amati Episcopi, patroni principalis diœcesis. Quæritur quando occurrit cum festo S. Annæ, Matris B. M. V., ejusdem ritus duplicis majoris, transferendum est festum patrocinii S. Amati an S. Annæ?

Dubium IV. — In Kalendariis cujusdam diœceseos, die secunda novembris legitur præscripta in præcipuis Ecclesiis una Missa lecta in Altari majori de die occurrente, cum juxta rubricas solummodo præcipitur canenda in cathedrali et collegiatis. Quaritur : præter cathedralem et collegiatas potest ne dici in præcipuis Ecclesiis una Missa lecta in altari majori de die occurente? an vero omnes sint dicendæ de *Requie* pro Defunctis?

Dubium V. Quum ex Brevi Apostolico die 22 octobris 1850 concessa fuit pro Regno utriusque Siciliæ vigilia Immaculatæ Conceptionis tam in officio, quam in missa, considerandumne est uti privilegium speciale, cum incidat semper tempore Adventus?

Dubium VI. Quum hoc anno in civitate Montismarani feria VI in Parasceve inciderit festum duplicis præcepti S. Joannis Ep., præcipui patroni, quæritur an parochus teneatur Missam adplicare pro populo in die quo transfertur, quamvis absque onere audiendi Missam et abstinendi ab operibus servilibus?

Dubium VII. Ex Decreto generali sub die 27 maii 1826 prohibitum

fuit sub quovis prætextu processionaliter circumferre reliquias et imagines Sanctorum sub baldachino, seu pallio, et juxta sententiam vero Aloisii Gardellini ad Decr. 4570, penitus vetitum est circumferri, cum sit honor tantum SS. Eucharistiæ debitus.

Quæritur an liceat circumferri processionaliter baldachinum saltem retro reliquias et simulacra sanctorum, uti pluribus in locis in praxi observari videtur? et si negative, an liceat saltem circumferri dum Episcopus diœcesanus ad processionem intervenerit?

Dubium VIII. De missis votivis quæritur : ut piis fidelium votis fiat satis, an liceat in missis votivis legi missa propria de Monte Carmelo, et de SS. Rosario, juxta Aloisium de Carpo, quemadmodum in Missalibus notatur concessum pro Missis septem Dolorum B. M. V. et Immaculatæ Conceptionis, an vero una de quinque Votivis B. M. V. juxta temporis qualitatem? Et quoniam ex Rubricis vetitum est legere missas pro festivitatibus B. M. V., id est, de Purificatione, de Annuntiatione, de Visitatione, de Assumptione, de Nativitate, et de Præsentatione, an saltem liceat legere Missas proprias sub præclaris titulis de Gratia, de Mercede, de Bono Consilio, de Arco, de Succursu, et de Puritate, etc.?

Dubium IX. Quando in missa adjungitur de mandato Episcopi collecta extraordinaria pro Papa, *Deus omnium fidelium*, etc., estne derelinquenda, vel mutanda in alia oratione, quando occurrit Anniversarium Consecrationis Episcopi diœcesani?

Sacra porro eadem Congregatio, referente infrascripto Secretario, audita sententia in scriptis alterius ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris, omnibus mature perpensis ac considerratis, rescribere rata est :

Ad. I et II. *Ponantur in folio.*

Ad. III. *Tam in concurrentia quam in occurrentia præferendum esse festum sanctæ Annæ.*

Ad. IV. *Servetur rubrica Missalis die* 11 *novembris.*

Ad. V. *Servetur rubrica ut in Vigilia S. Thomæ apostoli, scilicet in officio nihil de Vigilia.*

Ad. VI. *Recurrat ad Sacram Congregationem Concilii.*

Ad. VII. *Negative in omnibus, et servetur Decretum generale diei* 27 *maii* 1826.

Ad. VIII. *Dentur Decreta in una Mexicana diei* 12 *martii* 1678 *ad VIII, et in una Ordinis Minorum sancti Francisci Capuccinorum die* 30 *septembris* 1679.

Ad. IX. *In casu omittatur Collecta pro Papa.*

Atque ita rescripsit, declaravit, ac servari mandavit. *Die* 22 *januarii* 1876.

C. Ep. Ostien. et Velitern. Card. PATRIZI,

S. R. C. Præf.

Plac. RALLI, *S. R. C. Secretarius.*

Decreta quæ citantur in responsione ad dubium VIII in una *Nuscana* diei 22 januarii 1876 ex Registris Secretariæ Sacrorum Rituum Congregationis excerpta sunt quæ sequuntur, nimirum :

Mexicana. — ...8. In multis Ecclesiis solent celebrari missæ de festivitatibus Beatæ Mariæ Virginis cum solemnitate pro re gravi, et concursu populi ; quæritur an quando celebratur missa de Annuntiatione modo dicto, sit faciendum ad *Incarnatus,* quod fit in ipsa die Annuntiationis ?

Et eadem Sacra Rituum Congregatio respondit...

Ad 8. Missas proprias de festivitatibus Beatæ Mariæ Virginis non esse celebrandas nisi diebus in quibus dictæ solemnitates occurrunt, et per eorum octavas quas habent ; cæteris temporibus in earum locum celebrandam unam ex Votivis Beatæ Mariæ Virginis in fine Missalis positis, juxta distributionem temporis in eo factam, cum intentione ad honorem Annuntiationis, Assumptionis, etc. *Hac die* 12 *martii* 1678.

Ordinis minorum Capuccinorum. — Cum post ultimam approbationem a S. R. C. factam Kalendarii ad usum Fratrum Minorum Capuccinorum supervenerint nonnulla Sanctorum Officia, de mandato ejusdem S. C. in Breviario Romano apponenda ; quapropter P. Procurator, et Commissarius Generalis Fratrum Minorum Capuccinorum (ad uniformem Divini Officii recitationem in sua religione servandam) supplicavit pro assignatione sequentium dierum infrascriptis sanctis prout eadem Sacra Congregatio assignavit pro sequentium dubiorum declaratione nempe...

1. An Missa assignata Festivitati Conceptionis Virginis Mariæ pro Fratribus Minoribus possit celebrari in Sabbatis, ut Votiva ?...

Ad supradict..... dub. Sacra Congregatio respondit, ut sequitur :

Ad. I. *Negative, etc. Die* 30 *septembris* 1679.

In quorum fidem, etc. Ex eadem Secretaria, hac die 8 februarii 1876.

Plac. RALLI, S. R. C. Secretarius.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

XLII.

Je demande à mon docte ami, M. le professeur Dupont de Louvain, la permission de revenir sur un ouvrage philosophique, celui de Sylvester Maurus, dont il a parlé dans notre numéro de janvier dernier (1).

Non que ma recommandation puisse être utile à une publication patronée par les évêques de Paderborn, de Poitiers et du Mans, par les RR. PP. Kieutgen et Liberatore, par le Pape lui-même : mais c'est que j'ai une double dette à acquitter envers ce grand philosophe du XVIIe siècle et envers son nouvel éditeur. A celui-là je dois depuis longtemps des notions que l'on ne rencontre guère aussi précises ailleurs; à celui-ci, l'espoir, la certitude même, que la philosophie scolastique, grâce à lui, va regagner dans nos séminaires une bonne part du terrain qu'elle avait perdu et qu'elle a si heureusement commencé de reconquérir.

On ne saurait dire que cette philosophie aristotélicienne et thomiste ait péri de faiblesse ou d'épuisement sénile, qu'elle ait mérité de succomber sous le mépris du monde *moderne* et qu'elle n'ait eu, à sa der-

(1) Page 111. On trouvera, à cet endroit, le sommaire des deux premiers volumes. Le troisième, qui vient de paraître à la librairie Leguicheux-Gallienne, au Mans, comme les précédents, est de 376-148-68 pp. Cette triple pagination répond à trois parties : 1° *Quæstiones de Anima, de Intellectu, de Deo*; — 2° *Appendix* (en petit texte) *de Cœlo, de Elementis, de Mixtis inanimatis, de Anima vegetativa* ; — 3° *Index rerum.* — L'ouvrage entier comprend 2,000 pp. et se vend 15 fr.; de fortes remises sont faites pour les achats en nombre.

nière heure, que de médiocres représentants et que d'incapables défenseurs. A lui seul, Sylvester Maurus, quoique non cité par le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de M. Franck (1), eût suffi pour illustrer et soutenir dignement cette cause.

« *Si Pergama dextra*
« *Defendi possent etiam hac defensa fuissent.* »

Mais quand il publiait son *Opus theologicum*, son *Commentaire* universel sur Aristote, ses *Questions philosophiques* éditées d'abord en 1658 et rééditées en 1670 avec les *Summulæ* ou éléments de logique en guise d'introduction, Maurus avait affaire à la révolution protestante et rationaliste que nulle main humaine ne pouvait comprimer et que la main divine laissait libre de ravager le monde afin de la vaincre un jour, et ce jour viendra bientôt sans doute, avec plus d'éclat et de merveilleuse puissance. Et ce que notre auteur ne put faire lorsque, renfermé dans le Collége Romain comme dans une citadelle, il résistait à l'invasion de la fausse philosophie, il nous aidera maintenant à le faire et il le fera lui-même par ses écrits.

Il est un des plus puissants esprits de l'Ecole, plus puissant en philosophie, selon nous, que le grand Suarez, dont la métaphysique s'est laissée entamer sur plusieurs points de gravité. Maurus, au contraire, est demeuré invulnérable. Fidèle à la tradition philosophique, il en a pénétré toute la profondeur et il y a porté un regard d'une justesse et d'une perspicacité vraiment admirables. Ce n'est pas lui qui prendra le change sur l'essentiel d'une question pour se contenter d'en examiner la surface et les détails. Ce n'est pas lui qui jouera comme tant d'autres, même parmi ses devanciers, à l'éclectisme ou à la subtilité. Il est constamment et fortement raisonnable, sans être jamais raisonneur. Par son bon sens il rappelle parfaitement ses deux guides :

(1) Maurus n'est pas le seul philosophe éminent oublié dans ce Dictionnaire. Guillaume de Champeaux lui-même, quoiqu'il soit pourtant fort à la mode, a failli subir cette loi d'ostracisme : au mot *Champeaux* on nous envoyait à *Guillaume*, et au mot *Guillaume* on nous renvoyait à *Champeaux*. Cela nous a peiné et nous avons réclamé un petit article qu'on a mis en *erratum* à la fin de l'ouvrage, et où nous avons vu avec plaisir que M. Franck dédaignait, à juste titre, de citer certaine élucubration d'un certain vieux catholique connu de nos lecteurs.

Aristote et S. Thomas. Voilà pourquoi l'un des meilleurs maîtres de notre Ecole renaissante, le R. P. Kleutgen, l'a cité de préférence dans ses études sur la *Philosophie* et la *Théologie d'autrefois*. La scolastique est souvent méconnaissable en des livres pourtant renommés, et on perd beaucoup de temps à l'y vouloir chercher ; qu'on s'adresse à Maurus, il dira clairement ce qu'elle est et qu'elle a tout droit d'être ainsi.

Suarez est plus abondant en citations de noms et de doctrines ; l'érudition historique tient une plus large part en ses œuvres. Mais Sylvester Maurus m'inspire plus de confiance, et j'apprends plus volontiers de lui ce qu'ont pensé les anciens, les Arabes, les Nominaux, les Scotistes, les Thomistes, les Jésuites ses confrères, les Naturalistes ses contemporains : Henri de Gand, Aureolus, Durand, Grégoire de Valence, Ruvius, Ruiz, Arriaga, Oviedo, Lessius, Hurtado, Pontius, Vasquez, Suarez, Petau, Galilée, Fonseca, Laurent Valla, S. Bassano, Descartes, sont allégués par lui ainsi que beaucoup d'autres et sagement appréciés. Quand on nous écrira enfin, et il faudrait que ce fût tout-à-l'heure, une bonne histoire de la philosophie du moyen-âge, on fera bien de se renseigner auprès de lui sur quantité de personnes et de choses. Il montrera jusqu'à l'évidence que le docteur Angélique est le véritable interprète d'Aristote et, comme celui-ci, « le maître de « ceux qui savent ; » que Scot, dont on entreprenait dernièrement l'apologie et l'apothéose, a dévié du droit chemin ; que si l'on veut, suivant la manie d'aujourd'hui, trouver des précurseurs à Descartes, c'est chez les Nominaux qu'il faut les prendre ; que les doctrines du Stagyrite ne sont ni aussi contradictoires entre elles, ni aussi impénétrables à nos yeux qu'on le prétend, et que nous avons tout à gagner dans la fréquentation assidue de ce vieux maître. Nous n'y perdrons pas, tant s'en faut, la faculté de progresser et de perfectionner les sciences même naturelles et physiques. Maurus est un exemple à suivre sous ce rapport. Il lui déplaît de s'en tenir au degré de savoir acquis par ses devanciers. Sa dignité de philosophe chrétien lui donne une incroyable ardeur à augmenter le trésor qu'il a reçu. Il va plus loin et plus à fond ; il simplifie et il éclaire ; il déchire tel voile que la main des autres n'a pu que soulever ; il brise telle difficulté qu'ils n'ont que constatée. C'est un esprit calme, persévérant, plein de force et de dextérité, absolument de la famille intellectuelle de S. Thomas

d'Aquin. Sa méthode est la même que celle de la *Somme contre les Gentils*, mais avec une élégance et une sobriété particulières dans l'argumentation, ce qui rend son livre très-utile pour les exercices académiques.

Quelle fut son attitude en présence des découvertes et des grands progrès que les sciences naturelles firent de son temps ? En fut-il effrayé, ou du moins surpris et soucieux de ne pouvoir les accorder à sa métaphysique vingt fois séculaire ? Nullement ; ces progrès de l'expérimentation lui paraissent tout naturels, et comme les fruits légitimes de la spéculation qu'on lui a enseignée et qu'il enseigne à son tour. Il rapporte sans embarras les faits observés par Cardan, J.-B. Porta, Fernel, Kepler et Galilée ; il ne blâme que les déductions hasardées, comme l'explication que celui-ci donnait du flux et du reflux de la mer par le mouvement de la terre. Quant au mouvement de notre globe autour du soleil, il le nie encore ; mais quoiqu'il ait intérêt, pour la solidité de sa thèse, à accumuler toutes les raisons possibles contre la doctrine de ses adversaires, il se borne à en montrer le côté dangereux et à dire qu'elle a été condamnée, non d'une manière définitive, par l'Eglise ou par le Pape, mais par « une Congrégation de Cardinaux, » comme contraire à l'Ecriture Sainte, d'où l'on peut voir quelle était là-dessus l'opinion réelle des théologiens contemporains, même les plus opposés à la théorie et à la personne de Galilée (1).

Lorsque de récentes découvertes ne sont pas venues modifier l'ancienne physique, Sylvester Maurus continue sans doute de lui demeurer fidèle, et nous savons gré à son éditeur de ne pas nous avoir privés des curieuses questions où il l'expose. Est-ce en effet qu'elle est toute à rejeter et qu'on n'en peut plus rien tirer de bon ? Nous ne saurions le penser, et nul ne le pensera de ceux qui l'examineront attentivement et sans préjugés d'aucune sorte. On y trouve discutées et nettement réfutées les théories maîtresses du *positivisme* qui, certes, est

(1) Nous sommes heureux de signaler, touchant l'affaire de Galilée et de l'Inquisition, un excellent article de M. Th. H Martin, de l'Institut, dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de M. Franck (nouvelle édition, pp. 571-586).

loin d'être nouveau. Par exemple, on y fixe avec une remarquable précision le rôle de la science et si elle doit s'en tenir au témoignage des sens ; comment l'on peut dire justement, après la création, que rien dans la nature ne sort de rien et que rien ne retourne à rien. Je souhaiterais vivement que nos *savants* de l'Ecole de Tyndall, de Huxley, de Darwin, connussent ces discussions *spiritualistes* et *catholiques:* ils y verraient qu'ils ne sont pas aussi *matérialistes* et aussi *athées* qu'on le leur a dit, et qu'ils ont fini par le croire et le vouloir. Le nombre est considérable peut-être des esprits que le cartésianisme philosophique ou théologique a poussés à se déclarer pires qu'ils n'étaient. On leur a fait un crime de constater des facultés analogues à plusieurs des nôtres dans les animaux ; un autre crime de rechercher les mouvements physiques et mécaniques du cerveau dans le phénomène évidemment complexe de la pensée humaine, qui ne s'opère pas, enseignait l'Ecole, sans une action précédente et concomitante des puissances organiques, « *sine conversione ad phantasmata* ; » un crime encore de déterminer les conditions et l'intensité de l'impression fatalement exercée sur les passions, sur l'*appétit sensible*, disaient les anciens, par les biens et les maux de l'ordre matériel ; or, des accusations de cette nature, fort nombreuses et nullement fondées, partant d'une métaphysique fausse et déplaisante à l'Eglise, mais se donnant avec audace pour l'expression la plus pure des dogmes chrétiens et du spiritualisme traditionnel, ont nécessairement soulevé l'indignation de plusieurs savants pour qui l'expérience démontrait tout juste le contraire, et les ont jetés dans une déplorable révolte contre le christianisme et la tradition. Le meilleur service à leur rendre serait de leur faire connaître la philosophie scolastique, où ils seraient absolument au large, et de leur prouver ainsi que nulle des lois physiques réellement découvertes par eux ne répugne à la foi catholique ni à la métaphysique de ses plus illustres docteurs.

Il y a, je le sais, dans les œuvres de nos vieux écrivains, des formules souvent étranges et des thèses d'apparence bien paradoxale. Mais, outre qu'il s'en trouve partout, principalement dans les livres contemporains, le sens vaut toujours mieux que les paroles et il n'est pas impossible à découvrir. Sylvester Maurus y aidera beaucoup ; par exemple, en traitant des *trois principes* des choses naturelles, la

matière, la forme et la privation, il donne de celle-ci une explication d'une clarté parfaite et d'une saisissante vérité, montrant qu'elle n'est pas seulement une condition négative, mais encore un ensemble de certaines dispositions et aptitudes de la matière à telle ou telle forme, ce qui est une des théories fondamentales de la chimie actuelle. En toutes choses, du reste, il atteint à un degré de profondeur que nous soupçonnons à peine, nous que la *surface* arrête presque toujours et qui sommes des esprits si peu *substantiels !*

On a reproché aux philosophes d'autrefois leurs fréquentes excursions dans le domaine de la théologie. D'abord ils en avaient le droit, étant hommes d'Eglise et théologiens de profession. La philosophie chrétienne est d'ailleurs si nécessairement liée aux vérités de foi qu'elle ne peut entièrement les négliger, et c'est pour la théologie elle-même un grand profit que des philosophes comme Sylvester Maurus effleurent çà-et-là son objet propre. Les démonstrations que ce docteur a faites de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, ne sont pas précisément celles qu'on a le plus vantées en ces derniers temps; mais ce sont les seules, le R. P. Kleutgen l'a bien montré, dont la raison puisse être satisfaite et sur lesquelles la foi puisse s'appuyer. Il n'est guère de ces *Quæstiones philosophicæ* qui ne puissent contribuer aussi à une meilleure intelligence des dogmes ou de la morale ; j'indiquerai, pour celle-ci, la remarquable théorie du *mensonge*, avec l'explication de certaines manières de parler qui sont *matériellement* mensongères et que l'on tient néanmoins à bon droit pour innocentes ; la démonstration irréfutable de la nécessité d'une promulgation suffisante, directe et certaine pour obliger la conscience individuelle à observer n'importe quelle loi.

Pour les dogmes, je noterai les questions des *universaux* et de la *personnalité :* elles sont remplies d'observations relatives à la Trinité et à l'Incarnation ; celles de la *substance*, de l'*organisme*, de la *vie*, éclairent vivement les dogmes de l'Eucharistie et de la Résurrection.

Que l'ouvrage nouvellement réédité de Maurus soit un abrégé de philosophie, un manuel élémentaire et adapté à nos moindres classes d'étudiants ecclésiastiques, je suis loin de le prétendre ou de vouloir le laisser seulement soupçonner. Bien des questions, les premières, par exemple, qui regardent la *connaissance*, sont très-relevées et ne peu-

vent être comprises que par un esprit assez délié, accoutumé déjà aux spéculations de la métaphysique. Pour bien comprendre ce que l'auteur y enseigne relativement à la science, à l'art, à la classification des diverses branches du savoir humain, aux rapports de l'intelligence avec la volonté, il faut avoir suivi des leçons préalables que Maurus paraît d'ailleurs présupposer et qui sans doute se faisaient en commentant les œuvres d'Aristote. Il faut aussi un esprit déjà mûr et façonné par l'étude des sciences naturelles pour saisir la vigueur de certaines démonstrations basées sur l'unité logique du monde, sur les rapports des êtres entre eux, sur l'harmonie du plan suivi dans la création. Les *Quæstiones philosophicæ* seront donc principalement utiles aux maîtres de philosophie, à leurs meilleurs élèves, mais surtout aux étudiants de nos futures facultés philosophiques. On nous objectera peut-être que l'usage de tels livres exigerait comme mesure préalable le rétablissement de l'ancienne coutume d'interpréter publiquement Aristote et de reprendre ses écrits pour texte des leçons académiques. A parler franchement, cette objection n'étant que l'expression d'un de nos plus vifs désirs, nous n'avons absolument rien à y répondre.

Est-il besoin d'ajouter que notre admiration pour Sylvester Maurus ne nous empêche pas de remarquer en lui, comme en tout philosophe, quelques imperfections ? Ainsi, nous croyons qu'il n'a pas eu, au même degré qu'Aristote, l'intelligence des abstractions mathématiques dont l'algèbre est la synthèse, ce qui lui a fait blâmer un passage absolument correct du philosophe (I, pp. 51, 77). On peut contester que le doute, le soupçon, l'opinion soient de « simples appréhensions » de l'esprit (I, p. 5), et y voir plutôt des conditions ou *affections* de nos trois opérations intellectuelles, puisqu'il y a des jugements et raisonnements douteux ou probables. On serait plus d'accord, ce me semble, avec la raison et avec S. Thomas, en rangeant l'étonnement et l'admiration parmi les mouvements de l'appétit sensitif que parmi les mêmes *simplices apprehensiones* (ibid). Du reste, si j'allègue ainsi des exemples empruntés aux *Summulæ* placées en tête de l'ouvrage, c'est pour recommander aussitôt cette *logique* comme la meilleure que je connaisse.

La nouvelle édition de Maurus est très-satisfaisante. Les fautes d'impressions n'y sont pas nombreuses. Je signalerai cependant quelques *s* au lieu de *f* (*sit* pour *fit*, par exemple, t. II, p. 95), *Renatus de Gardes*

pour *R. Descartes* (II, p. 28), *Richardus de Suiset* (II, p. 586) au lieu de *Rogerius* (1).

Jules DIDIOT, S. Th. Dr.

BIBLIOGRAPHIE.

De la Vie et des Vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux, par M. l'abbé CHARLES GAY, chanoine théologal et vicaire-général de Poitiers, supérieur de plusieurs communautés religieuses. 2 vol. in-8°. Poitiers, Oudin ; Paris, Palmé. 4e édition.

Dieu continue à bénir ce livre, l'un des meilleurs de notre temps. Douze mille exemplaires ont été vendus en moins de deux ans. La cinquième édition, en 3 vol. in-12, paraîtra dans quelques jours ; la sixième, in-8°, suivra de près. Une traduction allemande et une traduction anglaise en ont été faites par des mains habiles et vont se répandre avec rapidité de l'autre côté du Rhin et de l'autre côté de la Manche. Aussi les quelques lignes que nous allons consacrer à ce travail pourraient-elles paraître inutiles, si la *Revue* ne devait à ses lecteurs une appréciation sommaire sur un livre de la valeur et de la portée de celui-ci.

L'un des plus grands maîtres de la science ecclésiastique moderne, Mgr l'Evêque de Poitiers, a appelé les traités dont se composent ces deux volumes « l'aliment exquis d'une doctrine substantielle et édifiante. » Puis, rappelant l'origine de l'ouvrage, Sa Grandeur a ajouté : « Le plus bel éloge d'un enseignement si relevé et si parfait, c'est qu'il ait su se créer un auditoire capable de l'entendre et de le goûter. »

Ces deux mots me paraissent caractériser pleinement le travail de

(1) Que ce soit *Roger* et non *Richard* de Swinshed, on le verra dans un très-utile ouvrage publié en 1875 à la librairie Didot : « Dictionnaire des » noms, surnoms et pseudonymes latins de l'histoire littéraire du moyen- » âge (1100 à 1530), par A. Franklin, bibliothécaire à la Bibliothèque Ma- » zarine. » (In-8° de X-683 pp.) Nous le conseillons à tous ceux qui s'occupent de l'histoire des doctrines scolastiques.

M. l'abbé Gay. Dieu n'a pas cessé de favoriser les âmes de notre âge de ses dons ; mais un très-grand nombre ne les comprend pas ; beaucoup de directeurs des âmes laissent ces dons se perdre ou s'oblitérer en ceux qui les reçoivent, faute d'être suffisamment imbus de la doctrine « substantielle et édifiante » de la vie intérieure. Le livre dont je parle comble cette lacune : il peut remplacer avantageusement presque tous les traités les plus répandus sur le même objet. L'auteur a puisé aux meilleures sources : on retrouve chez lui l'esprit de S. Thomas, dont la théologie forma la base de son enseignement, celui de Ste Thérèse, de S. Jean de la Croix, du cardinal de Bérulle et de M. Olier. Et qui n'éprouve le besoin de revenir à ces grands maîtres de la vie intérieure et chrétienne ? Ne voyons-nous pas sans cesse des âmes appelées à grandir et à se dilater, se dessécher et languir parce qu'elles manquent d'un véritable aliment doctrinal ?

Mais comme chaque auteur a son esprit particulier, formé à l'école du siècle au milieu duquel il vit, l'esprit particulier de M. l'abbé Gay consiste à réaliser, dans ses traités, la maxime de S. Augustin : *Non nova, sed nove.* S'il puise à pleines mains dans le trésor sacré de la tradition mystique, c'est pour s'enrichir de connaissances précieuses, qui prennent une forme nouvelle dans son intelligence et sous sa plume. Aussi rien, dans ces deux volumes, qui ne soit parfaitement accessible aux âmes de ce temps. Le devoir imposé à l'auteur de diriger des personnes élevées comme nous le sommes tous, a déterminé presque forcément le cours de ses pensées selon le mouvement intellectuel qui nous est ordinaire. Cependant le charme de son style, la douce persuasion de ses conseils, le ton général d'aménité qui entraîne le lecteur, permettront à ce livre de « faire école ». La hauteur de langage avec lequel sont traités des sujets saisis toujours par leurs sommets, deviendra aisément accessible et familière au lecteur assidu, et tous les lecteurs de cet ouvrage fourniront à l'auteur cet « auditoire capable de l'entendre et de le goûter » que Mgr de Poitiers trouve chez lui en ce moment, et qui s'étendra hors des limites de son diocèse.

Il ne m'est pas possible d'analyser un ouvrage dans lequel l'auteur paraît s'être appliqué à condenser le plus grand nombre de pensées sous le plus petit nombre possible de mots et pages. Cette analyse serait d'ailleurs superflue à l'heure présente : le livre est déjà trop

connu pour que je puisse me proposer autre chose que de lui rendre un hommage que lui doit notre *Revue*. Mais, entre les pages si pleines de ces deux volumes, j'en choisis une qui résume l'ouvrage et qui montre combien il est digne d'attirer et de fixer l'attention :

« Le titre du livre en indique le sujet. On y traite *de la Vie et des* « *Vertus chrétiennes*. La vie chrétienne, c'est cette vie excellente qui « ayant en Dieu son exemplaire et son principe, devient, en Jésus-« Christ et par Jésus-Christ, la forme de la vie humaine : forme su-« blime et pleine d'attraits, mais avant tout forme impérieuse, qu'on « ne saurait, sans péché, refuser de subir, et qu'on ne répudie point « définitivement sans se rendre méconnaissable aux yeux de Dieu et « se perdre pour l'éternité. Les vertus ne se peuvent point séparer de « cette vie ; elles en sont l'épanouissement naturel et le signe indis-« pensable. Elles sont cette vie divine elle-même, dans sa splendeur « humaine et dans son action sanctifiante. Racines immédiates de nos « bonnes œuvres, elles fondent ce mérite chrétien dont la gloire du « ciel est le fruit superbe et le salaire. Chacune d'elles constitue en « nous un trait particulier de ressemblance avec Jésus-Christ, et de-« vient comme une force spéciale d'ascension vers notre Père céleste. « La vie et les vertus chrétiennes, c'est donc, en somme, ce que « l'Evangile appelle *l'unique nécessaire*. Il n'y a pas de sujet qui, « plus que celui-ci, soit digne de l'attention des hommes. Il ne devrait « pas les intéresser seulement, mais bien les passionner. »

Ajoutons que la 4e édition contient des tables analytiques fort bien faites, et qui permettent de retrouver succinctement toute l'économie de l'exposition doctrinale telle qu'elle est donnée, avec ses développements heureux, dans le cours de l'ouvrage. L'auteur nous dit, dans sa préface, qu'exposées par fragments, ces doctrines ont nourri plus d'une intelligence, qu'elles ont touché, pacifié, dilaté plus d'un cœur. Il n'est point téméraire de penser que la grâce dont elles étaient alors accompagnées ne s'en retirera pas, aujourd'hui que, réunies ensemble, elles forment une sorte de théorie générale du dessein de Dieu sur le monde, et de ce qu'on peut nommer la science de la sainteté.

Al. Gilly.

Theologiæ dogmaticæ compendium in usum studiosorum Theologiæ. Tomus I. Edidit H. Hurter, S. J., S. Theolog. et Philos. doctor, ejusdem S. Theolog. in. C. R. Universitate Œnipontana professor p. o., cum approbatione celsissimi et reverendissimi Episcopi Brixinensis et facultate superiorum. — Œniponte, libraria academica Wagneriana, 1876.

Nous envoyons par-dessus les Alpes un salut fraternel à la savante Université d'Inspruk. Plaise à Dieu que nous ayons bientôt dans notre France de semblables écoles !

A peine avons-nous signalé à nos lecteurs le beau livre du R. P. Nilles sur le Sacré-Cœur, qu'un autre professeur d'Inspruk, le R. P. Hurter, nous envoie le volume dont on vient de lire le titre. L'auteur porte un nom illustre, et il le porte dignement : au grand historien succède un théologien distingué ; heureuses les familles vouées ainsi à la défense de la vérité !

Nous n'avons encore eu entre les mains qu'un premier volume, contenant la *Théologie générale*. Sous cette désignation sont comprises quatre dissertations : *Revelationis christianæ Apologia; de divinæ Revelationis fontibus; de Ecclesia Christi; de genesi et regula Fidei.*

Nous n'hésitons pas à affirmer que ce volume sort complètement de la vulgarité du Manuel ordinaire. C'est un abrégé, mais un abrégé complet, substantiel, et véritablement approprié aux besoins actuels. L'auteur, outre qu'il possède à un haut degré la sûreté de la doctrine, l'exactitude de l'expression et l'esprit philosophique, se fait encore remarquer par cette culture générale de l'esprit qui fait trop souvent défaut à nos fabricateurs de théologies classiques. Nous sommes ici en présence, non-seulement d'un théologien, mais d'un homme instruit dans la véritable acception du mot, et cette dernière qualité est indispensable aujourd'hui plus que jamais à tout homme qui écrit sur les matières religieuses.

Dans la partie apologétique, le R. P. Hurter fait la part belle à la raison, dont il reconnait dans un certain sens l'autonomie. *Si nomine autonomiæ rationis intelligitur ejus prærogativa qua independens est a qualibet externa vi et coactione solaque demonstratione veritatis immediata vel mediata ad assensum moveri potest, eam libenter admittimus.* Et s'appuyant sur cette raison que Dieu nous a donnée, il développe très-clairement

les preuves du fait de la Révélation, dont il déduit même d'avance, par un préjugé légitime, le caractère divin de l'Eglise romaine. *Jam ex illis argumentis, quibus divinam religionis christianæ originem demonstravimus, si ea attentius non nihil inspiciantur, manifestum erit non esse divinæ originis religionem christianam, quatenus hoc nomine designatur collectio omnium eorum cœtuum qui per fas et nefas christiani dictitantur, sed illum tantum qui inter cœteros eminet et vel solo apposito catholici quovis sæculo a reliquis secernebatur, a quo omnes reliqui cœtus lapsu temporis defecerunt. Ille enim tam rapide crevit per conversionem gentilium ad fidem Christi, non per defectionem ab Ecclesia præexistenti ut sectæ reliquæ omnes : ille immotus manet et invictus inter tot procellas per duodeviginti jam sæcula. Ille quovis sæculo alias atque alias gentes ex barbarie ad mores humanos et sæpe vere angelicos promovit ; ille semper rutilat martyrum sanguine et Spiritus sancti gloriatur charismatis et miraculis.* Nous regrettons vivement de ne pouvoir citer ici le *Scholion* suivant, dans lequel l'auteur, avec la finesse d'observation d'un vrai moraliste et un accent tout apostolique, traite de la manière de discuter avec les incrédules.

Dans la seconde dissertation, nous remarquerons, entre mille choses importantes, la réfutation de l'opinion téméraire de Iahn, d'après laquelle la distinction entre les livres protocanoniques et deutérocanoniques n'aurait pas été effacée par le décret du concile de Trente.

Le traité de l'Eglise est la partie la plus soignée de l'ouvrage, et c'est une raison de plus pour que nous n'en disions que peu de chose : il faudrait tout citer. Signalons, parmi les thèses importantes ordinairement négligées par les auteurs de livres élémentaires, ce corollaire de l'infaillibilité du magistère ecclésiastique : *Absurdum proinde est illud novatorum postulatum, quo, supponentes Ecclesiæ doctrinam immaculatam manisse usque ad sæc. III vel IV, deinde obfuscari cœpisse, exigunt ut omnis de fide controversia ex primorum sæculorum doctrina dirimatur.* Cette simple remarque, dirigée contre les protestants, contient la vraie réponse aux difficultés qu'opposaient certains catholiques à la définibilité de l'Immaculée Conception. L'existence bien constatée d'un *magisterium* catholique déterminé en faveur d'une doctrine permet de se passer des témoignages des pères apostoliques ou de ceux du IIe siècle. Et où en

serions-nous, si nous ne pouvions asseoir nos conclusions théologiques que sur des documents si rares et si incomplets ?

Le traité *de Regula fidei* se fait remarquer comme l'Apologie par une saine appréciation du rôle supérieur de la foi et de la dignité de la raison humaine. Le savant jésuite n'oublie pas de faire remarquer que la croyance aux seuls articles de foi ne suffit pas à constituer la véritable orthodoxie. S'appuyant sur les paroles solennelles de Pie IX, il nous avertit que *præter dogmata plura alia sunt tenenda a fidelibus, præsertim a theologis, quæ quidem per se vel formaliter non sunt revelata, sed intimo nexu cum veritatibus cohærent revelatis, et quæ propterea magno consensu docentur in Ecclesia et quandoque ab Ecclesia authentico statuuntur judicio, directe vel indirecte pronunciata censura in opiniones illis contrarias.*

Nous attendons avec confiance les volumes suivants du R. P. Hurter. Nous entrevoyons déjà dans son œuvre l'accomplissement d'un *desideratum* auquel maint auteur a vainement essayé de satisfaire : un cours de théologie dogmatique à la fois élémentaire et sérieux, traditionnel et progressif, une œuvre scientifique qui n'aura pas pour résultat de dégoûter nos jeunes gens de la science, en un mot, un bon livre qui sera vraiment cette fois une bonne action.

Jude de Kernaeret.

L'*Embryotomie au point de vue théologique et moral*, ou examen de la question : s'il est permis de tuer l'enfant pour sauver la mère, par le P. A. Eschbach, de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, docteur en théologie, supérieur du Séminaire français de Rome. Paris, V. Palmé, in-8° de 65 pp., 1 fr. 50.

Dans ce remarquable opuscule, le R. P. Eschbach reprend et traite à fond sous ses divers aspects une question délicate à laquelle, dès 1872 et 1873, il avait consacré plusieurs articles publiés dans cette Revue (1), sous les initiales A. E.

Une dissertation de ce genre ne se résume pas : il faut la lire en

(1) V. t. XXV (v^e de la 3e série), p. 563 ss. ; t. XXVI, p. 194 ss. ; et 298 ss. ; t. XXVIII, p. 247 ss., et 364 ss.

entier. L'auteur nous paraît avoir établi d'une façon absolument inattaquable les trois conclusions suivantes, qui sont les siennes :

« 1. La pratique de l'embryotomie sur un enfant vivant est de date fort récente parmi les médecins chrétiens et catholiques : elle a été introduite et généralisée sous l'influence des doctrines naturalistes ou matérialistes que l'Eglise réprouve énergiquement.

« 2. Parmi les théologiens moralistes des siècles passés et des temps modernes jouissant tant soit peu de quelque autorité, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait jamais permis de tuer l'enfant, alors même qu'il serait constaté que dans l'embryotomie réside l'unique ressource pour la mère, et que sans elle les deux vies périront infailliblement.

« 3. On ne saurait assigner aucun principe communément reçu dans l'enseignement théologique d'où l'on puisse conclure à la licéité de l'embryotomie dans le cas susdit. »

Nous croyons qu'après avoir lu les développements donnés à l'appui de ces propositions, tout le monde sera de l'avis du P. Eschbach. Les théologiens sans doute ne sont pas à convertir, bien que quelques-uns dans ces derniers temps aient pu se sentir ébranlés. Mais parmi les médecins la doctrine du fœticide a fait d'étranges ravages. Il est temps qu'une vigoureuse protestation, lancée au nom de la morale chrétienne et du droit naturel, vienne les arrêter.

H. Girard.

SS. DD. NN. Pii Papæ IX Constitutio *qua ecclesiasticæ censuræ latæ sententiæ limitantur Commentariis* studio et opera D. Grandclaude, S. T. D. et in seminario S. Deodati professoris illustrata. Sancti Deodati, Typ. L. Humbert, in-12 de 81 pp.

La clarté, la précision, l'exactitude, telles sont les qualités qui distinguent ce nouveau commentaire sur la bulle *Apostolicæ Sedis*. Il était impossible de renfermer plus de choses en moins de pages et de les exposer avec plus de netteté.

H. G.

Expositio Constitutionum *Universi Dominici Gregis*, Gregorii XV, et *Sacramentum pœnitentiæ*, Benedicti XIV, ad usum Cleri. Claromon-Ferrandi, typis F. Thibaud, 1875.

Les questions spéciales qui se rattachent aux deux constitutions apostoliques énoncées dans le titre et reproduites in-extenso en tête de l'opuscule, y sont élucidées à l'aide des décisions anciennes et récentes des congrégations romaines.

H. G.

UNE RÉCLAMATION.

Nous avons recommandé, dans le dernier numéro de la *Revue*, une excellente brochure du R. P. Marin de Boylesve, intitulée : *Appel contre l'Esprit du siècle.* A un juste éloge de cet écrit, nous avons joint certaines réserves qui motivent de la part du respectable auteur une réclamation à laquelle nous nous empressons de faire droit. Le Révérend Père déclare n'avoir jamais dit que *toute l'histoire profane dans l'antiquité se réduise aux vies de Plutarque, que tout ce qui n'est pas grec ou romain ne mérite aucune attention, que les masses n'aient pas d'histoire.* Il est certain qu'il ne l'a pas dit textuellement, et, si nous avons mal interprété sa pensée, nous le regrettons pour nous-même et nous nous en réjouissons pour lui. Si quelqu'un de nos lecteurs voulait juger le différend sur pièces authentiques, nous lui indiquerions les pages suivantes de l'écrit en question, qui nous semblent, à tort peut-être, justifier nos reserves : 201, 202, 203, 204, 205, 206.

Il ne nous reste qu'à engager de nouveau les catholiques à répandre l'*Appel contre l'Esprit du siècle* et les autres écrits du R. P. Marin de Boylesve.

Jude de Kernaeret.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages

Les Souvenirs chrétiens du Golfe de Lyon, par M. l'abbé Al. Gilly 5

Etudes de Philosophie chrétienne, par le R. P. J. Chartier, S.J. 22, 427

Flines, par M. l'abbé J. Didiot 62

L'Enseignement théologique dans les Universités catholiques, par M. l'abbé H. Girard 88

De l'Obligation de la Résidence, par M. l'abbé Craisson. . . 93

Deux Traités de Philosophie, par M. l'abbé Dupont 107

Origines de Saint Martin en Hongrie, par M. l'abbé E. Guers, docteur en théologie et en droit canon 113, 209

L'ancienne Sorbonne, par M. l'abbé H. Girard. 128

Les Principes du Droit, Etudes de Philosophie morale, par M. l'abbé A. Dupont. 148, 237, 337, 523

Les Joséphistes, par M. l'abbé Gilly 497

Saint Pierre et le Rationalisme devant les Eglises orientales, par M. l'abbé Martin 305, 407

Crisis Theologica, par M. l'abbé T. Bouquillon . . . 276, 472

Théologie morale, par M. l'abbé Craisson 287

Les Inhumations et les Pompes funèbres, par M. l'abbé N. . . 294

Statuts de la Faculté de Théologie de Douai 377

Législation de l'Eglise sur les honoraires de messes, par M. l'abbé Craisson. 172

Liturgie, par M. l'abbé P. R. 487, 560

Questions canoniques, par M. l'abbé Craisson . . . 192, 390, 484

Notes d'un Bibliothécaire, par M. l'abbé J. Didiot . 191, 298, 572

Actes du Saint-Siége. 206, 399, 568

Bibliographie 397, 495, 579

Chronique 207

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Actes du Saint-Siége, 206, 399, 568.

Boylesve (le R. P. Marin de). — *Appel contre l'esprit du siècle*, 496, 586.

Chabrand (l'abbé). — *Mois de Saint Joseph à l'usage du Clergé*, 208.

Concurrence des fêtes, décisions, 568.

Correspondant (le). — Tendances rationalistes, 205, 298.

Curés. — V. *Résidence.*

Desilve (l'abbé). — *Hucbaldi, Elnonensis monachi, de Laude Calvorum carmen mirabile*, 208.

Diacre et Sous-Diacre. — Doivent-ils quitter leurs ornements quand le prêtre n'a ni la chape, ni la chasuble ? 561.

Didon (le R. P.) — *L'Enseignement supérieur et les Universités catholiques*, 88.

Droit (les principes du), 148 ss., 237 ss., 337 ss., 523 ss.—Notions préliminaires et définitions, 148.—Rapports du Droit avec la Morale, 158. — Le Droit naturel, 237. — Le Droit social, 261, 337. — Devoirs des sujets dans l'hypothèse d'une usurpation manifeste du pouvoir public, 340. — Du Droit pénal, 354. — Légitimité de la peine de mort, 366. — Le droit des gens, 523.

Embryotomie (l') au point de vue moral, 484 ss., 550 ss.

Evêque. — Une prescription épiscopale notifiée au clergé dans une *Semaine Religieuse* est obligatoire, 390.

Expositio *Constitutionum* Universi Dominici gregis, *et* Sacramentum pœnitentiæ, 585.

Fêtes, concurrence et occurrence, 508, 569.

Flines. — Compte-Rendu des ouvrages de M. l'abbé Hautcœur sur l'abbaye de Flines, 64 ss. — Le Cartulaire de Flines, 65. — Organisation et vie intérieure de l'abbaye, 66, — Documents sur l'architecture et sur l'art, 74.—L'Abbaye de Flines au point de vue canonique, 77. — Ingérence de l'Etat dans le régime de l'abbaye, 83. — Archives, 85.

Funérailles. — Analyse du Traité de M. B. Gaubert, sur les inhumations et les pompes funèbres, au point de vue juridique, 294. — Les simples clercs peuvent-ils y tenir lieu de prêtres assistants ? 564. — Usage des cierges que l'on y distribue, 566.— Peut-on y assister en gants noirs et cache-nez ? 567.

Gaubert. — *Traité théorique et pratique de législation, de doctrine et de jurisprudence sur le monopole des inhumations et des pompes funèbres*, 294.

Gaume (Mgr.) — *Le Cathéchisme du Syllabus*, 208.

Gay (l'abbé). — *De la vie et des vertus chrétiennes*, 572.

Grandclaude (D.). — *Constitutio quæ censura limitantur.*, 585.

Hautcœur (l'abbé). — *Notice sur l'abbaye de Flines. — Cartulaire de l'abbaye de Flines. — Document sar la réforme introduite à l'abbaye de Flines en* 1506. — *Nouveaux documents sur la même réforme. — Histoire de l'abbaye de Flines*, 61.

Honoraires de messes. — Résumé de la législation de l'Eglise qui les concerne, 172.

Hurter (H.). — *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 582.

Index. — Livres mis à l'index, 206, 399.

Joséphistes (les), 497 ss. — Sources nouvelles publiées par M. S. Brunner, 497. — Travaux antérieurs, erreurs qu'ils ont accumulées, 498. — Le card. Herzan, 410.—Ce que pensait de lui Joseph II, 521

Lenthéric. — *Les villes mortes du golfe de Lyon*, 5.

Lepidi (le R. P.). — *Elementa Philosophiæ Christianæ*, 107.

Liturgie. — V. *Diacre, Fêtes, Honoraires, Niedermeyer, Oraisons, Orgue, Pierre, Vigiles.*

Mariage. — De l'empêchement occulte découvert la veille des noces, 287.

Martin (St.). — Origines de S. Martin en Hongrie, 113 ss., 209 ss.— Exposé de la question, 113. —S. Martin est né à la Sabaria-Steinamanger et non à la Sabaria-Raab, 119 ss., 209 ss. —Tradition négative contre Sabaria-Raab, 214. — Tradition positive en faveur de Sabaria-Steinamanger, 220. — Solution des objections, 229.

Mauro (le P.). — *Quæstiones philosophicæ*, 111, 572.

Messe. — Le prêtre chargé de desservir une paroisse vacante est tenu d'appliquer la messe aux habitants, 192. — V. *Honoraires.*

Moroni. — *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 495.

Niedermeyer et d'Ortigue.—*Traité de l'accompagnement du plain-chant*, 200.

Oraison pour le Pape supprimée le jour de la consécration de l'Evêque, 470.

Orgue, son usage à la messe basse, 560.

Philosophie (Etudes de) chrétienne, 22 ss., 427 ss. — Des notions premières, 22. — Réfutation de Kant, 47. — Le problème des causes, 427. — Premiers principes généraux pour la solution de ce ce problème, 431. — Aperçu général des perfections de l'univers, 436. — Deux traités de philosophie, 107 ss. — Devoir pour le prêtre d'acquérir des connaissances philosophiques solides, 107. — Analyse sommaire du Traité du P. Lepidi, 109; des *Questions philosophiques* du P. Mauro, 111, 572. — Cahiers d'une élève de Saint-Denis, 303. — V. *Droit*, *Talamo*, *Vanden Berg*.

Pierre (St.) et le rationalisme devant les églises orientales, 305 ss., 401 ss. — Exposé de la doctrine rationaliste sur S. Pierre et l'établissement du christianisme, 305.—Etablissement des églises orientales, 309. — Premiers témoignages sur la prééminence de S. Pierre, 311. — Témoignage d'Aphraates, 314; de S. Ephrem, 316 ; d'Isaac d'Antioche, 324. —Témoignage des Nestoriens et des Monophysites : Mar Narsaï, 328 ; Xénaïas, 329 ; Philoxène, *ibid*; Jacques de Saroug, 330. — Cinquième siècle : S. Grégoire l'illuminateur, 336. — Témoignages liturgiques, 401. — Fête des saints apôtres Pierre et Paul, 408. — Place éminente occupée par l'apôtre S. Pierre dans le culte des Orientaux, 413. — Conclusion, 424.

Rationalisme. — V. *Pierre*.

Religieux. — Définition des vœux de religion, 490. — Cession de l'administration, de l'usufruit et de l'usage des biens possédés par les religieuses, 492. — V. *Vœux*.

Résidence. — De l'obligation pour les curés de l'observer, 93 ss. — Gravité de cette obligations, 94. — Sa nature, 95. — Sujets de la résidence, 97. — Lieu de la résidence, 99. — Causes qui peuvent légitimer les absences, 100. — Peines qu'encourent ceux qui n'observent pas la résidence, 105.

Reulet (l'abbé). — *Un inconnu célèbre, recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde*, 196.

Sorbonne. — Histoire et organisation de la Maison et Société de Sorbonne, 123. — Règles suivies pour la collation des grades en Sorbonne au XVIIIe siècle, 137.

Souvenirs (les) chrétiens du golfe de Lyon, 5 ss. — Variations du littoral de la Méditerranée, 6. — Reconstruction géologique des anciens rivages du golfe de Lyon, 11. — Aigues-Mortes, 14. — Les Saintes-Maries, où se fixèrent les principaux membres de la famille de Béthanie ; réfutation de la carte de M. T. Desjardins qui supprime le territoire des Saintes-Maries au premier siècle de l'ère chrétienne, 16.

Talamo. — *L'Aristotelisme dans l'histoire de la philosophie*, 299.

Théologie. — Discussion théologique de quelques assertions de S. Alphonse de Liguori, 276 ss., 472 ss. (V. la table du tome précédent). —De la culpabilité de l'action ou de l'omission volontaire seulement dans sa cause, 276. — Un époux ne peut pas directement annuler les vœux de son épouse, 472. — Conclusion, 483.— V. *Embryotomie, Honoraires, Mariage religieux, Universités.*

Toussaint. — V. *Vigile.*

Truel (l'abbé). — *Précis de prononciation et principes de lecture à haute voix et de declamation*, 397.

Universités. — L'enseignement théologique dans les Universités catholiques, 88 ss. — Nécessité indispensable d'une Faculté de théologie dans une Université catholique, *ibid.* — Conseils rationalistes donnés par le *Correspondant*, 298. - Statuts de la Faculté de théologie de Douai, 377. — V. *Diden, Sorbonne.*

Van den Berg (le P.). — *De Ideis divinis seu de divina essentia prout est omnium rerum idea*, etc., 194. — *Beatissima Virgo Maria, imago Dei et SS. Trinitatis*, ibid.

Van Drival (l'abbé).— *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vaast d'Arras*, 207.

Vigiles de la Toussaint, questions liturgiques, 564.

Vœux. — La profession solennelle religieuse annule les vœux faits avant son émission, 485. — Dans quel cas la profession des vœux simples les annulle aussi, 486. — V. *Religieux, Théologie.*

Amiens. — Imp. A. Douillet et Cie, rue du Logis-du-Roi, 13.

at

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

IMPRIMATUR.

Ambiani die 31 Julii 1876.

✝ **Ludovicus,**

Episcopus Ambianensis.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX

Ubi Petrus, ibi Ecclesia

N° 198. — Juillet 1876.

QUATRIÈME SÉRIE. — TOME IV' XXXIV' DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs

AMIENS
BUREAUX DE LA REVUE
V' ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
Place Saint-Denis, 32

PARIS
LIBRAIRIE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. HENRI ALLARD
rue de l'Abbaye-St-Germain, 18

1876

LES JOSÉPHISTES.

(2e Article.)

V

Il est assez difficile, dans la vie de l'empereur d'Autriche qui a laissé son nom à la réforme joséphiste, de déterminer la part d'influence qui convient aux divers hommes qui l'entourèrent et aux événements auxquels Joseph II fut mêlé. Son éducation, confiée aux jésuites Parhammer et Franz, puis continuée, sous le rapport politique, par le vieux Bartenstein, secrétaire d'Etat de Charles VI, n'était pas de nature à lui communiquer la direction morale qu'il suivit plus tard. L'impératrice-mère surveillait d'ailleurs avec le plus grand soin le naturel prompt et brusque de son fils. Après l'élection de Joseph au titre de roi des Romains et son association à l'Empire en qualité de co-régent, Marie-Thérèse ne renonça pas à la souveraineté formelle de ses Etats. Elle ne lui laissa la main libre dans aucune affaire, sauf dans la direction de la guerre, où la prudence de Kaunitz savait tempérer à propos l'ardeur du jeune monarque. Celui-ci paraissait très-désireux d'acquérir une gloire égale à celle de Frédéric, dont il imitait en tout les procédés d'organisation militaire et les habitudes de simplicité et d'économie. Mais par cela même que ces innovations perdaient leur caractère de spontanéité, elles ne furent pas aussi utiles et aussi raisonnables qu'elles étaient singulières et déplacées.

Après deux mariages successifs qui entraînèrent pour lui un double veuvage, le jeune empereur entreprit en Italie un

voyage qui semblait n'avoir d'autre but que de le distraire en lui permettant de visiter les richesses artistiques de la Péninsule. Mais ce voyage eut, par le fait, une influence fort décisive sur l'esprit et sur le cœur de Joseph II. Clément XIII venait de mourir subitement, à la veille d'un consistoire dans lequel devait être traitée l'affaire des jésuites, poursuivis par la haine de puissants ministres. Les cardinaux étaient entrés en conclave pour l'élection de son successeur, lorsqu'on apprit à Rome que l'empereur devait y arriver sous peu de jours. Cette nouvelle inattendue causa au peuple romain une indicible joie : depuis Charles-Quint, c'est-à-dire depuis près de deux cents ans, Rome n'avait pas vu d'empereur d'Allemagne dans ses murs. On voulut le recevoir en grande pompe : l'empereur renvoya les troupes venues au-devant de lui. Il voyageait sous le nom de comte de Falkenstein, et ne voulait point se départir de l'*incognito* relatif qui lui servait à abriter ses ennuis et à en éviter de nouveaux.

Les Romains furent touchés de cette simplité. Ils espéraient, à bon droit, qu'elle n'irait pas jusqu'à leur ôter tous les avantages que leur valaient de semblables visites. L'émotion populaire, disons-mieux, l'enthousiasme général pénétra jusqu'au conclave, et les cardinaux crurent devoir s'y associer en brisant avec les traditions et les coutumes, et en consentant à recevoir, dans le palais qui leur offrait un asile jusque-là inviolable, l'empereur accompagné de son frère. En cette rencontre, Joseph II montra plus de sens pratique que les princes de l'Eglise eux-mêmes ; il répondit à la députation chargée de l'inviter à franchir l'enceinte du conclave, que cela ne serait pas bienséant. Mais les cardinaux insistèrent : « Tout, disent-ils, doit s'ouvrir devant Sa Majesté. » Comment reculer, à 28 ans et quand on est aussi désireux d'apprendre que l'était Joseph II ? L'étiquette était rompue : l'empereur ne songea pas à la plus élémentaire de

ses prescriptions en pénétrant dans le conclave : il y entra son épée au côté. Mais s'en étant aperçu tandis qu'il était encore dans la cellule du cardinal Albani, qui lui donnait des renseignements sur le mode d'élection, il allait la déposer. Les cardinaux le retinrent, lui disant qu'ils étaient persuadés qu'il ne se servirait de son épée que pour la défense de l'Eglise.

Le cardinal Albani s'oublia jusqu'à baiser la main de l'empereur : celui-ci lui répondit en le serrant dans ses bras. On parla, entre autres choses, de la durée du conclave, et comme on rappelait que celui qui avait élu Benoît XIV avait duré six semaines : « Je serais enchanté, dit Joseph II, qu'il durât un an, s'il devait en sortir un Pape comme celui-là. Je voudrais qu'on élût un Pape qui fût plus maigre que gras ! » Le ton était donné. On s'oubliait de part et d'autre. On en vint même jusqu'à des plaisanteries encore plus déplacées. Après avoir lu la formule du serment que prêtent les cardinaux avant l'élection, l'empereur demanda si l'on tenait ce serment. « Nous devons élire le plus digne, répondit avec faiblesse le vieux cardinal Albani ; cependant les voix dépendent parfois des circonstances. » C'était plus qu'il n'en fallait pour faire reprendre à Joseph toute sa hauteur. Aussi, lorsqu'au moment de les quitter les cardinaux recommandèrent l'Eglise à la protection de l'empereur : « Il faut se concilier les princes, dit-il, et ne pas les heurter de front. Le pape, dans les choses spirituelles, agit à la place de Dieu ; mais il ne faut pas qu'il oublie qu'il est souverain, et qu'il doit, comme les souverains, s'occuper de politique pour le bonheur de ses sujets. »

Dieu qui dirige avec un soin spécial tout ce qui concerne son Eglise, permit que l'élection se portât sur un moine dont la robe seule avait attiré l'attention de Joseph II et qui avait répondu à la demande de son nom : « Je ne suis qu'un pauvre prêtre qui porte le costume de S. François. » Cette

élection aurait pu suffire à prouver à l'empereur qu'au-dessus des hommes dont la pusillanimité l'avait étonné, il y a une main invisible qui se charge de les conduire, et que leurs actes valent souvent mieux que des paroles excusables à cause de la faiblesse de l'âge et d'une joie qui ne sait pas se contraindre.

Il n'en fut pas ainsi: l'empereur avait senti déchoir, dans son esprit et dans son cœur, l'estime et le respect que l'éducation première lui avaient inspirées à l'égard du Sacré-Collége. Il ne devait plus voir dans les cardinaux que des hommes aussi vulgaires que la plupart de ses courtisans. Hélas ! dans la suite de ses jours, il en rencontrera d'autres qui ne feront que trop justifier ce jugement premier ! Faut-il s'étonner du mépris qu'il montra si souvent à l'égard de Rome, et de la persuasion dans laquelle il semble avoir vécu et agi, que, par des moyens humains, il triompherait des résistances que la cour romaine croirait devoir opposer à ses desseins ?

Un autre voyage ne contribua pas médiocrement à la formation intellectuelle de l'empereur Joseph II. Ce fut celui qu'il fit en France, en 1777. Entre autres personnes qui l'accompagnaient, nous trouvons le comte Jean-Philippe Cobenzl, que l'empereur lui-même avait invité par le billet suivant :

« Vous n'ignorez pas, mon cher Cobenzel, car c'est le secret de tout le monde, que je médite pour le commencement de l'année un voyage en France ; vous voudrez bien vous souvenir aussi qu'il y a déjà quelque temps que je vous sondais, si vous auriez envie de m'y accompagner ; or en voici la question en forme : voulez-vous venir avec moi, dites-le sans compliments, vous me ferez plaisir, et je ne me fâcherais pas si des raisons vous en empêchassent. Je comptais partir vers le 8 ou 10 de janvier et fort à l'incognito, néanmoins vous pouvez prendre un valet de chambre

et deux domestiques avec, les arrangements sont pris en conséquence. Adieu... »

Il y a, dans cette lettre, des traits de droiture et de sans-façon, puis de simplicité et de rondeur, qui peignent assez bien le caractère de Joseph II. Cobenzl, à qui il écrivait ainsi, était l'ami de l'empereur, dont il possédait la confiance et qui le nomma vice-chancelier. Plus tard, lorsque les Pays-Bas furent perdus pour l'Autriche, Joseph II l'y envoya afin de préparer les voies à une réunion future. Sous François II, Cobenzl joua aussi un rôle important comme premier ministre.

Charles Cobenzl, né à Laibach en 1712, et dont la carrière diplomatique s'étend de 1740 à 1752, était l'oncle de ce dernier. Ses correspondances, qui seront prochainement publiées, « donnent parfois, dit M. Brunner, un tableau malheureusement très-comique de la méthode de gouvernement suivie par cet homme d'Etat dans les rapports de l'Eglise avec l'Etat dans l'empire germanique. » L'auteur de la *Biographie universelle* (Paris 1813, tome IX, p. 149) parle de Charles Cobenzl dans les termes suivants : « Il remplit avec succès diverses missions importantes auprès des cercles de l'Empire, principalement à l'époque où l'Europe conjurée contre Marie-Thérèse cherchait à lui ravir l'héritage de ses pères. Les services du comte de Cobenzl furent récompensés par les faveurs de la cour, et, en 1753, il fut mis à la tête des Pays-Bas Autrichiens en qualité de ministre plénipotentiaire. Partageant son temps entre les affaires et les plaisirs, il passait pour avoir le coup-d'œil d'une justesse peu commune et pour travailler avec une facilité prodigieuse. Peu d'hommes d'Etat ont porté plus loin ces grâces, ces agréments et cet esprit qui font le charme de la société. Il aimait et protégeait les lettres et les arts. Il fut le fondateur de l'Académie des sciences à Bruxelles et de l'Ecole gratuite de dessin. La Belgique lui doit plusieurs règlements utiles.

Frappé d'inconvéniens qui résultaient de la tendance qu'avaient les communautés religieuses à s'agrandir sans cesse par de nouvelles acquisitions (?), il leur en fit interdire la faculté. Ce fut encore lui qui chargea les abbayes les plus riches de pensions au profit des filles de militaires sans fortune. On lui attribue divers projets de réformes (!) qui n'ont été exécutés que sous le règne de Joseph II. Cobenzl avait été chargé de les mettre en œuvre. »

Le neveu devait probablement avoir été formé par son oncle, et son intimité avec l'empereur ne pouvait provoquer, à l'égard de l'Eglise, que les résultats que nous aurons à examiner. D'ailleurs, le but avéré d'un voyage en France était le désir de puiser, au centre de la civilisation, les moyens de donner aux Etats Autrichiens une splendeur nouvelle et un nouveau mouvement.

Afin de garder un plus strict incognito, et de se soustraire aux importunités d'une représentation digne de son rang, l'empereur voyageait sous le nom de comte de Falkenstein. Cependant, le 18 avril 1777, sous prétexte d'une partie de chasse dans la forêt de Bondy, la reine Marie-Antoinette vint au-devant de son frère. On la vit traverser Paris avec un élégant cortége, dans un équipage léger et découvert. L'empereur fut touché de l'empressement de sa sœur et de cette première entrevue avec la cour aimable qui l'accompagnait. Une pluie survenue pendant le trajet, rendit la partie plus piquante et plus gaie. La reine et ses jeunes amies trouvèrent du charme à ce contre-temps fâcheux pour tant de brillantes parures. Lorsque le cortége traversa de nouveau Paris vers le soir, on entendit sur son passage les cris de la plus franche allégresse.

Pendant les six semaines que l'empereur passa à Paris, le peuple admirait la simplicité de cet hôte souverain, et il commençait déjà à regarder cette qualité comme l'attribut d'un bon roi. Les malins prétendaient que cette absence

complète de faste était une ambitieuse imitation du roi de Prusse. Joseph II occupait un appartement à peine digne de l'un des officiers de la cour. Il lui arrivait d'aller surprendre inopinément le roi son beau-frère à Versailles, d'attendre une audience jusque dans l'antichambre des ministres, de respecter les droits des premiers arrivés, d'assister aux dîners du palais comme un inconnu, confondu dans la foule. Cette attitude convenait merveilleusement à la reine, et lui permettait de se jouer, avec plus de liberté, de certaines lois d'étiquette dont elle faisait toujours gaiement le sacrifice. On savait cela dans les salons : on en parlait beaucoup, et la noblesse commençait à déchiqueter à belles dents celle que la populace devait traîner à l'échafaud.

Joseph II visitait, avec deux ou trois personnages de sa suite, nos monuments et nos établissements publics. On dit même qu'il ne craignait pas de paraître un peu frondeur devant des Français. Il s'intéressa vivement à l'institution que l'abbé de l'Epée avait établie pour les sourds-muets, et attira le premier l'attention du public sur cette œuvre admirable. Les ruelles et les carrefours retentissaient pareillement des jugements qu'il portait sur toutes choses avec plus d'originalité que de justesse. On sait que, malgré le ton de colère et de mépris avec lequel il s'était expliqué sur les derniers ministres de Louis XV, il avait eu la curiosité d'aller voir la comtesse Dubarry dans sa jolie maison de Lucienne, et qu'il s'était montré plus respectueux devant la maîtresse du roi libertin que ne l'avait été le czar Pierre devant la veuve de Louis XIV.

Bien que la simplicité des mœurs et des goûts fût plus naturelle dans Louis XVI que dans Joseph II, parce que, chez le roi de France, il n'y avait pas le moindre artifice de vanité secrète, celui-ci perdait tout dans le parallèle que l'on faisait de lui avec son beau-frère. « L'un, disait-on, nous laisse opprimer et se laisse gêner par un luxe qu'il

condamne ; l'autre, après l'avoir écarté de sa personne, sait aussi le bannir de sa cour. L'un plaint ses sujets, l'autre les soulage. L'un n'a jeté qu'un regard superficiel sur les grands monuments de sa capitale ; l'autre visite tout, jusqu'aux ateliers, jusqu'aux hôpitaux, jusqu'aux prisons d'une capitale qui n'est point la sienne. Pourquoi ne voit-on jamais le roi accompagner son beau-frère dans ces courses où l'empereur étudie tout ce dont les souverains ne sont jamais assez instruits par leurs ministres ni par leurs courtisans ? » Ces remarques d'ailleurs étaient exprimées dans des pièces de vers où l'on voulait flatter l'empereur et que l'on colportait dans les salons. Le quatrain suivant fut répété de tout Paris :

A nos yeux étonnés de sa simplicité,
Falkenstein a montré la majesté sans faste ;
Chez nous, par un honteux contraste,
Qu'a-t-il trouvé ? Du faste, et point de majesté.

C'était dur, c'était bête, mais c'était méchant, et le « Français né malin » n'en demande pas davantage.

Monsieur venait de faire un voyage somptueux dans les provinces du Midi et de l'Ouest : le comte d'Artois voulut imiter son frère et ne craignit pas de demander au roi un train plus considérable encore. Louis XVI, désireux de lui donner une leçon devant Joseph II, feignit de lui exprimer sa surprise sur le faible cortége dont il était suivi : « Il m'est arrivé souvent, répondit le fils de Marie-Thérèse de voyager avec moins de suite. — Eh bien, reprit le roi en riant et en montrant le comte d'Artois, voilà un jeune gentilhomme qui me demande cent-cinquante chevaux pour aller à Brest. »

L'Empereur rappela quelquefois à sa sœur, d'une manière ingénieuse et touchante, la simplicité de la cour de

leur mère. A la vue de mille superfluités fastueuses qui avaient survécu à l'amour que Louis XVI et Marie-Antoinette avaient pour la simplicité : « Que de choses, disait-il, dont nous n'avons pas besoin à Vienne ! » Et l'on répétait dans les salons, qu'interrogé par une dame, au milieu d'un cercle où il montrait un grand désir de plaire, sur l'opinion qu'il tenait au sujet des affaires d'Amérique, il avait répondu d'une manière aussi adroite que judicieuse : « Eh mais, Madame, mon métier, à moi, est d'être royaliste. » La société s'alarma de ce propos : on craignit que Louis XVI ne fût averti d'examiner en royaliste les principes des *insurgens*.

Une lettre de Joseph II à Cobenzl, écrite du Havre le 1er juin 1777, nous fait connaître l'esprit soigneux et méthodique du souverain.

« Caro signor amico, *voluntas hominum ambulatoria*, vous saurez donc que nous sommes décidés à prendre un autre chemin et que nous ne revenons plus à Rouen ni au haras du roi, ainsi je vous prie de faire les choses suivantes :

« 1° Vous partirez avec les trois calèches et irez par le haras du roi à Rennes, et de là, sans toucher Saint-Malo, droit à Brest ; vous arrangerez ce voyage à votre commodité et tâchez seulement d'être à Brest jeudi au clair, car je crois que nous y serons sûrement vendredi ;

« 2° Vous demanderez en route tous les chevaux de surplus qu'il pourrait y avoir pour nous, surtout du haras depuis Rennes jusqu'à Saint-Malo ;

« 3° Vous paierez à l'aubergiste à Rouen et partout les comptes, et donnerez en sus au premier 15 louis ;

« 4° Vous ferez mes compliments à M. d'Harcourt et au banquier de ma part ;

« 5° Si mon courrier était au haras, ou autre part, vous lui ordonnerez d'aller tout de suite à Brest m'attendre avec ses dépêches ;

« 6° Il n'est pas nécessaire de dire que nous logerons à Brest à l'auberge, cela s'entend.

« Portez-vous bien, mon cher ami, et tâchez de ne point tousser ; si peut-être vous ne vous portiez pas assez bien, en gardant vos gens et Hansmichel, vous rempliriez une calèche qui pourrait cheminer à votre bon plaisir : les autres deux, vous pourriez toujours nous les envoyer, nous gagnons par cette nouvelle route deux grandes journées de marche. Adieu.

« Vous donnerez au postillon en courrier 6 louis s'il y est de bon matin. »

M. Brunner, éditeur de ces lettres et des ouvrages que nous avons fait connaître, fait, au sujet de l'activité de Joseph II, une observation qui doit trouver place ici : « Pour la rédaction des ouvrages sus-indiqués, dit-il, l'éditeur des présentes correspondances a dû parcourir les livres des décrets de l'empereur et des milliers de dossiers écrits de la main même de l'empereur ou dictés par lui à ses secrétaires et munis de la signature impériale, qui, par conséquent, émanent de la main ou de la bouche du souverain. L'empereur doit avoir écrit lui-même ou dicté à tour de rôle à cinq secrétaires 8-10 heures par jour quand il n'était pas en voyage. Nul monarque de son siècle n'a donc surpassé Joseph en activité personnelle. L'on peut dire littéralement qu'il s'est usé par la centralisation et l'absolutisme. »

L'effet que la simplicité adroite de Joseph II avait produit à Paris, fut contrebalancé par le caractère altier que l'on vit paraître parfois en lui, lorsqu'il était fatigué de la curiosité importune à laquelle l'exposait son incognito ; puis, et surtout, par le dépit qu'il laissa paraître à Lyon et à Bordeaux, tandis, sans doute, que son esprit établissait un parallèle entre sa capitale et ces deux villes florissantes. Les philosophes français ne lui pardonnèrent pas non plus de n'être pas allé visiter le patriarche de Ferney. Quand on

sut que ce prince, ami de la gloire, devait retourner dans ses Etats en passant par Genève, on ne mit pas en doute qu'il ne fît ce *pèlerinage*, comme pour mettre son vaste empire sous la protection de la philosophie. Voltaire s'était préparé à le recevoir. Il ressentit un chagrin assez vif lorsqu'il sut qu'il avait perdu son temps et sa peine ; mais il prit soin de justifier l'empereur de ce manque d'égards. Suivant lui, la familiarité indiscrète de quelques Génevois avait excité l'impatience du monarque. On crut généralement que la déférence de Joseph II pour une mère pieuse, qui voulait bien partager avec lui le gouvernement des Etats héréditaires, lui avait suggéré cette résolution et avait mis des bornes à l'empressement qu'il éprouvait de converser avec les philosophes français. Ce ne fut, en effet, qu'après la mort de l'impératrice sa mère, en l'année 1780, qu'il se livra, selon toute l'impétuosité de son caractère, à son esprit réformateur. Souvent les philosophes eux-mêmes s'inquiètèrent de la précipitation qu'il mettait à réaliser leurs vœux.

VI

Nous avons déjà dit un mot de la simplicité qui régnait à la cour de Vienne. Il est bon, avant de poursuivre l'histoire des intrigues dont elle fut le théâtre, de faire rapidement connaître, d'après les jugements de leurs contemporains, les personnages qui vont jouer un rôle important dans cette histoire.

Marie-Thérèse fut, pendant toute sa vie, l'âme qui donnait le mouvement aux ressorts bien compliqués de sa vaste monarchie. Elle montra, au commencement de son règne, une patience et une énergie qui changèrent en triomphe ses premières défaites. Au moment où la France avait conjuré sa perte, où les armées françaises avaient pénétré au sein de la Bohême, marchant de succès en suc-

cès, et avaient fait proclamer l'électeur de Bavière empereur à Francfort et roi de Bohême à Prague ; au moment où le roi de Prusse envahissait la Silésie ; au moment enfin où, dénuée de ressources, on la croyait près de tomber sous les coups de ses ennemis victorieux, elle parut en Hongrie, et sa présence fut comme une digue opposée à ce torrent qui avait pénétré jusque dans le centre de ses Etats. Cette femme forte et magnanime se présenta à Presbourg au milieu des *magnats*, tenant dans ses bras son fils Joseph, héritier des couronnes dont on la dépouillait. Là, son air majestueux, les paroles de feu qui retraçaient ses malheurs et l'énergie de son âme, sa confiance, son abandon au peuple hongrois, enflammèrent du plus noble enthousiasme les grands de ce royaume : tous, par un mouvement spontané, jurèrent, le sabre en main, d'épouser vivement sa querelle, et de mourir, s'il le fallait, *pour leur roi* Marie-Thérèse.

Ils tinrent parole. Dès ce moment, la reine de Hongrie donnant à ce peuple brave et généreux l'impulsion de la victoire, chassa les armées françaises de ses pays héréditaires, fit abdiquer la couronne impériale à l'électeur de Bavière, et la plaça sur la tête de son mari François de Lorraine, grand-duc de Toscane. Ainsi, après des sacrifices en Silésie et en Italie, pour hâter une paix si nécessaire au repos de l'Europe, elle ajouta sur sa tête la couronne impériale à celles de Hongrie et de Bohême dont avait hérité de son père l'empereur Charles VI. La guerre de sept ans, contre Frédéric, roi de Prusse, après des alternatives de revers et de succès, ne fit que confirmer l'Europe dans les sentiments d'admiration que cette princesse avait su mériter. Le désir qu'elle eut d'éteindre toute rivalité entre les maisons de Bourbon et d'Autriche fit éclore le traité d'alliance. Louis XV et Marie-Thérèse furent toujours occupés à resserrer les liens de la bonne amitié qui les unissait. La mort subite de son époux à Inspruck l'avait profondé-

ment affligée, sans la distraire un seul instant des soins qu'elle devait à ses peuples.

Sa vie privée était aussi irréprochable que sa vie publique était glorieuse. Son palais, simple et sans aucune décoration d'architecture, n'était gardé que par un détachement de la garnison de Vienne; quelques *Trabans*, placés aux portes de l'intérieur, étaient chargés de veiller au bon ordre et à la police des appartements. La garde noble hongroise ne l'accompagnait que dans les cérémonies d'éclat, qui devinrent fort rares, du reste, après la mort de François Ier. Ordinairement Marie-Thérèse et ses enfants vivaient dans leur intérieur comme une bonne et honnête famille bourgeoise.

Au milieu de ces qualités, on s'accorde cependant à reconnaître ce défaut général dont les femmes, même les plus distinguées, ne furent jamais pleinement exemptes : une confiance dans les conseillers qui allait jusqu'à la faiblesse, et à laquelle l'Europe dut le malheureux partage de la Pologne, qui pèse encore sur la maison d'Autriche comme une tache odieuse. Parfois, afin de mieux connaître ceux qui étaient dignes de sa confiance et ceux qui ne la méritaient pas, Marie-Thérèse se laissa aller à employer la dissimulation et les moyens détournés. La pénétration de son esprit et sa facilité pour le travail auraient pu l'affranchir de nombreuses mesquineries, dont on connaissait la trame autour d'elle, et qui, destinées à l'éclairer, concouraient, au contraire, grâce à l'habileté de son entourage, à l'aveugler plus profondément,

Son fils, l'empereur Joseph II, se faisait remarquer à Vienne par une grande popularité. Il n'aimait ni le faste ni la représentation. Son intérieur simple et sa grande sobriété formaient une suite du plan de vie militaire qu'il avait adopté. On ne le voyait que vêtu de l'uniforme des régiments de l'empereur ; son habit de gala était celui de feld-maré-

chal. Il couchait sur la paille, ne buvait que de l'eau, ne mangeait que du bœuf et du rôti ; il ne soupait point. Il voulait se faire ainsi une constitution robuste et se préparer aux fatigues de la guerre, pour laquelle il avait un goût bien prononcé. Il aimait à se dépouiller de tout ce qui caractérisait son auguste dignité, pour ne paraître que comme simple particulier dans les sociétés privées ; il savait y répandre de l'intérêt par les charmes de sa conversation, et favorisait les petites discussions propres, disait-il, à former l'esprit et le caractère par la combinaison et le choc des opinions opposées. Il accueillait avec bonté les étrangers qu'on lui présentait. Ses questions annonçaient sa curiosité et le désir de s'instruire. S'apercevait-il que le respect mettait des entraves à la familiarité qu'il provoquait, il se hâtait de dire : « Souvenez-vous que vous conversez avec Joseph et non avec l'Empereur. »

C'était surtout pendant la belle saison, au petit palais du Belvédère, que se réunissaient les intimes de Joseph II. Ce palais, situé dans l'un des faubourgs de Vienne, avait été bâti par le prince Eugène qui y faisait sa résidence. Sa situation était agréable à l'œil : de là, on dominait Vienne et tout son vallon, on pouvait suivre le cours du Danube, ses sinuosités et les belles îles qu'il forme dans une vaste plaine entrecoupée de bois et de villages. L'empereur, à qui appartenait alors ce palais, y avait donné, pour la belle saison, un appartement à la princesse de Kinsky, née princesse de Hohenzollern, et c'était près de cette princesse, de quelques autres femmes et de quelques hommes choisis, qu'il venait passer parfois ses après-dînées et plus souvent ses soirées.

La princesse de Kinsky était simple dans ses manières, affable sans prétention ; à des connaissances acquises par la lecture, pour laquelle elle était passionnée, s'unissait un grand bon sens.

La princesse Charles de Lichtenstein, née princesse d'Ottingen, se distinguait par une rare beauté : l'aménité de son esprit cultivé donnait à son aimable physionomie toutes les grâces qui attirent les hommages du cœur en commandant les égards du respect. Sa sœur, la comtesse Ernest de Kaunitz, ne brillait pas par le visage ; mais son esprit caustique, sans être méchant, répandait le plus grand intérêt dans ses entretiens. Si la contradiction venait l'aiguillonner, un flux de paroles, placées à propos, semblait préluder au triomphe de son opinion. La princesse de Clary, sœur de la princesse de Kinsky, plaisait par la modestie de son maintien : un grand fond de raison, avec beaucoup de complaisance et de douceur, formait son caractère. La princesse Françoise de Lichtenstein, née comtesse de Steinberg, belle-sœur de la princesse Charles, avait de la dignité, un air grave et sérieux qui tenait plus à l'exigence des égards qu'elle croyait dus à son nom, qu'à son caractère, bon d'ailleurs et bienfaisant.

Le duc de Bragance, que le marquis de Pombal, premier ministre de Portugal, avait forcé de s'expatrier, vivait alors à Vienne. Marie-Thérèse et Joseph II le comblaient de bontés. C'était un hôte assidu du Belvédère. On remarquait en lui de l'esprit, des connaissances, une façon de penser noble, et toutes ces qualités s'abritaient sous l'égide d'une grande modestie.

Il y avait encore, parfois, dans cette société, le comte de Kaunitz, le maréchal de Lascy, le cardinal Louis de Rohan et son secrétaire. Ce dernier prétend bien qu'on ne parlait jamais politique dans ces réunions. Cependant, à peine a-t-il affirmé ceci, qu'il se flatte d'avoir, dès le principe, dans une dépêche particulière à la cour de France, annoncé ce que ferait Joseph II lorsqu'il arriverait à l'indépendance du pouvoir. Si cette prophétie n'est pas vraie, elle résume cependant assez bien le règne de ce prince pour être ici rap-

portée : « J'annonçai dès lors à ma cour, dit l'abbé Georgel, dans une dépêche particulière, que Joseph II chercherait par es armes à se frayer une route vers la célébrité ; que jaloux de la gloire militaire du roi de Prusse, il tenterait de se mesurer avec lui et de se faire un nom en le combattant ; qu'indifferent sur tous les cultes, il les favoriserait tous ; que, sans rompre les liens de l'unité avec le Saint-Siége, il en limiterait la puissance spirituelle dans ses Etats ; que regardant tous les ordres religieux comme un repaire de fainéants (c'étaient ses propres expressions), il se hâterait de les supprimer et de s'approprier leurs biens ; qu'il abaisserait les grands pour se faire l'idole du peuple ; que, pour le même motif, i aurait dans ses armées plus d'égards pour le soldat que pour l'officier ; que, sans embrasser avec le coup-d'œil du génie l'ensemble du gouvernement, il se noierait dans les minuticux détails de l'administration ; qu'il serait entier et opiniâtre dans ses opinions ; que, dans son conseil ou à la tête de ses armées, il ne suivrait que ce qui serait le résultat de ses idées combinées avec son amour-propre : qu'il était bien à craindre qu'on ne dît un jour de lui qu'il avait été grand dans les petites choses et petit dans les grandes. »

Joseph II avait une vie fort réglée : il donnait chaque jour un temps déterminé au travail et aux délassements. La science du gouvernement lui paraissait si ardue et si essentielle, qu'il se flattait de s'y occuper uniquement, et de négliger les sciences et belles-lettres. Ses goûts, ses idées, ses opinions, ne sympathisaient pas avec ceux de sa mère ; malgré son respect intérieur pour elle, il laissait assez souvent transpirer son antipathie et son éloignement. Ce fut afin de n'être pas constamment en querelle avec Marie-Thérèse, qu'il se livra à de longs et nombreux voyages, soit dans ses futurs Etats, soit en Italie et en France. On ne dit pas qu'il eût de ces relations publiques que la pudeur réprouve ; mais l'ardeur de son tempérammment et son veu-

vage répété le portèrent à ne pas se refuser absolument les plaisirs des sens. Il n'entendait rien à la galanterie ni à l'amour, et ne cherchait, dans ces sortes de relations secrètes, que l'apaisement de la convoitise. Il s'était fait de singulières maximes qu'il répétait fort souvent. C'est ainsi qu'on l'entendit dire en plusieurs rencontres : « Dans l'ordre général des choses d'ici-bas, la royauté est un métier : dès que la Providence m'a créé et placé pour ce métier, elle doit m'avoir donné tout ce qui est nécessaire pour m'en bien acquitter. Il faut à un souverain des bras auxiliaires ; mais sa tête seule, dépôt de l'intelligence qui a dû lui être donnée d'en haut, doit les employer et les diriger. »

Joseph II dut, en plusieurs rencontres, reconnaître la fausseté de ces prétendus axiomes. Dans sa guerre contre les Turcs, par exemple, pour ne pas diminuer la gloire qu'il se promettait, il ne voulut point s'environner de ses plus habiles généraux ; il dédaigna les conseils et les représentations de ceux qui l'entouraient, et il fit lui-même son plan de campagne. Obligé de reculer, avec l'une des plus belles armées de l'Europe, il eut le noble courage de se rendre justice et de dire à Lawdon, à qui il confiait le commandement : « Allez, mon cher Lawdon, réparer mes sottises ; je vous donne carte blanche. »

On sait que le roi de Prusse avait coutume d'appeler Joseph II « mon frère le sacristain. » Il méritait cette appellation ironique, par son immixtion incessante et puérile — quand elle n'était pas sacrilége — dans les choses de la religion. Par son ordre exprès, les cérémonies majestueuses du culte catholique furent supprimées dans les églises : « C'était, disait-il, ramener la liturgie à sa primitive simplicité. » Il s'abaissa à des détails si minutieux, que ses rescrits règlent le nombre de cierges à allumer aux messes solennelles et aux messes basses. Il défendit aussi les controverses dans les chaires chrétiennes, ainsi que les pané-

gyriques des saints dans les églises dédiées à Dieu sous leur invocation. L'enseignement des curés catholiques fut, également par son ordre, renfermé dans les limites de la morale commune à tous les cultes. Il sapa les fondements de tous les ordres religieux de l'empire, supprima les maisons les plus riches, vendit leurs biens, et établit une caisse de religion dont il disposait à son gré. Il défendit aux évêques le recours au Saint-Siége pour les décisions même de discipline et de foi : il fit également promulguer, sur les mariages, des lois directement contraires à celles de l'Eglise.

Le pape Pie VI épuisa, à l'égard du fils de Marie-Thérèse, tout ce que pouvait suggérer la plus parfaite bénignité. Il lui adressa d'abord de paternelles remontrances ; mais il ne fut point écouté. Joseph II prétendit avoir le droit de réformer dans ses Etats le code de la religion. Le souverain Pontife ne voulut point essayer la puissance des clés contre un caractère qui se fut raidi contre l'excommunication et qui aurait provoqué un schisme pareil à celui d'Henri VIII. Ne prenant alors conseil que de son zèle et de sa douleur, Pie VI se rendit à Vienne, espérant qu'une démarche de cet éclat ferait impression sur une âme égarée par de mauvais principes. L'empereur reçut le Saint-Père avec tous les dehors du respect le plus profond ; il fut au-devant de lui à quatre lieues de sa résidence ; mais, dès la première entrevue, le Pape put comprendre que sa démarche serait infructueuse et que l'empereur resterait inflexible. Joseph écouta le Saint-Père, suppliant tour à tour et le menaçant de la justice de Dieu, avec le stoïcisme d'une âme préparée à tout plutôt qu'à l'abjuration de ses erreurs.

Pie VI revint à Rome, le cœur navré d'une douleur dont il répandait l'amertume devant le tombeaux des saints Apôtres. Il écrivit de sa main tout ce qui s'était passé entre lui et l'empereur, et il voulut que sa démarche et ses suites fussent consignées dans les annales de son pontificat. Dieu

se chargea, une fois encore, de venger son pontife dont l'empereur avait méprisé les avis et bravé les menaces : Joseph II mourut peu après, moissonné à la fleur de l'âge. On dit qu'il reçut avec foi et piété les sacrements de l'Eglise : peut-être reconnut-il, en ce moment, la main qui le frappait.

Nous reviendrons sur tous ces détails : notre plan n'a consisté qu'à en donner d'abord une vue d'ensemble, afin de faciliter au lecteur la suite de cette étude. Pour le même motif, il nous est indispensable de faire connaître dès à présent trois autres personnages qui jouèrent, dans l'intrigue joséphiste, un rôle important.

Sous Marie-Thérèse, comme sous Joseph II, les rênes de la monarchie autrichienne étaient tenus par le prince de Kaunitz, chancelier de cour et d'Etat. Le maréchal comte de Lascy, irlandais d'origine, était président du conseil de guerre. Le prince de Collorédo, comme vice-chancelier de l'empire, en agissant au nom de l'électeur de Mayence, chancelier-né du saint empire romain, embrassait, avec l'aide de deux référendaires, toutes les affaires qui étaient du ressort du conseil aulique, et qui pouvaient avoir rapport aux électeurs, princes et Etats d'empire.

Celui-ci était doux, honnête, poli, très-obligeant. Les référendaires faisaient le travail, que le prince approuvait. Sa représentation était digne de sa place : il faisait de sa fortune l'usage le plus honorable. Son ministère ne tenait à la maison d'Autriche que par la couronne impériale : il était le ministre de l'empereur : c'était par lui que Sa Majesté impériale faisait connaître ses volontés à la Diète de Ratisbonne et aux Etats de l'empire.

La couronne impériale, dignité suprême, avait un lustre qui rehaussait l'éclat de la maison d'Autriche. Elle augmentait son influence sur le corps germanique, et lui donnait le premier rang parmi les têtes couronnées de l'Europe. Sans

ajouter à ses forces matérielles, elle prêtait à sa puissance politique une plus grande latitude et un incomparable ascendant. Le prince de Kaunitz et le maréchal de Lascy, inspirés par le génie de Marie-Thérèse, étaient à la hauteur de la tâche que leur imposaient leurs titres et leurs devoirs.

Le prince de Kaunitz fut, pendant longtemps, le Nestor des ministres de l'Europe. A l'âge de quatre-vingt-onze ans, il occupait encore le poste important qu'il dut à la confiance de plusieurs souverains. Les princes de l'empire, les grands de Vienne, les ambassadeurs des cours étrangères, tenaient à honneur d'en être favorablement accueillis : sa cour était habituellement plus nombreuse et plus suivie que celle des souverains. L'empereur lui-même venait souvent assister à la partie de billard que le prince de Kaunitz faisait toutes les après-dînées.

L'impératrice avait coutume de tout renvoyer à la décision de son premier ministre. On le savait, et tous les regards se tournaient vers lui. Sa représentation avait beaucoup de dignité : on ne l'abordait qu'avec respect. Sa physionomie froide et sévère n'était animée que par un coup-d'œil vif et pénétrant. Quand il voulait marquer de la bienveillance ou de l'attention, il avait au suprême degré le talent de donner le plus grand prix aux sentiments qu'il exprimait. Il gagnait aisément la confiance par l'aménité de sa conversation. Son laconisme et sa précision en parlant d'affaires importantes, ne tenaient pas de la sécheresse d'un négociateur humoriste qui veut abréger l'entretien pour ne pas livrer son secret. C'était en lui la marche naturelle d'un esprit exercé, qui a des idées nettes et un tact éprouvé : il allait droit au but, et ne connaissait pas le verbiage diplomatique de ces phrases insignifiantes qui embarrassent plutôt qu'elles ne l'éclaircissent l'objet principal d'une discussion. Maître de ses mouvements et de ses impressions, il ne disait, avec l'air de l'abandon et de la confiance, que ce qu'il voulait qu'on sût et comme il convenait qu'on le sût.

A un ensemble de conceptions vastes et profondes, il unissait une grande connaissance du cœur humain et des différentes passions qui peuvent le mouvoir, une étude approfondie des intérêts politiques des cours de l'Europe, l'art de manier les esprits pour les amener à ses vues, un travail facile, le talent de se former des coopérateurs capables de saisir ses pensées, les rendre et les résumer, et par-dessus tout, un caractère immobile qui va toujours à son but, en sachant faire tourner les obstacles au succès de ses opérations.

Un homme de cette trempe devait avoir une grande influence sur les cabinets de l'Europe. Dès ses jeunes années, on l'avait jugé propre à conduire le timon de l'Etat. Ses ambassades à Turin, à Versailles et au traité d'Aix-la-Chapelle, ne firent que donner un plus grand développement à son génie politique. Arrivé au faîte du gouvernement, il s'acquit la réputation d'un ministre consommé. Toujours le même, dans les revers comme dans les succès, aussi éloigné du découragement que de l'enthousiasme, il ne sut jamais abuser de la bonne fortune ni désespérer dans la mauvaise. Il marcha d'un pas égal vers son but, et s'il n'eût déclaré à l'Eglise de Dieu une guerre toujours fatale, la monarchie autrichienne lui aurait été redevable d'une gloire sérieuse et durable.

Le prince de Kaunitz avait de grandes singularités et de curieuses manies. Il voulait que, pour lui, le temps s'écoulât sans qu'il fût obligé d'en mesurer les intervalles : il n'avait donc ni montres, ni pendules : ses fantaisies réglaient sa journée. Avant de s'endormir, il se faisait lire les journaux. A son réveil, et sans sortir du lit, ses premiers secrétaires venaient lui donner lecture des dépêches, et il dictait les réponses. Ce travail fini, il faisait préparer une calèche pour aller à la promenade, ou des chevaux pour se rendre au manège; il avait la prétention d'exceller à manier un cheval.

Sa correspondance offre, à ce sujet, quelques particularités dignes de remarque. Le 9 mars 1783, il écrit à l'empereur un billet au crayon : « Je prends la liberté d'offrir à V. M. les deux chevaux qui m'ont été donnés, selon l'usage, par l'ambassadeur de Maroc, et je n'attendrai que ses ordres pour les envoyer dans les écuries. » L'empereur répond : « Je vous suis fort obligé, mon cher prince, mais les huit que j'ai reçus, sont en vérité plus que suffisants pour me faire preuve du mauvais présent en général, dans ce genre, de l'ambassadeur. »

Le 31 octobre 1786, Kaunitz demanda à l'empereur des chevaux de selle. Les détails de cette lettre serviront à connaître le prince : « La bonté avec laquelle V. M. a daigné accueillir la grâce que j'ai osé lui demander l'année passée, de vouloir bien me gratifier de deux des polédars arrivés alors du Karst, dont l'un est devenu aveugle et l'autre se trouve actuellement au manége de Runner, m'encourage à oser la supplier de vouloir bien avoir celle de les remplacer par deux autres des dix qui restent encore dans la même remise; et au cas que V. Majesté daignât me faire cette grâce, de vouloir bien me donner un petit soupe-de-lait toscanielle et un Pluto gris-de-fer de la même taille à peu près que j'ai vu à côté du premier dans l'écurie, comme de taille et d'âge le plus convenable à un vieil homme qui n'a pas le temps d'attendre, je serais bien sensible à ce témoignage de la bienveillance de V. M. Je la supplie de ne pas trouver mauvaise la liberté que je prends, et je lui baise les mains avec tous les sentiments dont je suis pénétré pour elle. » La réponse de l'empereur ne se fit pas attendre : « J'espère, lui dit-il, que vous aurez trouvé, mon cher prince, à votre manége, au jardin, que j'avais deviné et prévenu votre goût, vous ayant envoyé à midi ces mêmes deux chevaux. Adieu. »

Encore une demande du même genre, le 20 mai 1788,

toujours au milieu des affaires les plus importantes. » En conséquence de la gracieuse permission de V. M., écrit le prince, j'ai demandé à M. le grand-écuyer un petit pollèdre de taille de vieillard du haras de Gladrupp, au lieu d'un des chevaux du Karst qui viennent d'arriver et dont j'ai trouvé la plus grande partie ou trop élevés ou trop étoffés pour un homme de mon âge, supposant que V. M. voulant me gratifier d'un poulain, il lui serait égal qu'il fût de Bohême ou du Karst, celui que j'ai demandé étant pourtant des plus insignifiants du côté de la figure et de la taille. Je remercie très-humblement V. M. de ce grâcieux petit présent, auquel je suis aussi sensible qu'aux moindres marques de bonté de la part de V. M., à laquelle je baise les mains avec la plus profonde soumission. » Et l'empereur de répondre : « Je serais bien content, si vous aviez trouvé, soit de quel haras que ce soit, un cheval qui puisse vous convenir et vous pût faire plaisir, dans mes écuries. » C'est un apostille autographe.

Bien des gens suivaient les exercices de Kaunitz à son manège et cette curiosité le flattait beaucoup. Il les prolongeait tant qu'il n'éprouvait ni satiété ni ennui, sans calculer le temps qu'il y employait. A son retour commençait la toilette, dont la longueur et les minutieux détails étaient connus de la cour et de la ville. Il demandait ensuite à dîner : il était alors quatre, cinq ou six heures du soir. La compagnie invitée jouait au salon, incertaine du moment de se mettre à table. A l'apparition du prince, le jeu finissait, et les convives, dans une attitude respectueuse, se rendaient avec lui à la salle à manger. Sa table était toujours très-bien servie, malgré son extrême sobriété. Le prince avait ses mets à part, et tels qu'il les croyait convenir à son tempérament et à son estomac, lors même qu'il allait dîner chez les autres. Personne ne quittait sa table sans avoir reçu des marques particulières de son attention.

Avant la fin du dîner, eût-il à ses côtés les femmes du plus

haut rang, il étalait devant lui un petit miroir de poche, une boîte de cure-dents et se nettoyait longuement les dents et la bouche. Une manie aussi contraire à la bienséance ne faisait plus sensation : on s'y était accoutumé. Le prince ne se gênait pas davantage lorsqu'il allait dîner chez l'impératrice à Schœnbrunn. Marie-Thérèse supportait avec indulgence les petitesses d'un ministre qui lui rendait journellement les plus grands services. Plus d'une fois, Kaunitz manqua l'heure fixée du dîner de la souveraine : on l'attendait, et lorsqu'il se présentait il ne recevait pas le plus petit reproche. Cette tolérance avait fait soupçonner des affections qui n'auraient pu s'allier avec la haute piété de l'impératrice et la sévérité des mœurs ; mais cette calomnie dénuée de vraisemblance n'eut que très-peu de partisans. Les personnes les plus instruites et les plus clairvoyantes regardèrent ces égards comme un excès de bonté et de condescendance pour des singularités si puériles, qu'elles ne pouvaient pas être considérées comme un manque de respect affecté.

Les mémoires du temps sont remplis d'anecdotes bizarres relatives au prince de Kaunitz. Ils s'accordent tous à nous le représenter comme si soigneux de sa santé que, de tout l'hiver, il se décidait à peine quelquefois à quitter son palais situé au faubourg de Mariahilf. De là viennent les correspondances qu'il était obligé d'avoir avec l'impératrice et avec Joseph II. On était obligé d'aller le voir, lorsqu'on voulait conférer avec lui et qu'il avait décidé de ne point sortir. S'il était reçu à la cour, il fallait, même en été, qu'on eût soin de fermer toutes les fenêtres des appartements qu'il devait traverser, tant il avait de frayeur pour les refroidissements et les rhumes. Il était défendu de prononcer devant lui le mot de « mort ». S'il demandait pourquoi l'un de ses employés ne paraissait plus dans ses travaux, on devait lui répondre, dans le cas où la mort eût frappé cet employé : « Altesse, il ne vient plus. » Une lettre sur ses derniers

moments achève de le faire connaître. M. Brunner ne nomme pas l'auteur de cette lettre ; mais il l'a eue entre les mains, et l'on peut la regarder comme très-authentique. « Quand le prince, dit l'un de ses plus proches parents, eut perdu tout espoir de guérison, il fit appeler auprès lui celui de ses fils qui ne jouissait pas de la meilleure réputation, mais qui se trouvait justement à Vienne, et il lui demanda d'un ton désespéré s'il n'avait aucune consolation pour lui. Ce fils, occupé de tout autre chose que d'être un consolateur auprès du lit d'un mourant, lui répondit en haussant les épaules : « Papa, je n'en sais aucune. » Sur quoi le vieux Kaunitz se tourna désespéré vers la muraille. »

Pendant que le prince était ambassadeur à Paris, Jean-Jacques-Rousseau remplit durant quelques mois les fonctions de secrétaire auprès de sa personne. Ces relations et d'autres causes encore le rendirent encyclopédiste. Il était flatté, comme une foule de grands de la même époque, d'entretenir des relations avec Voltaire, et l'on va voir, par la lettre suivante, combien cet homme si rude à l'égard de tous, même de sa souveraine, quand il lui plaisait, savait se montrer obséquieux à l'égard du patriarche de Ferney. « Vienne, le 27 janvier 1762. J'ai différé de répondre, Monsieur, à la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 22 décembre dernier, parce que j'ai voulu pouvoir vous mander que votre commission était faite. Le paquet que vous m'avez adressé a été dépêché, il y a quelques jours, par courrier et sera peut-être parvenu actuellement à sa destination. J'aurai l'honneur de vous informer qu'il a été remis à M. le comte Joàn Schubalow, dès que l'avis m'en sera parvenu ; mais, en attendant, je ne saurais vous cacher, Monsieur, que vous avez mis mon exactitude sur ce qu'on me confie à une rude épreuve en m'envoyant le paquet cacheté. Il faut que vous ne sachiez apparemment pas, Monsieur, le cas infini que je fais de tout ce qui sort de votre

génie. *En me croyant si peu curieux.* je n'en trouve pas moins cependant votre délicatesse très-légitime, et, moyennant cela, je suis bien éloigné de vous en savoir mauvais gré, pourvu que de votre côté vous me pardonniez également d'avoir été un peu fâché de ne pas voir ce que j'aurais vu sans doute avec un grand plaisir. Disposez de moi, je vous prie, par la suite, et faites-moi l'honneur d'être persuadé que je suis trop flatté de votre estime et de votre amitié, pour ne pas saisir avec empressement les occasions de pouvoir vous en témoigner ma reconnaissance et tous les sentiments avec lesquels j'ai l'honneur d'être, Monsieur..... » Dans la correspondance de Kaunitz avec Joseph II, on voit percer une certaine crainte vis-à-vis du monarque, dont il connaissait parfaitement le caractère violent et dominateur. Je citerai une seule lettre pour le moment, me réservant de rapporter les autres au courant des affaires auxquelles elles touchent. L'empereur était malade, presque mourant. Kaunitz eut probablement la pensée de diriger la protection impériale de manière à se ménager, pour lui et pour les siens, la faveur du futur prince héréditaire. Il écrivit donc à l'empereur : « Vienne, le 22 déc. 1789. L'envoi des diplômes de l'ordre militaire (Marie-Thérèse) se fera d'après l'ordre de Votre Majesté le plus tôt possible. Votre Majesté, je ne puis m'empêcher de vous dire quel plaisir j'aurais de voir le diplôme de l'ordre militaire achevé et signé pour votre neveu, lequel, tant en sa qualité de prince de sang que par les deux campagnes qu'il a faites d'une manière très satisfaisante, me paraît avoir mérité cette haute distinction, c'est ce que V. M. sera mieux à même de juger que moi. Comme chancelier de l'ordre, j'ose prendre la liberté de vous faire les très-humbles propositions que V. M. daignera ne pas prendre en mauvaise part. Dans la plus grande soumission... » L'empereur mit à cette lettre une apostille autographe assez sèche et qui semblerait montrer

qu'il découvrait les visées de Kaunitz : « Je vous suis très-reconnaissant de votre bon souvenir ; mais mon neveu n'a pas été dans le cas de mériter par un fait personnel cette haute distinction, surtout que dans peu de temps il la recevra peut-être d'une autre manière. »

La dernière lettre écrite par l'empereur à Kaunitz, de son lit de mort et d'une main encore assez ferme, servira à faire connaître, sous un autre jour, les deux personnages. Kaunitz avait écrit à Joseph II au sujet d'un travail que l'empereur lui avait communiqué; et, aux éloges qu'il faisait de ce travail, il ajoutait, au sujet de la maladie de Joseph : « Daignez accueillir avec bonté les larmes du plus ancien et du plus attaché de vos serviteurs. » L'empereur répond : « Mon cher ami, touché de vos expressions, que puis-je dire aux décrets de la Providence que m'y soumettre. Pour vous, recevez toute l'assurance de la plus parfaite reconnaissance, de la plus haute estime et de la plus vraie confiance que vous méritez au-dessus de tous, et croyez qu'il me coûte de devoir penser à ne plus jouir de vos lumières. Je vous embrasse et vous recommande dans ce moment si dangereux ma patrie qui me tient si fort à cœur. »

Il manquait beaucoup de qualités à Kaunitz pour être autre chose qu'un habile diplomate : il lui manquait surtout des idées élevées. On peut en juger par deux lettres qu'il écrivait à son fils Ernest, à Naples. Dans la première, après lui avoir reproché de s'être compromis dans ce qu'il appelle une « très-sale histoire », voici, comme il le dit encore « tout ce qui reste à son amitié à lui conseiller. » C'est « 1° de témoigner dans votre conduite vis-à-vis de l'ambassadeur de France, que vous avez oublié parfaitement tout ce qui s'est passé à cet égard ; 2° d'envisager par la suite l'héroïne du roman avec tout le mépris que méritent son caractère et ses procédés, et enfin, 3° de faire un ferme propos de ne jamais plus vous mettre dans le cas des inconvénients

plus ou moins inévitables dans de pareilles liaisons. Votre fortune, votre existimation, la paix du mariage et ma tendre amitié pour vous, que je me flatte que vous ne trouverez pas mauvais que j'y ajoute, tout enfin doit vous y engager. » Et c'est tout !

Dans la seconde lettre, Kaunitz informe son fils que la reine de Naples a ordre de ne point se mêler des affaires, pour le moment, de ne se conduire que par les conseils du marquis Tannucci, et de marquer plus de bonté et de confiance à Mme Tannucci qu'à toute autre femme. Puis il ajoute : « Réglez par conséquent d'après ce que je viens de vous confier, tous vos discours et toutes vos démarches vis-à-vis de la reine et du ministre, pour lequel, comme vous comprendrez aisément, il importe par conséquent d'inspirer à la reine de la confiance, bien loin de l'éloigner de lui par ce que vous pourriez lui dire, et ayez soin que votre femme règle également, en conséquence, ses propos et ses démarches, et qu'à l'un et à l'autre elle mette toute la prudence imaginable, non-seulement parce que cela convient, mais aussi parce que toute sorte de gens nous écriront tout ce qui se passe de là-bas, et que je ne voudrais pas que votre femme ou vous vous leur donniez occasion de mander quelque chose qui pourrait être blâmable. » Petits moyens !

Le confident de Marie-Thérèse prend aussi, dans cette même lettre, ses précautions vis-à-vis de sa souveraine : « Sachez cependant pour votre direction, écrit-il à son fils, que je suis dans le cas de devoir montrer à S. M. les lettres familières que vous m'écrivez à ce sujet (sur la fille de Marie-Thérèse), et rendez-les par conséquent ostensibles pour elle, en ménageant les termes sur certaines matières, sans toutefois altérer et encore moins me cacher la vérité des choses. »

Tel était le prince de Kaunitz. Comme il tint en main toutes les rênes de l'intrigue Joséphiste, il était bon de le faire connaître aussi complètement que possible.

Le maréchal comte de Lascy, président du conseil de guerre, possédait, pour ce qui concernait l'armée, toute la confiance de l'empereur et de l'impératrice. Il en était digne, et c'est lui qui a mis dans l'armée autrichienne l'organisation qui a longtemps fait sa force et sa supériorité. Il n'était point facile d'animer du même esprit et de rompre aux mêmes habitudes, des soldats appartenant à des nations absolument différentes par le caractère et par le langage. Lascy y parvint à travers une foule d'obstacles et de résistances dont il ne triompha que par une énergie peu commune. Comme major-général de l'armée du maréchal de Daun, il fut auteur du plan de la bataille de Hochircken, en Lusace, où par de savantes manœuvres il parvint à surprendre le roi de Prusse dans son camp, ce qui donna à de Daun une victoire complète, remportée le 16 octobre, le jour même de la fête de Marie-Thérèse. Sa place n'était cependant pas à la tête d'une grande armée, en un jour de bataille. Il était surtout organisateur et manquait de ce coup d'œil rapide qui fait les grands généraux. Mais il avait près de lui un homme qui possédait ce talent à un haut degré, le maréchal Lawdon, dont la supériorité excita parfois une jalousie déplacée chez Lascy.

Lascy et Kaunitz ne s'aimaient pas ; ils s'estimaient du moins, et le train des affaires ne souffrit jamais de leur mutuelle antipathie. Un jour l'impératrice-reine consultait le prince de Kaunitz sur un objet de la plus grande importance. Il était question de s'opposer, en Bohême et en Moravie, aux irruptions subites du roi de Prusse, maître de la Silésie, sans que ce monarque entreprenant pût en prendre de l'ombrage. Elle avait jeté les yeux sur un ingénieur français très-renommé : c'eût été blesser au vif le maréchal Lascy, qui avait pour les Français une antipathie profonde. Le prince de Kaunitz, oublieux de sa haine personnelle quand il s'agissait du bien de l'Etat, prit la liberté de s'oppo-

ser avec force à ce projet, et proposa d'abandonner entièrement ce soin au maréchal de Lascy, qui avait trop bien mérité de sa souveraine, par l'importance de ses services, pour donner à ce loyal serviteur le désagrément de voir dans son département un ingénieur militaire qui ne serait pas de son choix. Le maréchal, à qui l'impératrice raconta le fait, s'empressa d'en témoigner sa reconnaissance au prince de Kaunitz. Celui-ci reprit alors toute la hauteur de son caractère, et, peu maître des sentiments qui le dominaient encore, il lui dit : « Monsieur le maréchal, je sais toujours rendre justice à mon ennemi quand le bien du service le commande : ma façon de penser n'est pas changée ; ma conduite sera toujours la même. »

Le maréchal de Lawdon avait passé par tous les grades avant de s'élever au faîte des honneurs militaires. Il se signala surtout dans la guerre contre Frédéric, par une retraite mémorable dans laquelle l'avait jeté une trahison. « Je l'ai battu, écrivait après ce fait le roi de Prusse, mais sa défaite et sa retraite sont plus brillants que ma victoire. »

Ce fut Lawdon, nous l'avons dit, qui répara les désastres dus à la témérité de Joseph II dans sa guerre contre les Turcs. Cobourg, son élève, battit par ses ordres le grand-vizir en Moldavie, et Lawdon, pour célébrer cette victoire de vingt mille Autrichiens et de cinq mille Russes contre quatre-vingt mille musulmans, prit d'assaut, en un seul jour, la ville de Belgrade, le boulevard de la Porte contre l'Autriche.

La cour de Vienne, on le voit par ces rapides renseignements, ne manquait ni d'hommes d'Etat capables de concevoir les projets les plus élevés, ni de généraux capables de les soutenir. Elle avait, en outre, des relations importantes avec les autres puissances. Elle s'était ménagé l'amitié du roi d'Espagne, qui donnait ses ordres à Naples et à Parme. Comme cour impériale, à cause des comtés de Demenhorste et d'Oldenbourg que le Danemark possédait dans l'Empire,

elle n'était pas aussi sans influence sur ce royaume. Elle avait eu la Suède pour alliée dans la guerre de sept ans, et si elle n'en tira pas de secours efficaces, elle parvint au moins à lui persuader de n'être ni son ennemie ni l'auxiliaire de ses ennemis. L'Angleterre et la Hollande restèrent longtemps unies à l'Autriche, par crainte de voir l'équilibre européen détruit par l'écrasement de cette puissance, selon le plan tracé par le cardinal de Richelieu. Si la Sardaigne hésitait entre l'Autriche et la France, la république de Venise avait des rapports très-suivis avec la cour de Vienne. Les ports de Trieste et de Fiume sur le golfe adriatique, le Milanais et le Mantouan, limitrophes des Etats de terre ferme vénitienne, enfin la position de cette république à l'égard de la cour ottomane par la Dalmatie, donnaient nécessairement une activité importante à ses relations. Enfin l'alliance avec la Russie et avec la France assuraient à la cour de Vienne des appuis indispensables contre la politique prussienne. Les deux cours de Vienne et de Berlin, malgré les liens passagers qui les unirent pour le partage de la Pologne, ne cesseront jamais d'être rivales. Elles s'observeront toujours avec les yeux de la défiance et de la jalousie : toujours l'une aura pour but de son système politique d'empêcher l'agrandissement de l'autre. Notre union avec la cour de Vienne rendait pleine de fluctuations la politique du divan. Ses trésors lui avaient acquis un nouvel allié contre l'Autriche. C'était la Prusse intéressée à empêcher sa rivale de s'agrandir.

J'ose espérer que l'on ne verra pas une triple digression dans le tableau que j'ai tracé du milieu dans lequel s'est développée l'intrigue joséphiste et de l'ébauche des physionomies qui y jouèrent un rôle important. Il faut maintenant reprendre, où nous l'avons laissée, la correspondance diplomatique du cardinal Herzan. C'est à ses lettres surtout que l'on devra de comprendre le rôle exact de chacun des personnages qui secondèrent ou suggérèrent les mesures ecclésiastiques de Joseph II.

AL. GILLY.

LES PRINCIPES DU DROIT.

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE.

Cinquième article (1).

VII

Le Droit absolu.

I. La raison humaine emploie deux moyens naturels d'investigation pour s'avancer dans les voies de la science : le procédé analytique et le procédé synthétique. Le premier prend comme point de départ le fait, l'existence, l'individu, le phénomène, pour arriver au moyen du raisonnement à la connaissance des causes des essences, des principes et des lois ; il va de l'effet à la cause.

Le procédé synthétique suit l'ordre inverse. Il part de la connaissance des causes, des essences et des lois pour expliquer mieux les faits, les existences et les phénomènes. Il descend des causes connues à une connaissance plus scientifique des effets.

C'est ainsi que la raison, en étudiant l'ordre admirable qui gouverne le monde créé, arrive à l'idée d'une Intelligence infinie qui a dû concevoir et réaliser cet ordre. Cette idée devient à son tour le point de départ du procédé synthétique, par lequel la raison rend complétement compte de l'origine des choses. La synthèse lève les doutes, résout les difficultés, éclaircit les mystères, et nous montre l'univers

(1) V. les Nos de février, p. 148 ; de mars, p. 237 ; d'avril, p. 337 ; et de in, p. 523.

dans l'unité, la variété et l'étendue de sa réalité. Les deux procédés s'appliquent aussi à l'étude de l'ordre moral : en analysant les manifestations de cet ordre dans les créatures libres, les rapports qu'il établit, les résultats qu'il obtient, la raison ne peut pas ne pas admettre l'existence d'un Etre suprême, Législateur et Providence des hommes. Réciproquement l'existence d'un Etre infiniment juste, saint et bon nous découvre l'essence et les propriétés de l'ordre moral. A la lumière de ce principe, nous comprenons mieux la loi, le devoir, le droit, l'ordre social, la différence entre le bien et le mal, l'inviolabilité du droit, la sainteté du devoir, la nécessité de l'autorité.

Nous ne pouvons mieux terminer, nous semble-t-il, notre étude, qu'en développant brièvement les liens intimes qui rattachent à Dieu l'ordre moral et juridique.

II. La question se présente d'abord dans l'ordre psychologique : nos idées morales représentent-elles Dieu, connu par intuition ? La loi morale, est-ce la vérité substantielle dans laquelle nous voyons toutes choses, ce qu'elles sont, ce qu'elles valent et quelle estime pratique nous devons leur accorder ?

Les Ontologistes seuls répondront affirmativement à cette question. Nous avons écrit ailleurs : « Nos connaissances suprasensibles ne supposent pas la vision immédiate de Dieu ; elles ne présentent pas l'idée de Dieu sous ses différentes faces. Loin de connaître l'intelligible, Dieu, d'une manière directe et intuitive, l'esprit n'en a qu'une idée indirecte, analogique, empruntée aux perfections des créatures.

« Ainsi dans l'ordre chronologique de nos idées, celle de Dieu ne peut être la première, et par conséquent, dans ce sens, Dieu n'est pas le point de départ de la métaphysique (1). » Inutile de revenir encore une fois sur l'ontologisme

(1) *Ontologie. Thèses de métaphysique générale*, p. 478.

réprouvé par le Saint-Siége, et abandonné par les philosophes sensés. Dès qu'on accorde à la raison humaine l'intuition immédiate de Dieu, et qu'on affirme que les idées morales ne sont autre chose que Dieu lui-même se montrant directement à l'intelligence, on confond deux manières de connaître esssentiellement distinctes, appartenant l'une à l'esprit pur, l'autre à un esprit destiné à informer le corps et incapable de fixer directement le suprasensible.

Le concept de Dieu, s'il est direct et immédiat, le représente avec toutes ses perfections absolues et relatives. D'après les scolastiques, l'imperfection de notre connaissance de Dieu tient à l'imperfection de la forme qui nous le manifeste, c'est-à-dire à l'imperfection de l'espèce analogique empruntée aux créatures; suivant les ontologistes, cette espèce intelligible n'existe pas, car Dieu détermine l'esprit sans aucune forme intermédiaire par sa présence immédiate. Il sera par conséquent connu complétement tel qu'Il est; en d'autres termes il faudra accorder à l'esprit humain la vision béatifique dès cette vie.

Les ontologistes repoussent énergiquement cette conclusion contraire à la foi, et se contentent de prétendre que, loin de voir l'essence divine, l'esprit humain sent à peine *derrière* les idées nécessaires et absolues la présence de l'infini; que tout homme quelque peu exercé à la réflexion se sent comme enveloppé, pressé, imprégné des vérités d'un ordre supérieur à la sphère des sens.

Il est difficile de discuter l'existence d'un sens, phénomène essentiellement subjectif, relevant uniquement du sens intime ou de l'imagination, et appartenant aux philosophes seuls, car n'a pas ce sens qui veut : il faut pour cela être profond penseur.

Nous ne voulons pas troubler les lecteurs dans leur béate intuition, si tant est qu'ils en découvrent des traces dans leur raison ; mais ils nous sauront gré de leur faciliter la

recherche de ce sens qui met l'intelligence en rapport direct avec Dieu.

Quel est l'objet propre de ce sens de l'infini, équivalant à une intuition confuse, à une perception claire-obscure ? Que sent l'esprit *derrière* les idées nécessaires ? L'essence de Dieu ? C'est évidemment reproduire l'erreur des ontologistes. L'existence ? Mais elle s'identifie en Dieu avec l'essence. Les idées, les attributs divins ? Mais, encore une fois, tout en Dieu (sauf les relations substantielles) est un et identique.

Que sentez-vous donc, lecteur ? Que signifie « la présence immanente de l'ordre divin, à la fois idéal et réel, que notre esprit appréhende confusément ? » N'est-ce pas une théorie fulgurante de clarté et de précision métaphysique ?

Que nous serions heureux de pouvoir en appeler à ce sens philosophique, en présence des négations brutales du positivisme ! Quel avantage au point de vue polémique, de pouvoir opposer à l'athée le dilemme suivant : Ou tu sens la présence de Dieu, ou tu n'es pas philosophe ! Nous n'aurions plus besoin de recourir aux arguments des scolastiques, si peu appropriés aux nécessités du temps, et formulés dans un style insupportable. Pourquoi donc nous aliéner les sympathies du monde savant par des dissertations hérissées de formules techniques, de mots barbares, d'expressions équivoques, de définitions minutieuses et de distinctions plus aptes à obscurcir qu'à éclaircir la question ?

Nous ne savons ce que pense le lecteur de ces doléances intéressées (1) contre l'obscurité des scolastiques, mais

(1) Lorsque j'entends des auteurs se plaindre de la profonde obscurité de la terminologie scolastique, je me rappelle toujours les paroles sensées de Jouffroy : « Quand il s'agit de s'approprier une langue philosophique, on se trouve enfermé dans un cercle vicieux : car d'une part il faudrait posséder d'avance les idées du philosophe pour entendre sa langue ; et, de l'autre, ce n'est que par les mots de la langue que l'on peut pénétrer jusqu'à ses idées. »

Ce qu'il ajoute ne s'applique pas moins à la philosophie scolastique

peut-être trouvera-t-il la philosophie de S. Thomas préférable aux clartés d'une métaphysique basée sur un sens dont il est impossible de déterminer l'objet et la nature.

Faut-il donc renoncer à toute démonstration de l'existence de Dieu tirée des idées nécessaires ? Nullement. Nous admettons cette démonstration, pourvu qu'on la dégage de tout lien avec l'ontologisme, pourvu qu'on ne l'appuie pas sur Dieu vu ou senti d'une manière immédiate. En d'autres termes, nous affirmons que l'ordre métaphysique et l'ordre moral supposent comme fondement ontologique (non psychologique) l'existence de Dieu (1).

III. En vertu du principe de raison suffisante, l'ordre moral exige comme sa dernière explication l'existence de Dieu, législateur suprême et indépendant.

Considérons d'abord la morale dans les idées et les principes qui s'imposent inéluctablement à la raison humaine, et qui établissent une distinction essentielle entre le bien et le mal. Quels sont les caractères de ces principes moraux ? De l'aveu de tous, ils se distinguent de l'utilité privée ou sociale, de nos sentiments agréables ou désagréables. Ils ne dépendent d'aucune convention libre, d'aucun pacte volontaire, d'aucune disposition législative ; aucun changement de temps, de lieu, de climat, d'éducation, n'affecte leur vérité et leur évidence. Indépendants de toute fluctuation des intérêts et des passions, ils revendiquent une supériorité manifeste à toute constitution humaine ; ils sont nécessaires, absolus, immuables.

La créature intelligente connaît la moralité, mais elle ne

qu'à celle de Kant : « Par delà cette difficulté s'en rencontre une autre, qui naît de l'intime connexion de toutes les parties de sa philosophie. Cette philosophie est toute d'une pièce et ne se laisse prendre que dans son unité. Il faut une grande force et une grande persévérance d'attention pour comprendre un tout aussi lié.» *Cours de droit naturel*, tom. II, leç. 26.

(1) V. *Théodicée*, par A. Dupont. Thèse XV.

la crée pas ; elle subit son influence malgré elle et ne peut s'affranchir de sa domination. De même que dans le domaine spéculatif elle lutte en vain contre l'évidence, dans le domaine moral elle doit accepter la distinction essentielle entre le bien et le mal.

C'est donc aller ouvertement contre les principes de la raison, que de chercher l'explication complète de la moralité dans un être contingent, successif et changeant ; de placer la règle des mœurs dans une convention librement consentie entre les hommes, dans l'intérêt ou le sentiment. Pour rendre compte des caractères inhérents aux principes moraux, il faut remonter à la source première de tout être, de toute vérité et de toute bonté, à Dieu.

Cependant la moralité ne relève point de la volonté *libre* de Dieu, car il s'ensuivrait qu'au gré de cette volonté le mal pourrait devenir le bien, et le bien devenir le mal. Or c'est dépouiller la morale de son caractère absolu, la détruire complétement. Qui donc oserait prétendre que si Dieu l'avait ainsi voulu la reconnaissance serait un vice, l'impiété une vertu ? De même que Dieu ne peut donner la forme d'un triangle au cercle, il ne peut rendre bon ce qui est intrinsèquement mauvais, ni rendre mauvais ce qui est bon par sa nature : car il répugne que Dieu, raison, vérité, sainteté absolues, change l'essence des êtres, basée sur sa vérité et sa sainteté infinies.

Il existe donc une moralité intrinsèque, qu'il faut rattacher à l'essence divine, comme à l'idée exemplaire de tout être, de toute vérité, de toute rectitude. L'essence divine constitue la loi fondamentale, la règle absolue de toute activité de Dieu et des créatures.

Il est donc évident que la morale, telle qu'elle se manifeste dans les idées et les principes moraux, ne trouve d'explication suffisante que par l'existence de Dieu.

Considérons plus spécialement le caractère *obligatoire* de

la loi morale. L'existence des obligations naturelles est indiscutable. Aucun sophisme des matérialistes ne résiste à la voix du sens commun et de la conscience, proclamant l'existence d'une loi qui oblige la créature intelligente. Quelle est la source de cette obligation ?

Les rationalistes répondent qu'elle émane de l'autorité législatrice de la raison humaine ; la philosophie chrétienne prouve qu'elle émane de Dieu.

Nous avons établi plus haut les prémisses de cette conclusion en expliquant le concept de l'obligation. Celle-ci découle de la connexion nécessaire entre l'acte prescrit, et la fin absolument nécessaire de l'homme. Chercher l'origine de l'obligation, c'est chercher l'origine de la fin dernière de l'homme. Or cette fin porte deux fois l'empreinte de son origine divine : d'abord comme fin dernière que le Créateur seul a le droit d'assigner à sa créature, et puis comme fin absolument nécessaire, qui suppose une raison et une volonté absolument nécessaires. L'obligation morale, comme la vérité morale qui en est le fondement, se présente comme absolue. Elle découle de la connexion nécessaire des moyens avec la fin, et constitue une exigence morale née d'une nécessité finale. Or cette fin est absolue, et l'agent ne peut y renoncer sans dégrader sa nature. Donc l'idée d'obligation implique l'idée de quelque chose d'inflexible et d'absolu. Devant elle tous les caprices de la volonté, toutes les suggestions de la sensibilité doivent disparaître. Dès que la voix du devoir nous parle, nous nous sentons obligés à obéir n'importe en quel endroit, en quelles circonstances, en quelles dispositions nous nous trouvions. Nous pouvons ne pas obéir, parce que nous sommes libres, mais la résistance nous paraîtra plus ou moins coupable, plus ou moins indigne de la liberté humaine.

Si l'obligation morale est absolue, elle est encore immuable et universelle. L'ordre moral, doué de ces caractères, ne

peut s'appuyer en dernière analyse sur une créature par sa nature contingente et variable ; il exige comme cause proportionnée et suffisante la raison infinie et absolue de Dieu, ou son essence infinie, la vérité et la sainteté absolues. Cette cause identique avec l'essence divine ne constitue pas de loi proprement dite (1) pour la volonté divine, puisque Dieu, la sainteté absolue, ne peut pas ne pas aimer l'ordre. Mais lorsqu'il crée une créature à son image, et lui communique avec l'intelligence la connaissance de l'ordre absolu, cette communication impose l'ordre comme règle obligatoire et comme loi à la volonté créée. Le fondement immédiat de cette loi est la nature intelligente ; son fondement dernier et médiat, l'essence divine ; elle est portée par l'autorité législatrice de la volonté divine et promulguée par les lumières de la raison. L'acte de la création implique en même temps un acte de législation divine (2).

IV. Si la nature de l'obligation nous révèle l'origine divine de l'ordre moral, l'idée de la sanction nous conduit au même résultat.

La sanction comprend les récompenses promises à l'observation de la loi et les châtiments attachés à la transgression. Toute sanction s'appuie d'une part sur le désir irrésistible du bonheur inné à la créature intelligente, et d'autre part sur la volonté inflexible et efficace du législateur de maintenir inviolablement l'ordre, même dans le cas où la volonté libre du sujet préfère le désordre à l'ordre, le péché

(1) S. Thomæ Summa, I-II, q. 93, a. 4.

(2) « Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, manifestum est quod omnia participant æqualiter legem æternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet... Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur. » Ibid., q. 97, a. 2.

à la justice. La sanction se présente ainsi revêtue d'un double caractère : elle constitue une mesure préventive pour protéger la loi contre les abus éventuels de la liberté ; elle fournit ensuite une garantie de la victoire finale de l'ordre sur les attentats de la volonté rebelle, par la réaction de la peine expiatoire. Appliquons ces idées à la loi morale. Il n'y a pas d'ordre légal dont le législateur veuille l'observation avec plus de rigueur que l'ordre moral, voulu par Dieu en vertu de sa perfection souveraine ; il n'y a pas d'ordre dont la violation demande plus impérieusement le rétablissement que l'ordre moral, car Dieu ne peut sacrifier sa souveraineté aux caprices de sa créature. Concevoir la loi morale sans sanction efficace, c'est assujettir Dieu aux créatures, le détrôner et nier sa sainteté, qui déteste infiniment le péché et manifeste sa haine par des moyens proportionnés.

L'observation de la loi exige de la part de la créature des sacrifices souvent considérables. Ordinairement la vertu ne s'acquiert qu'au prix d'une lutte incessante et douloureuse contre le monde et contre nous-mêmes ; lutte d'autant plus difficile qu'elle met en opposition les deux parties du même moi. Comment le Législateur divin, infiniment sage et bon, pourrait-il promulguer la loi sans une sanction suffisante ? Comment pourrait-il laisser la nature humaine à elle seule, sans lui fournir le stimulant nécessaire à l'observation fidèle de sa loi? Comment sa sainteté serait-elle comprise, s'il se conduisait de la même manière envers ceux qui observent et ceux qui violent ses prescriptions ? L'ordre moral implique deux éléments d'origine divine : la loi naturelle et sa sanction efficace.

Pour confirmer cette conclusion, ajoutons le témoignage de la conscience humaine, l'écho fidèle de la nature et de ses exigences légitimes.

La raison humaine, quoique obscurcie par les sophismes de l'erreur et les instigations de la passion, ne laisse pas de

proclamer avec une clarté irrésistible l'existence d'un impératif catégorique et obligatoire. Elle ne le présente pas comme une nécessité d'agir abstraite et théorique, mais comme l'ordre d'une puissance souveraine, dont l'homme ne peut impunément mépriser la volonté.

La terreur mystérieuse qui tourmente le coupable à cause des crimes les plus cachés, le remords qui s'attache à ses pas et empoisonne son existence, ne s'expliquent pas par la crainte du moi, par le respect de la nature raisonnable : ils révèlent une condamnation divine portée par la conscience et ratifiée par la raison. L'homme peut étouffer pour un moment cette voix importune, l'oublier au milieu des distractions, mais l'instant arrive où la raison réclame ses droits, où elle s'insurge contre les sophismes de la passion pour proclamer l'existence du Juge suprême.

L'idée du sacrifice, d'une expiation nécessaire pour se réconcilier avec Dieu, se trouve au fond de tous les cultes : elle reproduit la conviction indestructible de la créature intelligente. Ce fait s'explique dans notre thèse : la connaissance de la sanction divine attachée à la loi morale, comme la connaissance de cette loi même forme un élément de la nature raisonnable. Celle-ci promulgue par ses idées et ses principes l'existence d'une loi divinement sanctionnée.

Le désir du bonheur appartient essentiellement à la nature humaine, c'est la forme spécifique de la faculté appétitive, de façon qu'un acte de volonté absolument indépendant de ce désir ne se conçoit pas. Tous nous cherchons nécessairement le bonheur dans tous nos actes, quoiqu'il soit laissé à chacun de choisir l'objet de sa perfection et de son bonheur. De même que Dieu appelle l'homme à réaliser l'ordre moral suivant la mesure de ses forces, il l'appelle à être heureux, à réaliser sa fin propre. La double destination de l'homme, d'observer la loi et de se rendre heureux, coïncide dans une fin objective. Car l'amour de Dieu com-

plète et achève l'ordre moral, et en même temps l'union avec Dieu formera un jour le bonheur parfait de la créature intelligente. Tel est l'enseignement de la révélation divine, confirmant les conclusions de la philosophie et garantissant une possession de Dieu infiniment au-dessus des forces et des mérites de l'homme.

La raison nous fait un devoir de conclure que l'observation de la loi nous conduit au véritable bonheur, que la transgression entraîne la perte de la fin dernière et par là un malheur irréparable. D'une part le bonheur parfait, de l'autre le malheur suprême, l'un comme résultat de l'observation de la loi, l'autre comme châtiment de la transgression : voilà la sanction essentielle de la loi morale. Celle-ci n'exclut pas la sanction imparfaite de cette vie, où le mal moral produit communément le mal physique, tandis que la vertu conserve les biens matériels et la santé. *Malitia*, dit Sénèque, *ipsa maximam partem venenî sui bibit.* (Epist. 82.) Et S. Augustin ajoute : *Jussisti Domine, et sic est, ut omnis animus decordinatus pœna sit sui ipsius.* (Confess. Lib. I.) Dans ce sens on peut dire avec vérité que le bien et le mal trouvent en eux-mêmes leur récompense et leur châtiment.

V. Kant, dans sa *Critique*, attaque cette conclusion en prétendant que la vertu morale exclut essentiellement toute considération d'intérêt et de bonheur.

Ici encore le fameux philosophe, au lieu d'expliquer la raison, en fausse les principes. La philosophie chrétienne a toujours distingué entre l'amour intéressé et l'amour désintéressé du devoir, mais jamais elle n'a découvert une opposition entre le devoir et le bonheur, opposition qui rappelle les tristes doctrines du stoïcisme. Nous accordons volontiers que l'homme qui tâche de suivre le chemin de la vertu par des motifs d'intérêt propre, n'a pas encore atteint le sommet de la perfection morale, mais jamais Kant ne prouvera que les actes de cet homme sont immoraux. Car cette prétention

répugne à la nature humaine, et rend Dieu complice de l'immoralité. Car c'est Dieu lui-même qui, par la sanction, propose les récompenses et les peines pour engager les hommes à observer la loi.

Kant n'a pas d'idée exacte de l'amour pur ou désintéressé, lorsqu'il affirme que le désir du bonheur compromet la dignité et la moralité de la vertu.

On n'aime que ce qui plaît, car l'amour n'est que la tendance de la volonté vers ce qui plaît (1). Mais les choses peuvent nous plaire et solliciter notre amour de deux manières : d'abord par l'impression qu'elles produisent sur nos sens, et puis par le jugement que provoque leur perfection intrinsèque et objective. Dans le premier cas naît l'amour sensible, dans le second l'amour rationnel ; le premier a pour motif le seul plaisir, le second la perfection perçue de l'objet. Pourquoi une couleur nous plaît-elle ? Uniquement à cause du plaisir que produit sa vue. Mais la satisfaction que nous éprouvons en admirant un tableau de Van Dyck découle de la connaissance de sa perfection ; aussi nous ne disons pas que le tableau nous plaît parce qu'il nous plaît, mais à cause de sa perfection objective, de sa beauté intrinsèque. Dans les deux exemples l'amour-propre nous attache à l'objet, mais le motif de l'amour diffère dans l'un et dans l'autre cas. Dans le premier cas le motif réside exclusivement en nous-mêmes, dans le second il est hors de nous, dans l'objet aimé. Or lorsque le motif s'identifie avec notre satisfaction propre de sorte qu'indépendamment d'elle rien ne rend l'objet aimable, l'amour est intéressé. Au contraire, si le motif se trouve dans l'objet même, de façon que nous aimons la chose à cause de sa perfection objective, l'amour est pur et désintéressé (2).

(1) « Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil est quam complacentia boni. » S. Thomas, I-II, q. 25, a. 2.

(2) Ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἴεται ἀγαθά, ἐκείνου

L'amour propre n'est pas moins une condition de l'amour pur que de l'amour intéressé. En effet, c'est toujours l'amour du moi qui me pousse à m'attacher à ce qui me plaît, à aimer les choses distinctes de moi. Que j'aime un homme d'un amour gratuit ou d'un amour désintéressé, je l'aime toujours parce qu'il me plaît. Seulement, dans le premier cas, le motif naît du bien que je perçois dans l'homme : dans le second, le motif découle uniquement de mon intérêt propre. L'amour du moi est le *principe* de tout amour, quoiqu'il n'en soit pas le *motif unique*. L'amour peut être désintéressé, quoiqu'il dépende de l'amour de notre bonheur.

Ces principes jettent une vive lumière sur la controverse célèbre agitée entre Bossuet et Fénelon à propos du livre intitulé *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. La question ne regardait pas le motif principal de l'amour, car les deux auteurs soutiennent que l'homme doit aimer Dieu et la vertu principalement à cause de leur perfection intrinsèque. Mais on disputait sur la question de savoir si l'amour désintéressé exclut aussi comme motif secondaire la considération et le désir de notre bonheur (1). Sous ce rapport Fénelon se faisait illusion, et Bossuet avait raison d'affirmer qu'en aimant Dieu à cause de sa bonté relative, notre amour n'est pas intéressé (2).

VI. Pour bien saisir la nature de la morale dite « indé-

ἕνεκα, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. Aristot. Rhet, 2, 4.

« Ad veritatem amoris requiritur, quod bonum alterius *prout est ejus* velit. » S. Thomas C. Gent., l. i, c. 91, n. 2.

« Amare est velle alicui bonum, *eo tantum fine ut ipsi bene sit* ; hoc est ut ipse inde commodum, honorem aut voluptatem percipiat. » Lessius, de Summo bono, l. 2, c. 13.

(1) Pour n'avoir pas compris l'état de la question, Jouffroy compte Bossuet parmi les défenseurs de l'égoïsme moral. *Droit naturel*, tom. i, p. 408.

(2) V. Bossuet, *Instruction sur les états d'Oraison*, Liv. 3, chap. VIII.

pendante, » il est nécessaire de remonter à sa première origine, à la doctrine de Kant.

Kant vivait à une époque (1724-1804) où le mouvement des idées provoqué par les doctrines de Grotius continuait encore, où la lutte entre l'empirisme de Locke et l'idéalisme cartésien passionnait les savants. L'ambition du philosophe de Kœnigsberg de prendre une part décisive dans cette lutte, poussa son esprit éminemment spéculatif sur le terrain des sciences pratiques. Voici comment il est amené à établir sa doctrine morale.

La *Critique de la raison* faite par Kant aurait parfaitement atteint son but, si elle avait révisé la théorie des anciens, si au lieu de dédaigner les travaux du moyen-âge Kant les avait soumis à un examen profond et impartial. Malheureusement, il s'engagea dans la voie du dualisme ouverte par Descartes. Marchant sur les traces du sceptique Hume, il trouva que la raison, incapable d'atteindre la réalité objective, ne peut que mettre de l'ordre dans les connaissances expérimentales. Celles-ci sont le produit des formes de la sensibilité (temps et espace) et des catégories de l'intellect d'une part, et d'une réalité inconnue en soi de l'autre. Aucune connaissance n'a de valeur objective, et par conséquent les jugements synthétiques *a priori*, mathématiques, physiques ou métaphysiques, n'énoncent que des formules subjectives ou des lois de la pensée. Il ne reste à la raison spéculative que de renoncer à la vérité objective sur Dieu, sur l'homme et le monde, pour se contenter d'une analyse stérile de ses formes subjectives. Voilà à quoi devait aboutir la prétention d'émanciper la raison de tout lien avec l'autorité, de la dégager complétement des éléments empiriques.

Cependant Kant, par nature et par caractère peu ami du scepticisme, cherche un remède contre ce résultat désespérant de sa critique, et pense le découvrir dans la *raison*

pratique, c'est-à-dire dans la raison appliquée à nos actes. Il y trouve la voix auguste du devoir, l'ordre indépendant de toute expérience, qui nous commande de faire le bien sans aucun égard à l'utilité, au plaisir ou à un motif d'expérience. C'est l'*impératif catégorique*, démontrant ce que la raison spéculative ne peut pas, la liberté, l'immortalité et l'existence de Dieu. De cette manière l'homme rentre en possession des vérités capitales que la critique de la raison lui avait ravies.

L'impératif catégorique, la base du système de Kant fournit aussi la clef pour comprendre la morale indépendante, qui depuis Kant s'est emparée des esprits superficiels. Son influence devait être d'autant plus grande, même sur des penseurs, qu'elle préfère la dignité de la raison et de la liberté aux motifs de l'utilité et du plaisir. Elle l'emporte de beaucoup sur les théories sensualistes et utilitaires, mais en séparant la morale de Dieu, elle ne peut résister aux arguments de la saine philosophie.

Au moyen de l'impératif catégorique, Kant fait de la raison le pouvoir législatif souverain. La raison est autonome, parlant en son nom propre, donnant des ordres absolus qui portent en eux-mêmes leur légitimation, obligeant tout être raisonnable non par un motif extérieur, mais parce qu'ils émanent de la raison. La loi de la raison est d'après Kant purement *formelle*, c'est-à-dire elle exclut tout motif distinct d'elle, elle oblige par elle-même, car il appartient à la dignité de la nature humaine de n'obéir qu'à ses propres lois. La vertu exige des actes libres, exclusivement posés par respect de la loi ; aussitôt qu'un autre motif, tel que la peine ou la récompense, intervient, la moralité disparaît. Conséquemment, faire le bien à cause de la volonté de Dieu, ce n'est pas agir moralement.

Sur ces bases Kant élève l'édifice de la morale, que nous résumons en trois propositions : l'homme a le droit de tout

faire, à condition de respecter la liberté d'autrui ; par conséquent la loi est la volonté libre qui peut être universelle. Jamais il ne faut considérer la nature soit en vous, soit dans les autres, comme un simple moyen : mais agissez toujours de manière que votre volonté puisse être une loi universelle. La matière de l'obligation est la puissance physique ; sa forme est l'impératif qui nous interdit d'entraver la liberté d'autrui.

Nos actes sont conformes à la règle des mœurs toutes les fois que nous agissons uniquement par amour de la loi, et abstraction faite de tout bien à obtenir. La volonté d'observer la loi pour elle-même, voilà la vertu.

VII. Il n'est pas nécessaire d'être philosophe pour voir que Kant détrône Dieu comme législateur suprême, et lui substitue la raison humaine. Sa doctrine s'identifie avec celle que censure la proposition LVI du *Syllabus* : « Les lois morales n'ont pas besoin de la sanction divine, et il n'est pas du tout nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel, ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger. » A Kant revient l'honneur (si honneur il y a) d'avoir affirmé en principe non-seulement la liberté de la science, mais aussi l'émancipation de l'homme de Dieu, son auteur. Plus qu'aucun autre il a contribué par ses doctrines à la destruction de la « théocratie » dans la science, et dans la vie individuelle et sociale.

Depuis longtemps le matérialisme était arrivé au même résultat, mais d'une manière plus brutale, en niant la loi morale et la différence essentielle entre le mal et le bien. Il devait ainsi se mettre en opposition avec tous les philosophes, aux yeux de qui la loi morale implique la loi divine, de sorte qu'une loi vraiment obligatoire dégagée de tout rapport avec Dieu est une contradiction manifeste. Kant s'efforce d'échapper à l'alternative d'obéir à Dieu ou de supprimer la loi ; il maintient l'existence de la loi avec toutes ses

prérogatives, mais il en fait une loi athée, sans aucune relation avec Dieu.

Voilà la désastreuse importance de l'impératif catégorique. La littérature des sciences morales prouve à l'évidence combien il a faussé les idées morales et les principes du droit (1). Grâce à l'influence des doctrines de Kant, on s'habituait même dans les écoles catholiques à considérer la religion comme un supplément de la morale, puisqu'on croyait pouvoir expliquer scientifiquement la morale sans la rattacher à Dieu.

Il vaut la peine d'étudier attentivement la nature de ce fameux impératif. Si l'on demande à Kant ce qu'est en dernière analyse cet impératif souverain, il ne daigne pas même répondre ; il nous doit suffire de savoir que cet impératif porte sa légitimation en lui-même, qu'il oblige par lui-même et exclut tout autre motif. Peu contents de cette réponse évasive, les philosophes ont insisté en cherchant à savoir le pourquoi de cette autorité inhérente à l'impératif. Kant a voulu condescendre à répondre dans sa Métaphysique de la Morale. « Nous ne comprenons pas, conclut-il, la nécessité pratique absolue de l'impératif moral, mais nous comprenons son incompréhensibilité et cela doit suffire, car on ne peut exiger davantage d'une philosophie qui va jusqu'aux limites de la raison. » C'est sublime de suffisance !

(1) « Ce n'est pas dans les dogmes religieux qu'il faut chercher le titre primitif des vérités morales ; elles se légitiment elles-mêmes, et n'ont pas besoin d'une autre autorité que celle de la raison qui les aperçoit et les proclame. » Cousin, *Œuvres de Platon*, Tom. I.

« Pour ceux qui ont fait des études philosophiques un peu étendues, il est, je crois, évident aujourd'hui que *la morale existe indépendamment des idées religieuses* ; que la distinction du bien et du mal, l'obligation de fuir le mal, de faire le bien, sont des lois que l'homme reconnaît dans sa propre nature aussi bien que les lois de la logique, et qui ont en *lui leur principe* comme, dans sa vie actuelle, leur application. » Guizot, *Cours d'histoire moderne*. (Bruxelles, 1846), leç. V, p. 115.

On oblige l'homme à se soumettre d'une manière absolue, en sacrifiant même sa vie, à une chose inconnue, dont on ignore l'origine, les droits, les titres, les propriétés, et dont on comprend seulement l'incompréhensibilité. N'est-ce pas se moquer de ses lecteurs et spéculer sur leur naïve ignorance ? Il nous semble qu'il fallait un autre motif que la parole de Kant, pour légitimer cette prétention outrecuidante. Quand la philosophie catholique attribue l'autorité suprême à la raison absolue de Dieu, ou à la volonté divine, dont la raison est la mesure et la règle, nous comprenons plus que l'incompréhensibilité d'un tel impératif : nous en comprenons la nécessité. Car la raison trouve juste que la volonté créée se soumette à la volonté du Créateur, et loin de voir dans cette soumission une atteinte à la dignité et à la liberté humaines, elle y voit une consécration de ces prérogatives. *Deo servire regnare est.* Comment ! pour sauvegarder notre dignité et notre liberté, vous soumettez notre volonté et notre personne à quelque chose de créé, d'inconnu, sans nom ! En voulant affranchir l'homme de tout lien supérieur, on le rend esclave. L'impératif de Kant, même au point de vue rationnel, conduit logiquement ou à la résignation stupide sous l'étreinte de la fatalité, ou à la divinisation de la raison, au panthéisme.

Le Fatalisme implique la négation totale de toute dignité personnelle, le désespoir, le suicide ; le panthéisme, sous prétexte d'élever la raison, la dégrade en la plongeant avec Dieu dans la boue du matérialisme. Les disciples de Kant ont choisi le dernier parti : ils développent le panthéisme sous toutes ses formes (1).

Kant avait compris que la moralité complétement distincte de l'intérêt et du sentiment est universelle, absolue, immuable. A-t-il réussi à expliquer ces caractères ? Evidemment

(1) V. Meyer, *les Principes de la Morale et du Droit.*

non, puisque ses principes ne lui permettent pas de sortir du moi subjectif. Reste la grande difficulté : comment l'homme peut s'obliger lui-même. Kant ne la dissimule pas. Voici sa réponse : « L'homme, comme être physique raisonnable, *homo phænomenon*, peut, par sa raison comme cause, être déterminé à l'action dans le monde sensible; et il n'est pas encore ici question d'obligation. Mais le même homme, considéré quant à sa *personnalité*, c'est-à-dire comme un être doué de liberté intérieure, *homo noumenon*, est un être capable d'obligation, particulièrement envers lui-même, sans tomber en contradiction, parce que la notion d'homme n'est pas conçue dans un seul et même sens (1). »

Il semble, au contraire, que la contradiction demeure tout entière : en effet, c'est le même homme *noumenon* et considéré sous le même rapport, qui est à la fois actif et passif, législateur et sujet, car de l'aveu de Kant l'obligation ne vient pas de l'homme *phénomène* et ne l'affecte pas.

Signalons une autre contradiction. La loi s'identifie avec la volonté, qu'il faut limiter par le respect dû à la liberté d'autrui. De quel droit impose-t-on ces limites à la volonté ? qui les impose ? Kant ne peut répondre sans recourir à une cause extérieure, qu'il veut absolumeut bannir de sa théorie.

Inutile d'ajouter que la morale de Kant manque complétement d'une sanction suffisante, et de la force obligatoire sans laquelle aucun devoir ne peut lier la volonté humaine. Enfin nous concluons que Kant n'a pas rempli ses promesses. Il se propose de suivre, en métaphysique comme dans les sciences morales, une méthode intermédiaire entre le dogmatisme arbitraire et le scepticisme niant toute vérité. Or, par une contradiction manifeste, Kant professe en même temps le dogmatisme et le scepticisme : il dogmatise lorsqu'il admet

(1) Fondement de la métaphysique des mœurs, *sect.* I.

l'existence de la loi morale appuyée uniquement sur une croyance naturelle dépourvue de tout titre raisonnable ; il est sceptique lorsqu'il accuse d'impuissance la même conscience qui témoigne le fait de l'impératif catégorique ou de la loi morale. Il y a plus. Poussant l'abstraction à bout, Kant n'admet que la raison et la volonté, l'une comme norme et règle du vrai, l'autre comme norme du bien. Ce principe devait conduire Kant à un renversement d'idées contre lequel le sens commun proteste. Si la volonté ne trouve plus qu'elle-même, Kant ne pouvait fonder l'obligation sur le bien, mais il devait au contraire fonder le bien sur l'obligation ; chose aussi absurde que de remplacer la cause par l'effet, que de tirer le principe de la conséquence (1). Pareillement la volonté, ne trouvant qu'elle-même, ne peut reconnaître une règle obligatoire distincte d'elle : elle doit se considérer comme la norme du devoir, comme la cause de la moralité (2). Mais ce principe rend absurde et chimérique le concept de la loi morale, parce que toute obligation suppose un sujet obligé distinct de celui qui oblige, comme le devoir suppose le droit, le sujet l'objet.

Lorsque Kant objecte que la loi morale douée d'immutabilité et d'universalité doit s'établir *à priori*, parce que l'expérience est incapable de produire des concepts immuables et universels, il trahit une ignorance complète de la théorie des idées.

Le concept des propriétés essentielles du triangle est immuable et universel ; cependant il ne répugne pas que le géomètre soit parti de la considération d'un triangle offert par le sens pour s'élever par abstraction aux propriétés es-

(1) V. Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, leç. 27.

(2) « L'assertion de Kant : *Dieu est cause de l'Ethos*, est détruite par l'autre : *La raison est la norme* (positive) *du devoir*. » Stahl, *Histoire de la philosophie du droit*.

sentielles. Les concepts immuables et universels appartiennent en propre à l'intellect, mais ils ne demandent pas que l'intellect se les forme indépendamment de toute expérience; car dans l'être concret, il y a une nature immuable et radicalement universelle qui, dépouillée de ses notes individuelles, offre un concept immuable et universel.

Ces idées, appliquées à la loi morale, nous montrent que les caractères de la loi prouvent une chose, savoir qu'elle ne peut être connue que par l'intellect, mais ils ne prouvent pas que l'intellect ne puisse s'appuyer sur un élément expérimental pour s'élever à cette connaissance (1).

VIII. Dieu, nous l'avons vu, se révèle par l'ordre moral à l'intelligence humaine; il se fait sentir par sa loi dans la conscience des individus, des familles, des cités, de tout le genre humain. Néanmoins, lorsque le philosophe cherche à approfondir cette manifestation, il découvre une contradiction apparente.

Nous connaissons l'ordre moral par la loi qui gouverne nos actions, et l'obligation qu'elle produit. Or d'autre part nous prétendons que sans la connaissance de Dieu il n'y a pas d'obligation. Ne faut-il pas en conclure que la connaissance de Dieu précède en nous celle de l'ordre moral, et que celui-ci ne peut fournir une preuve de l'existence de Dieu ?

Si l'analyse d'un fait ou d'une idée constitue une démonstration, on peut soutenir que les idées morales nous conduisent nécessairement à Dieu. L'obligation se présente comme un fait de conscience indiscutable ; indépendante de toute volonté libre, de toute autorité humaine, de tout intérêt, elle s'impose irrésistiblement à la créature douée d'intelligence et de liberté. Analysons ce fait.

L'obligation suppose nécessairement la vérité des idées morales qui la produisent : par conséquent, s'il est impossible

(1) V. Prisco, *Metafisica della Morale*, Lezione IV.

à l'homme de se soustraire à l'influence de l'obligation, il lui est également impossible de douter des idées morales qui en sont le principe. Car il répugne d'admettre l'effet en supprimant la cause qui lui donne naissance.

Quelles sont les idées qui engendrent l'obligation ? Toutes les fois que nous avons la conscience d'une obligation, nous sommes en présence d'une autorité commandant le respect pour elle-même. Nous percevons une connexion nécessaire entre l'acte qu'on demande de nous et cette autorité, de façon qu'en manquant à l'obligation nous nous accusons de manquer au respect qui lui est dû. Le remords qui suit la transgression de la loi naît de la persuasion d'avoir outragé cette autorité souveraine. Cette autorité n'est pas notre dignité personnelle : c'est un pouvoir supérieur agissant sur nous par la raison, c'est Dieu comme bien souverain et absolu.

En effet, pour être conformes à la vérité, les tendances de notre volonté doivent être proportionnées à la valeur intrinsèque de la chose dont elles poursuivent la possession. Ainsi jamais l'homme ne peut préférer le plaisir sensible aux exigences de la raison ; en d'autres termes, la volonté doit se conformer à l'ordre. Or la raison ne peut accorder à la dignité personnelle commune à tous les hommes qu'une valeur relativement suprême, et par conséquent elle est forcée de remonter plus haut. De même qu'elle subordonne logiquement tous les biens de la terre à la fin de l'homme, ainsi, en vertu du même principe de l'ordre, elle subordonne tous les hommes et par eux toutes choses à l'Etre suprême. La raison, faculté essentiellement vraie, exige que tout proclame la majesté souveraine de Dieu, du Bien suprême.

Le bien moral se révèle à la conscience comme un bien que nous voulons pour lui-même, comme fin dernière. Or cette fin c'est le Bien absolu, Dieu. La loi morale ne connaît pas de transaction, de compromis : ses ordres sont absolus. Nous comprenons parfaitement qu'aucun bien non seu-

lement existant, mais aussi possible, ne peut nous dispenser d'observer la loi. N'est-ce pas une preuve évidente que la cause de l'obligation se présente à notre esprit comme quelque chose de supérieur à tout être existant et possible, comme le Bien suprême et infini ?

Quiconque reconnaît le fait de l'obligation se persuade, par l'examen des notions qui la produisent, qu'il reconnaît avec la même nécessité l'existence de Dieu.

Nous ne disons nullement que cet examen soit nécessaire pour donner à l'homme la *première* notion de Dieu. Au contraire, la forme scientifique ne fait que développer la conclusion spontanée que la considération du monde et la voix de la conscience imposent à toute raison antérieurement à la réflexion volontaire et scientifique. Même les païens, au milieu des ténèbres et de la dépravation de la société, entendaient cette voix impérieuse de la nature. Dans leurs malheurs et leurs angoisses, ils n'invoquaient ni Jupiter, ni Apollon, mais le vrai Dieu (1).

On ne peut, dit le P. Franzelin (2), supposer la connaissance d'une obligation absolue comme la source de la première notion de Dieu, car celle-ci précède implicitement l'obligation. Aussi S. Paul, dans l'épître aux Romains, semble plutôt inférer la connaissance de la loi de l'existence de Dieu, que démontrer celle-ci par celle-là. Néanmoins l'ordre moral conduit la raison à Dieu, d'abord parce qu'il complète et perfectionne la notion que fournit le monde physique. Après avoir connu Dieu par le spectacle de la nature comme l'Être indépendant, nécessaire, souverainement sage et bon, la raison comprend mieux l'existence, la nécessité et la nature de l'ordre moral, qui à son tour perfectionne sa connaissance de Dieu. Ce procédé combinant l'analyse avec

(1) V. Kleutgen, *la Théologie scolastique*, T. I, Dissert. V, ch. 2.

(2) *Tractatus De Deo Uno*, p. 54.

la synthèse n'a rien d'illogique, vu surtout que la connaissance de l'obligation ne demande pas nécessairement la notion *distincte* de Dieu, quoiqu'elle implique une notion confuse et implicite.

A côté de la connaissance parfaite de l'obligation morale, il y a une connaissance moins explicite de l'ordre moral pris dans toute son extension. En étudiant la nature humaine avec ses aspirations essentielles au vrai et au bien, avec sa destination évidente à la société, la raison conclut logiquement à la nécessité et à l'existence d'un ordre moral, source des droits et des devoirs qui sont la base de la société. En effet, sans cet ordre, elle ne se rend pas compte de la fin dernière de l'homme, de la possibilité de la société, condition providentielle de sa perfectibilité.

Or cet ordre moral manque complétement de base et d'explication, sans l'existence du Bien souverain, d'un Législateur et Juge suprême. Par conséquent, de même que la raison conclut de l'ordre physique à l'existence de Dieu, elle peut monter de l'ordre moral à Dieu, qui en est la cause exemplaire et efficiente.

Nous avons établi par voie d'analyse que l'ordre moral dans tous ses éléments suppose le droit absolu, Dieu comme Créateur et Législateur ; le procédé synthétique nous conduira à des conclusions identiques.

A. Dupont,

Professeur à l'Université de Louvain.

(*A suivre.*)

PUBLICATION DES BANS DE MARIAGE.

Comme nous avons l'intention, avec l'aide divine, de publier dans la *Revue*, un certain nombre d'articles sur le mariage, nous croyons devoir débuter par ce qui concerne la publication des bans.

Cette expression *ban* vient de l'allemand *bann*, mot qui, évidemment, dérive lui-même du latin *bannum*, *bannire*, proclamation, proclamer ; et qui, dans son application au mariage, signifie l'annonce publique, faite au nom de l'Eglise, d'un mariage qui est en voie d'être prochainement contracté.

Les motifs qui ont porté l'Eglise à informer ainsi le public du dessein qu'ont les époux de s'unir entre eux par les liens conjugaux, sont : 1° de découvrir plus facilement les empêchements qui pourraient rendre ce contrat illicite ou même invalide ; 2° de fournir à ceux qui y auraient droit le temps de s'opposer à la consommation de l'alliance ; 3° d'attirer sur les futurs conjoints les bénédictions célestes par les prières que les fidèles sont engagés à faire pour leur heureuse union ; 4° pour que les époux eux-mêmes aient le temps de bien mûrir la démarche qu'ils vont faire, et profitent du délai nécessité par les publications, pour s'y bien préparer.

Cette discipline, paraît très-antique, au moins quant à la substance, car l'Eglise, ayant établi dès les premiers siècles divers empêchements, dut sans doute prescrire à ses ministres ce qui pouvait leur en faciliter la découverte, et, par conséquent, une notification quelconque du dessein formé par les époux de s'unir ensemble. S. Ignace lui-même, dans sa lettre à S. Polycarpe, n° 5, ne veut pas que cette union se contracte à l'insu et sans l'aveu de l'évêque : *Decet*, dit-il, *ut sponsi et sponsæ de sententia episcopi conjugium faciant.*

Quant à la forme employée aujourd'hui pour l'annonce des mariages, elle aurait, selon quelques auteurs, pris naissance au IXe siècle. Mais tous, d'accord en cela avec le savant pontife Benoît XIV (1), tien-

(1) Dans sa constitut. *Paucis annis.*

nent comme une chose certaine, qu'au moins au commencement du XIIIe siècle, Eudes de Sully, évêque de Paris, prescrivit la manière actuelle de notifier au public les unions conjugales. Le IVe concile écuménique de Latran ne tarda pas, en 1216, de généraliser cette pratique dans toute l'Eglise. Voici ses paroles : *Specialem quorumdum locorum consuetudinem, ad alia generatim prorogando, statuimus ut, cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesia per presbyteros proponantur, competenti termino præfinito, ut intra illud, qui valuerint et voluerint, legitimum impedimentum opponant.* (Cap. fin., *de Clandest. desp.*)

Cette salutaire discipline n'ayant pas toujours été assez ponctuellement observée, le saint Concile de Trente crut devoir en innover la prescription, dans le chap. I, session XXIV, *de reform. matrim.*, et voici en quels termes il le fait : *S. Lateranensis concilii sub Innocentio III celebrati vestigiis inhærens, præcipit* (S. Synodus), *ut in posterum, antequam Matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parocho, tribus continuis diebus festivis, in ecclesia, inter missarum solemnia, publice denuntietur inter quos matrimonium sit contrahendum.*

Ce décret du Concile de Trente fait loi aujourd'hui. Nous avons à discuter quatre points qui le concernent : 1° la nécessité qu'il impose de publier les bans ; 2° les circonstances qui doivent accompagner cette promulgation ; 3° les obligations qui en résultent ; 4° ce qui a trait à la dispense qu'on en peut obtenir.

I. *Nécessité de la publication des bans.*

Les canons que nous venons de citer, celui de Trente surtout, démontrent surabondamment la nécessité de cette publication, non pas toutefois qu'elle soit requise pour la validité du mariage ; rien, en effet, n'indique, dans ces canons et dans aucun autre, que cette formalité soit prescrite sous peine de nullité du contrat matrimonial ; mais elle est nécessaire pour sa légitimité : « Omissio quippe denuntiationum sine episcopi dispensatione, dit Benoît XIV (1), reddit utique « matrimonium illicitum, non tamen efficit invalidum. » Et un évêque qui tenterait d'imposer la publication des bans sous peine de nullité

(1) *De Syn.*, Lib. XII, cap. 5, n° II.

excèderait certainement les limites de ses pouvoirs, établissant par là un nouvel empêchement dirimant, inconnu dans l'Eglise, chose qui est au-dessus de ses attributions, le Pape, dit le même Pontife, ayant seul pouvoir de le faire : « Neque in episcopi potestate est novum statuere « impedimentum dirimens, quod a solo summo Pontifice potest in- « duci. » Benoît XIV, au même endroit, fait mention de la tentative d'un archevêque qui, pour anéantir l'abus introduit dans son diocèse, de se présenter devant le curé, à l'effet de se marier malgré lui, sans publication préalable de bans, avait porté une ordonnance par laquelle il déclarait nulles ces sortes d'unions. Ce document, dit le Pape, ayant été déféré à la Sacrée Congrégation du Concile, l'archevêque reçut ordre de révoquer au plus tôt son ordonnance. Le fait est rapporté par le card. de Lugo.

Il y a ici à apprécier la gravité de l'obligation de publier les bans avant le mariage. Quelques auteurs, mentionnés par S. Alphonse (1), excusent de faute grave un curé qui, s'étant assuré par des renseignements pris à bonne source, qu'aucun empêchement n'existe entre les époux, croit pouvoir assister à leur mariage sans qu'on ait procédé aux publications d'usage; mais ce sentiment est rejeté par la plupart des auteurs, et il l'a été avec juste raison : car bien que ce curé ait pourvu à ce qui est le but ou la fin du précepte, néanmoins il l'a violé dans sa teneur ; or, la matière ici étant très-grave et la défense étant fondée sur la présomption de péril, l'infraction ne peut être que grave, et ne permet d'alléguer d'excuse que l'impossibilité où l'on se trouvait d'attendre que les annonces eussent été faites. Et ce qui confirme la grièveté de ce manquement, c'est que ce défaut de publication prive de l'avantage accordé par le droit (2) à ceux qui ne se marient qu'après y avoir satisfait, d'après lequel les enfants de ceux qui se marient de bonne foi sont réputés légitimes, quand même on viendrait ensuite à découvrir que ces époux étaient liés d'un empêchement dirimant ; tandis qu'en agissant autrement, non-seulement les enfants sont privés de cet avantage dans l'hypothèse, mais d'après le chap. v, session XXIV du Concile de Trente, tout espoir est ôté aux époux d'obtenir dispense de

(1) Lib. 6, n° 990.

(2) Cap. final, § *Si præscriptio, de Clandest. despons.*

l'empêchement qu'on aurait découvert, s'il concernait la consanguinité ou l'affinité ; et de plus, tant que les bans ne sont pas promulgués, il leur est interdit de consommer leur mariage (1).

Les auteurs sont partagés sur la grièveté de la faute commise par l'omission d'une publication, et les DD. de Salamanque ont été jusqu'à affirmer que l'on ne pécherait pas mortellement en omettant deux publications ; mais S. Alphonse est plus sévère sur ce point, et trouve plus probable le sentiment contraire soutenu par Concina (2).

Selon Mgr Bouvier, si, sans dispense, on avait omis une publication, et que, tous les préparatifs étant faits, on ne pût sans grave inconvénient différer le mariage, on serait exempt de faute en procédant à sa célébration, nonobstant ce défaut (3).

Il est des cas où il peut être permis de marier les époux sans qu'il y ait aucune publication : On ne publie pas, en effet, le mariage des princes appartenant aux hautes familles régnantes ; ces familles sont ordinairement tellement connues qu'il n'y a pas à craindre qu'un empêchement puisse passer inaperçu. Ce n'est pas l'usage non plus de publier les mariages entre catholiques et protestants, ni ceux qui se font *in extremis* pour légitimer les enfants nés du crime, ni ceux que contractent les époux que le public croit déjà mariés, et qui seraient déshonorés si on venait à savoir qu'ils ne l'étaient pas.

Le saint Concile de Trente (4) va même jusqu'à permettre de marier sans publication préalable de bans, lorsqu'on a lieu de craindre que la malice prenne occasion de cette publication pour faire avorter le projet de mariage : *Quod si aliquando probabilis fi ret suspicio matrimonium malitiose impediri posse, si tot præcesserint denuntiationes, tunc vel una tantum denuntiatio fiat; vel saltem, parocho et duobus vel tribus testibus præsentibus matrimonium celebretur; deinde ante illius consummationem, denuntiationes in ecclesia fiant, ut si aliqua subsunt impedimenta, facilius detegantur, nisi Ordinarius ipse expedire judicaverit ut prædictæ denuntiationes remittantur, quod illius prudentiæ et judicio sancta Synodus relinquit.*

(1) S. Liguori, lib. 6, n° 990.

(2) Ibid.

(3) *De Matr.*, cap. 3, art. 2.

(4) Sess. XXIV, cap. 1.

S. Alphonse, d'accord en cela avec le commun des auteurs, dit que les époux qui, dans le cas précité, consommeraient le mariage avant la promulgation des bans, se rendraient coupables d'une faute grave, qui serait réitérée chaque fois qu'ils se permettraient l'acte conjugal, s'il y avait danger de fornication. Il en serait autrement, dit-il, si les époux avaient la certitude de n'être liés d'aucun empêchement : dans ce cas, ils ne seraient coupables, d'après ce saint Docteur, que la première fois, vu que la défense, une fois violée, cesse d'obliger. Cette raison ne paraît pas, aux yeux de M. Carrière, avoir un fondement solide (1), la prohibition du Concile étant faite à cause du danger de fornication auquel l'acte en question expose les époux, oblige, non-seulement la première fois, mais toujours, tant que les bans ne sont pas publiés. Nous avouons que ce raisonnement nous paraît concluant.

Il faut toutefois observer que le Concile ayant laissé à l'évêque la faculté, s'il le juge à propos, de dispenser de la publication des bans après le mariage, celui-ci, paraît-il (vu le danger qu'il y a, surtout aujourd'hui où la foi est si affaiblie, que les époux ne respectent pas la défense de consommer le mariage faite par le Concile), fera bien, en accordant dispense des bans, dans les cas où il le juge nécessaire, de ne pas exiger qu'on répare cette omission après la célébration des noces : et telle, en effet, paraît être la pratique suivie parmi nous aujourd'hui.

La peine portée par le droit contre les curés qui reçoivent le consentement des époux sans qu'il y ait eu des annonces, est la suspense *ab officio* pour la durée de trois ans : *si parochialis sacerdos tales conjunctiones contempserit* (prohibere)... *per triennium ab officio suspendatur*. On ne regarde cette suspense que comme *ferendæ sententiæ* (2).

II. *Circonstances qui doivent accompagner la promulgation des bans.*

Et d'abord : 1° *circonstance du temps*. D'après le Concile de Trente, les bans, en dehors du cas mentionné dans le paragraphe qui précède, doivent être publiés avant la célébration des noces, *antequam matrimonium contrahatur*.

Le Concile dit : *tribus continuis diebus festivis* : les bans doivent donc

(1) *De Matr.*, n° 382.

(2) Ferraris, v° *Matrimonium*, art. 3, n° 8.

être promulgués les jours de fêtes, non de fêtes quelconques, mais de fêtes d'obligation, où les fidèles sont astreints à s'abstenir des œuvres serviles et à assister à la sainte messe. Ainsi ils ne pourraient être publiés aux jours de fêtes supprimées par le Concordat, bien qu'il ait été dit que rien, ces jours-là, ne doit être changé dans l'intérieur des églises pour ce qui concerne le service divin. Toutefois la sacrée Congrégation du Concile, au rapport des *Analecta* (1), a déclaré que, s'il y avait ces jours-là un concours nombreux de fidèles dans l'église, l'Ordinaire pourrait permettre d'y publier les bans.

Cette publication doit se faire pendant trois fêtes consécutives, *tribus continuis diebus festivis*, en sorte que ces fêtes ne soient pas séparées par d'autres fêtes où la promulgation ait été suspendue. On n'estime pas grave néanmoins, mais seulement vénielle, la faute de laisser passer quelques fêtes, sans reprendre le cours des publications, bien que ce fût sans motif légitime, pourvu qu'on n'en laisse pas écouler un nombre trop considérable; mais si on les suspendait pendant deux mois, le Rituel romain prescrit de les recommencer, à moins que l'évêque n'en décide autrement.

Ces mots *tribus continuis diebus festivis* ne signifient pas que ces jours de fêtes doivent n'être pas séparés, même par de simples féries ou autres jours de fêtes non chômées: les auteurs même tiennent plus communément qu'il est nécessaire qu'ils soient ainsi séparés, afin que les fidèles aient plus de temps pour remplir le devoir qui leur est imposé de révéler les empêchements ; et, d'après eux, les publications ne pourraient régulièrement se faire aux trois fêtes de Pâques ou de la Pentecôte, dans les lieux même où ces fêtes sont encore obligatoires ; mais d'autres pensent autrement, et croient que les expressions *tribus continuis diebus festivis*, prises dans leur rigueur grammaticale, autoriseraient à faire les trois publications à des jours de fêtes qui se succéderaient immédiatement sans intercalation de jours non fêtés ; et S. Alphonse dit que ce sentiment est regardé comme probable (2)

Serait-il permis de faire les publications les jours de simples féries, s'il y avait dans l'église un grand concours de fidèles ? — Il y a con-

(1) 48e et 49e livr., col. 1411.

(2) Lib. 6, n° 992.

troverse sur ce point, et des deux côtés des contendants on allègue en preuve des déclarations de la sacrée Congrégation du Concile. Il est au moins probable, dit S. Alphonse, qu'en l'hypothèse, et même dans le cas où cette promulgation se ferait hors l'Eglise, au milieu d'un grand concours, il n'y aurait pas faute grave (1).

Il est d'usage, et même il y a prescription à cet égard dans plusieurs diocèses, de ne procéder à la célébration du mariage qu'un certain temps après la dernière publication des bans, vingt-quatre heures après, par exemple. Il serait prudent de se conformer toujours et partout à cette salutaire pratique, pour laisser à ceux qui, peut-être, n'ont été instruits du projet de mariage que par la dernière annonce, le temps de faire leur révélation ; toutefois, Busembaüm affirme, sans être contredit en cela par S. Alphonse, que *licet statim post ultimam proclamationem contrahere, etiam eadem die* (2).

2° *Circonstance du lieu.* C'est dans l'église régulièrement, ainsi que le dit le Concile de Trente, que les publications doivent se faire : *in ecclesia, inter missarum solemnia.* Le curé peut, à son gré, choisir ou le temps de la messe paroissiale, ou celui de la messe conventuelle, sans que le chapitre puisse s'y opposer, ainsi que l'a déclaré la sacrée Congrégation du Concile. — Sanchez, Barbosa et plusieurs autres pensent qu'on pourrait aussi les faire pendant le sermon, ou même hors de l'église, à l'occasion d'une procession où il y aurait un grand concours. S. Alphonse regarde comme probable qu'en cela il n'y aurait pas faute grave, et qu'il n'y aurait même aucune faute si on avait quelque motif légitime d'en agir ainsi.

En temps de peste, ajoute ce saint Docteur, si les publications ne pouvaient avoir lieu dans l'église, l'évêque pourrait autoriser les époux, qui ne peuvent être décidés à ajourner leur mariage, à faire publier leurs annonces dans les rues, ou par un crieur public, ou au moyen d'un affiche placée en lieu opportun, et cela quelque soit le jour. Il pourrait même accorder dispense totale des publications, et il y serait tenu si la nécessité le requérait. Si le recours à l'évêque n'était pas possible, le curé, dans les cas pressants, pourrait être obligé de procé-

(1) Ibid.

(2) Ibid., n° 993.

der à l'union des contractants, après s'être assuré qu'aucun empêchement n'y fait obstacle (1).

C'est un point de discipline tenu généralement pour certain que les publications doivent se faire dans la paroisse de chacun des conjoints : quelques auteurs exceptent néanmoins le cas où les paroisses sont très-rapprochées. Or, on doit entendre ici par paroisses celles que les époux habitent ; et s'il y avait peu de temps qu'ils y ont fixé leur séjour, il ne suffirait pas, selon le sentiment réputé beaucoup plus probable, de faire les publications dans le lieu de l'habitation actuelle : il faudrait de toute nécessité alors les publier aussi dans la paroisse où les contractants demeuraient auparavant, car c'est pour connaître les empêchements que se font les annonces, et il peut être difficile de parvenir à les découvrir, si on ne publie le mariage que dans un lieu où ceux qui doivent le contracter ne sont pas encore bien connus.

Si le séjour des parties dans deux paroisses était à peu près de même durée, on devrait publier les bans dans chacune d'elles.

Mais pendant quelle durée de temps les futurs conjoints sont-ils astreints à faire publier leurs bans dans la paroisse qu'ils ont quittée ? — Il y a en France, à cet égard, bien des divergences dans les statuts diocésains : dans certains diocèses on ne se croit obligé à cela que lorsqu'il n'y a pas six mois que les contractants habitent leur nouvelle paroisse ; dans d'autres, on exige le séjour d'un an pour être dispensé de faire les annonces dans le lieu que l'on a quitté ; dans d'autres encore, on distingue entre le cas où les futurs conjoints viennent d'un diocèse étranger, et celui où la paroisse qu'on a quittée est du même diocèse, et on exige un an de résidence dans la nouvelle paroisse dans le premier cas pour être dispensé de se faire publier dans l'ancienne, tandis qu'on se contente de six mois dans le second. M. Carrière (2) dit à ce sujet que chacun doit s'en tenir aux statuts de son propre diocèse.

Mais que faudrait-il faire si, ayant parcouru diverses paroisses, on n'avait séjourné dans chacune d'elles qu'un temps insuffisant pour être dispensé de publier ailleurs les annonces ? — Pourrait-on se conformer

(1) S. Alphonse, lib. 6, n° 991.

(2) *De Matrim.*, n° 390.

à ce qui, d'après M. Carrière, se pratiquait autrefois en France, où, dans ce cas, on publiait le mariage dans tous les lieux où l'on avait résidé pendant six mois? Ou bien faut-il demander dispense à l'évêque? — Nous croyons plutôt qu'on doit, dans ce cas, ainsi que l'a décidé la sacrée Congrégation du Concile, faire publier les bans dans le lieu d'origine des époux, et présenter, en outre, un certificat de l'évêque du même lieu constatant qu'ils sont libres de tout engagement incompatible avec l'union qu'ils ont en vue. L'auteur des *Analecta* (1) assure à ce sujet que l'absence du lieu de son origine dispense, lorsqu'elle a sept ou huit ans de durée, de l'obligation précitée d'y faire publier les annonces.

Dans les cas dont nous venons de parler, et toutes les fois qu'il s'agit du mariage des vagabonds, il est au moins prudent que le curé ne commence les publications qu'après que les contractants ont fourni, devant l'évêque du diocèse dans lequel ils veulent se marier, la preuve qu'ils sont libres de tout engagement contraire à leur projet d'alliance. Cela est conforme à l'instruction du Saint-Office, confirmée par Clément X le 21 août 1670, dont voici les termes :

« Si contrahentes sint vagi, non procedatur ad licentiam contrahen-
» di, nisi doceant eos esse liberos per fides Ordinariorum suorum,
» servata forma Concil. Trident. in cap. Matrim. 7, session XXIV. Fi-
» des aliaque documenta non admittantur, nisi munita Sigillo et lega-
» litate Episcopi Ordinarii, et recognita saltem per testes qui habeant
» notam manum et sigillum ; et attente consideretur quod fides et
» testimonia bene identificent personas de quibus agitur (2). »

Il y a, relativement aux époux qui sont réputés mineurs quant au mariage, une discipline particulière à la France, sur laquelle le droit commun garde un profond silence. D'après cette discipline, les annonces de mariage, quand il s'agit des mineurs, c'est-à-dire, de ceux qui, d'après notre code civil (art. 148), n'ont pas encore atteint vingt-cinq ans, s'ils sont du sexe masculin et ont des ascendants, ou vingt et un ans, s'ils sont du sexe féminin ou n'ont pas d'ascendants, les annonces, dans ce cas, disons-nous, doivent, en France, se faire, non-seulement

(1) Janvier 1856, col. 1886.

(2) Vid. *Manuale tot. Jur. Canon.*, n. 1382, etc.

dans le domicile de fait des contractants, mais, en outre, dans celui des parents ou de ceux sous la puissance desquels ils sont quant au mariage.— Bien que le droit commun ne prescrive rien de spécial par rapport à ces sortes d'époux, il est permis et il convient de se conformer à cette discipline. — Inutile d'ailleurs de faire observer à MM. les curés qu'ils ne doivent jamais publier les mariages des mineurs sans s'être assurés du consentement formel des parents ou des tuteurs.

Le mariage des militaires doit être publié, non seulement dans le lieu où il doit se célébrer, mais encore dans celui des parents ou des tuteurs s'ils sont encore mineurs, et s'ils ont atteint leur majorité, ils doivent être publiés dans l'endroit où ils habitaient avant d'entrer en service.

Les bans ne doivent être publiés que dans les seules églises paroissiales. On répute telles même les chapelles vicariales et les annexes, lorsqu'elles ont un territoire séparé et indépendant, où un prêtre est ordinairement préposé pour y remplir les fonctions pastorales.

3° *A qui appartient-il de promulguer les bans ?* — Le saint concile de Trente répond que c'est au curé des contractants, *a proprio contrahentium parocho;* et les auteurs s'accordent généralement à dire que tout prêtre, ou même tout simple clerc député par le curé, lorsqu'il a été autorisé à prêcher par l'Ordinaire, peut remplir cette fonction. Le concile de Trente, il est vrai, ne permet aux curés que de choisir un prêtre pour le remplacer dans la célébration du mariage; mais cela est spécial à cette célébration et ne prouve rien contre la faculté qu'il a de confier à un simple clerc la publication des bans, lorsque ce clerc est autorisé par l'évêque à monter en chaire.

Les curés ne doivent pas perdre de vue l'observation du Rituel romain : *Has autem denuntiationes parochus facere non aggrediatur nisi prius de utriusque contrahentis libero consensu sibi bene constet.* Les époux, en effet, auraient droit de se plaindre qu'on eût, sans leur aveu, annoncé ou publié leur intention de se marier.

Quant à la formule à suivre dans la promulgation des bans, elle est indiquée ordinairement dans les statuts ou ordonnances diocésaines. Voici celle que le Rituel romain prescrit d'employer en langue vulgaire : « Notum sit omnibus hic præsentibus quod N... vir et N... mu-
» lier, ex tali vel tali familia et parochia, Deo adjuvante, intendunt in-

» ter se contrahere matrimonium. Proinde admonemus omnes et
» singulos, ut si quis noverit aliquod consanguinitatis, vel affinitatis,
» aut cognationis spiritualis, vel quodvis aliud impedimentum inter
» eos esse, quod matrimonium contrahendum invicem impediat, illud
» quamprimum nobis denuntiare debeat, et hoc admonemus primo (si
» fuerit prima), vel secundo (si fuerit secunda), vel tertio (si fuerit
» tertia denuntiatio). »

III. *Devoirs qu'impose la publication des bans.*

Dès le moment où les bans ont été publiés, quiconque a connaissance d'un empêchement au mariage, soit dirimant, soit simplement prohibitif, est tenu, sous peine de péché grave, de le faire connaître à qui de droit, quand même cet empêchement serait tout-à-fait secret. On doit néanmoins observer que si cette révélation devait compromettre la réputation de quelqu'un, la charité ferait un devoir d'engager cette personne à se désister de son projet de mariage, et on serait tenu de réitérer les instances, s'il n'y avait pas péril à différer la dénonciation. S. Alphonse, M. Carrière et le commun des auteurs sont d'accord sur ce point.

Y aurait-il obligation de révéler les empêchements lorsque les publications sont omises en vertu d'une dispense? — Plusieurs tiennent que, dans ce cas, il n'y a que la charité et non le précepte de l'Eglise qui en fasse un devoir ; quelques auteurs néanmoins opinent que, dans l'hypothèse, il y a obligation de révéler, en vertu d'un commandement général imposé par l'Eglise à tous les fidèles (1).

Voici quelques décisions pratiques, tenues comme certaines :

1° Celui qui ne connaît les empêchements que par ouï-dire, sans se rappeler de qui il tient cette connaissance, ou qui ne les a appris que de personnes qui n'inspirent aucune confiance, n'est pas obligé à faire la dénonciation.

2° Lorsque l'empêchement est occulte, et qu'il y a eu dispense pour le for intérieur, celui qui en a connaissance n'est pas tenu de le révéler, à moins que la dispense, demeurant occulte, l'empêchement ne vînt à être divulgué au public.

(1) Carrière, *de Matrim*, n. 418.

3° Quand un individu est en mesure de fournir la preuve de l'existence de l'empêchement, il est obligé, fût-il étranger au diocèse, de le dénoncer, même si l'empêchement est occulte, et qu'il ne puisse être manifesté sans danger de compromettre la réputation de ceux qui ont pu le faire naître ou qui en sont atteints. Car il y a obligation d'obéir au commandement d'un supérieur qui intime cet ordre au nom de l'Eglise, lorsque ce commandement est fondé en justice, lorsqu'il s'agit surtout d'écarter un dommage qui, sans la dénonciation, arriverait à un tiers, ainsi que cela a lieu dans l'hypothèse présente.

Sont astreints à révéler les empêchements ceux-là même qui ne les ont connus que sous le secret naturel, et qui plus est, auraient promis avec serment de ne pas les faire connaître. Un pareil serment, dit S. Alphonse (1), cesse d'obliger lorsqu'il ne peut être gardé qu'au grave détriment de la communauté ou d'une tierce personne. On doit cependant, d'après l'opinion réputée plus probable, excepter le cas où l'empêchement aurait été découvert pour avoir l'avis de personnes exerçant un emploi qui les oblige à donner des décisions ou des conseils pour les cas qui l'exigent, comme sont les médecins, les avocats, les curés, etc., pourvu que la connaissance des empêchements ne leur ait été donnée qu'à raison de leur profession. Le bien public exige, en effet, que ces sortes de personnes gardent les secrets qui leur sont confiés, puisque sans cela on s'abstiendrait de recourir à eux, au grand dommage de la communauté.

Ceux qui ne peuvent révéler les empêchements sans s'exposer à un grave inconvénient, sont dispensés de le faire selon le principe admis par tous les auteurs, que les commandements de l'Eglise et les devoirs que la charité impose, n'obligent pas à faire des actes qui causeraient un préjudice considérable à celui qui les accomplit.

Les contractants qui sont interrogés par personnes compétentes sur l'existence d'un empêchement occulte, sont tenus en conscience, ou de faire l'aveu qu'ils en sont réellement liés, ou de s'abstenir de la célébration du mariage : il faut néanmoins excepter le cas où ils auraient obtenu dispense de l'empêchement (2).

(1) Lib. 6, n. 994.

(2) S. Alphonse, ibid, n. 1000.

Celui qui a seul connaissance d'un empêchement et n'a pas le moyen de fournir la preuve de son existence, est-il obligé de le révéler ?

Saint Alphonse répond affirmativement à cette question ; et ce sentiment est, selon lui, non-seulement plus vrai, mais encore le plus communément admis par les auteurs. La raison que le saint docteur en donne, est que, comme il s'agit ici du salut de l'âme, un seul témoin est suffisant pour empêcher la célébration du mariage : on exige cependant que ce témoin soit une personne digne de foi, qu'il dépose avec serment, et comme sachant, par lui-même et non pas par ouï-dire, ce qu'il affirme. Si l'empêchement qu'on a à faire connaître n'était pas de nature à compromettre le salut ; si, par exemple, on avait à révéler la fornication commise par la femme qui veut se marier, le mariage, dans ce cas, n'étant pas un danger pour le salut, mais exposant seulement l'une des parties à un dommage temporel, on ne serait tenu d'avoir égard à la dénonciation de cet obstacle qu'autant que la preuve complète en serait fournie, ainsi qu'on le voit au chap. *Licet, veniens et omni, de Testibus ;* et par conséquent, il faudrait la déposition de deux témoins (1). S. Alphonse (2) fait même observer que, d'après le chap. *Super eo, de Consang.*, le bruit public qu'il existe un empêchement au mariage est un motif suffisant de ne pas admettre les époux à le célébrer, à moins que les parents n'affirment avec serment que ce bruit est dénué de tout fondement.

Quelle conduite doit tenir le curé qui a appris l'existence d'un empêchement ? — *Réponse* : Ou il l'a appris au sacré tribunal, et n'a pas été autorisé à se servir de cette connaissance, ou c'est en dehors de la confession qu'il en a été informé : dans le premier cas, il ne lui est pas permis d'user de la connaissance qu'il a reçue pour s'opposer à la célébration du mariage, si ce n'est au sacré tribunal, lui-même où il doit déployer tout le zèle dont il est capable pour détourner son pénitent, si c'est lui qui lui a fait l'aveu, de la coupable alliance qu'il veut contracter, ou pour le déterminer à faire les démarches nécessaires afin d'obtenir les dispenses qui la rendent licite ; dans le second cas, il doit se refuser à la célébration des noces, engageant les parties à renoncer

(1) Ibid, n. 996.

(2) Ibid, n. 999.

à leur union ; ou si elles persistent à y donner suite et qu'il y ait possibilité de le faire légitimement, il doit leur indiquer la marche qu'elles ont à suivre pour atteindre ce but, et les renvoyer à l'évêque ou à son official.

Il paraît certain que le curé peut en agir de la sorte, quand même il serait seul à connaître l'empêchement, si c'est hors du confessional qu'il l'a appris. Devrait-il également tenir cette conduite, dans le cas où, étant seul à connaître l'empêchement, il n'a pas le moyen d'en fournir la preuve ? Encore ici l'opinion de S. Alphonse est pour l'affirmative (1), qui n'hésite pas à le donner comme le sentiment le plus vrai : car, dit-il, si toute personne est tenue de révéler les empêchements qu'elle est seule à connaître, quand même elle ne pourrait pas en fournir la preuve ; à plus forte raison le curé est-il astreint à la même obligation, étant tenu par sa charge pastorale de procurer la digne administration des sacrements et de préserver ses ouailles de ce qui peut compromettre leur salut. Et qu'on ne dise pas qu'on ne doit pas refuser les sacrements à un pécheur occulte lorsqu'il se présente publiquement pour les recevoir : parce que cela n'est vrai que lorsque le motif de refuser n'en rend la réception qu'illicite, et il en est autrement lorsque, non-seulemsnt ce motif rend la réception illicite, mais, en outre, est cause de graves dommages et de beaucoup de péchés, ainsi que cela a lieu dans le cas présent.

Les mêmes décisions peuvent être données relativement au cas où l'évêque connaîtrait seul l'empêchement (2).

IV. *Dispense des bans.*

Bien que la pratique de faire précéder le mariage par trois publications de bans, soit le résultat d'une loi générale de l'Eglise, portée en concile œcuménique, néanmoins le saint concile de Trente, qui a imposé ou plutôt qui a restauré cette discipline, établie en 1216 par le 4e concile de Latran, a laissé à la prudence et au jugement des Ordinaires de dispenser, en partie ou en totalité, de ces publications, selon qu'ils le croiraient nécessaire ou avantageux : *Nisi Ordinarius ipse ex-*

(1) Lib. 6, n. 1002.

(2) S. Alphonse, lib. 6. Ibid.

pedire judicaverit ut prædictæ denuntiationes remittantur : quod illius prudentiæ et judicio Sancta Synodus relinquit (1). Ce qui ne veut pas dire, ainsi que le fait observer Benoît XIV, dans son Encyclique *Satis vobis*, que les évêques puissent, à leur gré et sans juste motif, accorder ces sortes de dispenses ; car : *Licet Episcopo relictum sit omnimodo super denuntiationibus dispensare, hæc tamen facultas, non a sola dispensantis voluntate pendet, sed a Tridentino coercetur arctis prudentiæ discretique arbitrii legibus : quod idem est ac legitimam causam dispensationis requirere.*

Ces causes de dispense, pour être justes, doivent être plus ou moins graves, selon qu'il s'agit d'une ou de plusieurs publications : une cause ordinaire, la crainte d'attrister une fiancée peut être suffisante pour une dispense partielle. Il en faudrait une grave pour la dispense des trois publications.

D'après le commun enseignement des Docteurs, non-seulement l'Evêque peut concéder la dispense quand les raisons sont suffisantes ; mais il pourrait être tenu de l'accorder lorsqu'elle est nécessaire pour empêcher un grave dommage, qui, sans cela, arriverait à la communauté, ou même à des particuliers ; et aussi lorsque de la concession de la dispense doit résulter un bien notable, soit spirituel, soit temporel, pour la localité ou pour les individus.

S. Alphonse au n° 1006, livre 6, de sa théologie, énumère divers cas où l'Evêque est tenu d'accorder la dispense des bans. 1° S'il y a à craindre qu'on ne mette malicieusement obstacle à la célébration du contrat. 2° Si le mariage est nécessaire pour sauvegarder l'honneur des époux ou de leurs enfants, ce qui aurait lieu dans le cas où les conjoints, bien que vivant en concubinage, passeraient néanmoins pour légitimement mariés aux yeux du public ; et également si la fiancée ayant été déshonorée, il y avait à craindre que son futur époux, changeant de pensée, ne voulût plus l'épouser ; et encore si l'un des contractants étant à l'article de la mort, il y avait à procurer la légitimation des enfants nés pendant le concubinage. 3° Si le fiancé est sur le point de partir pour un voyage lointain, et que pour l'une des raisons précitées, il y ait nécessité de contracter. 4° S'il y a un danger à craindre pour le salut de l'âme, ou pour la vie ou pour la fortune. 5°

(1) Sess. XXIV, c. I, *de Refor. Matrim.*

Si les parents ou le tuteur voulaient contraindre leur enfant ou leur pupille à s'unir à un indigne, et que la dispense mît à même de réaliser une union mieux assortie. Enfin le saint Docteur observe, avec Roncaglia, que l'Evêque est tenu de dispenser des bans pour toute cause qui lui paraîtrait sérieusement urgente.

Quant aux causes qui autorisent l'Evêque à octroyer la dispense, sans lui en faire un devoir rigoureux, S. Alphonse (1) cite 1° le cas où les contractants sont des personnages d'un très haut rang. Ces sortes d'alliances, dit-il, ne se font pas ordinairement sans de grandes précautions. 2° Si les époux sont très-âgés, ou d'une condition très-disproportionnée, tant pour l'âge que pour la fortune ou les qualités. 3° S'il est certain qu'il n'y a pas d'empêchement : mais tous ne sont pas d'accord sur ce dernier point.

S. Alphonse autorise l'Evêque à dispenser des bans, même la partie qui ne serait pas son sujet. Sa raison est que, de même qu'il a le droit de la marier, il a celui aussi de la dispenser de la publication des bans. Cette décision n'est pas admise par M. Carrière (2), et elle est contraire à la pratique de la plupart de nos diocèses de France, où l'on exige des contractants, quand ils sont de diocèses différents, de s'adresser chacun à leur Ordinaire respectif. S. Alphonse lui-même, dans son Traité des Priviléges, n° 57 *in fine*, ne donne son sentiment que comme probable. On fera donc bien de ne pas s'écarter en ce point de la commune pratique.

Par Ordinaire on entend l'Evêque ; mais les grands-vicaires et les vicaires capitulaires sont aussi compris sous cette dénomination, et les uns et les autres peuvent accorder les dispenses de bans quand il y a de justes motifs.

Quant aux curés, quelques auteurs ont pensé qu'ils pouvaient aussi concéder ces dispenses dans les cas pressants où le recours à l'Evêque n'est pas possible; mais S. Alphonse dit que le sentiment qui leur dénie ce pouvoir est plus communément réputé mieux en harmonie avec la vérité. Toutefois, on tient pour probable que le curé, s'il a la certitude qu'il n'y a pas d'empêchement, peut, lorsqu'il y a péril à demander et

(1) Lib. 6, n° 1007.

(2) *De Matrim*, n° 432.

à attendre la dispense, déclarer que la loi qui prescrit les publications cesse d'être obligatoire. Ce cas, dit-il, aurait lieu, si, par exemple un moribond consentait à épouser sa concubine pour légitimer les enfants qu'il avait eus d'elle (1).

Il y a un mot à dire ici sur les mariages *morganatiques*, que nous appelons en France *de la main gauche*. C'est une espèce de mariage de conscience, qui se contracte par devant le curé et deux témoins, mais en secret, sans publications de bans, et en prenant toutes les précautions nécessaires pour qu'ils demeurent ignorés du public. Ces sortes de mariages ne peuvent jouir de tous les droits et priviléges accordés à ceux qui se font d'une manière régulière. On peut voir ce qu'en disent M. Carrière, n° 440, et le card. Soglia, *Instit. jur. priv.*, § 159.

Benoît XIV en parle dans sa Constit. *Satis vobis compertum*, qu'on peut lire en tête de la théologie de S. Alphonse, où, après avoir énuméré les formalités qu'il y a à observer dans ces sortes de mariages, il ajoute que l'acte de ces mariages doit être soigneusement consigné, avec tous ses assessoires, dans un cahier ou registre muni d'un sceau, lequel registre doit être envoyé à l'Ordinaire, en avertissant les conjoints que, dans le cas où il naîtrait des enfants de leur union, non-seulement ils doivent avoir soin de les faire baptiser, mais qu'ils sont tenus de prendre les précautions nécessaires pour que ce baptême et la légitimité de ceux qui l'ont reçu, soient constatés devant l'Ordinaire, sous peine, en cas de négligence à remplir ces conditions, de voir leur mariage rendu public. Ces sortes de mariages ne doivent jamais avoir lieu sans que l'Evêque soit informé et consulté. Voir ce que le même Pontife dit à ce sujet, dans son livre de *Synodo diœcesana*, lib. XIII, cap. 23, n° 23.

CRAISSON,
Ancien vicaire général.

(1) Lib. 6, n° 1007, dub. 2, et n° 1003.

LA LAMPE DU SEIGNEUR.

Les lecteurs de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* ont sans nul doute entendu parler d'un prospectus en ce moment très-répandu et qui a pour titre : *Lampe perpétuelle, ou lampe du sanctuaire des églises, dite lampe du Seigneur, par l'abbé Leseigneur.* Plusieurs sans doute se sont déjà demandé ce qu'il fallait en penser. Nous allons leur fournir la réponse.

La pièce débute ainsi : « Monsieur et vénérable confrère, vous avez entendu parler de la lampe du sanctuaire appelée lampe du Seigneur ; elle a parcouru depuis dix ans tout le monde catholique ; elle a fait ses preuves et montré qu'elle remplissait à merveille sa sainte destination. Il n'y a pas un seul diocèse de France où elle ne brille dans des centaines d'églises. Mes prospectus des années dernières rapportaient : 1° la supplique de huit évêques de France qui avaient demandé à Rome l'autorisation d'alimenter la lampe du sanctuaire par le pétrole ; 2° le décret de la sacrée Congrégation des rites qui tolère comme les autres huiles l'usage de l'huile minérale. Après avoir rapporté que cette huile était admise par l'immense majorité des Evêques de la France, de la Belgique, de l'Allemagne, de l'Algérie, de la Suisse et de l'Amérique, j'ai publié une faible partie des milliers de lettres si flatteuses de nos confrères ; je laisse de côté ces divers et magnifiques témoignages pour vous entretenir d'un perfectionnement considérable apporté à mon système. [L'inventeur entre ici dans le détail de ce perfectionnement qui, on le pense bien, fait de cet appareil un véritable chef-d'œuvre.] Quiconque l'appliquera désormais sera obligé de reconnaître que c'est vraiment et doublement la lampe du Seigneur. »

Il est impossible de se dissimuler la première impression que l'on éprouve à cette lecture. Tout cela n'a-t-il pas un peu la couleur et le style d'une réclame ?

Qui peut ne pas être frappé de ce voyage fait en dix ans par cette lampe dans tout le monde catholique, de cette destination remplie à

merveille, de ces centaines de lampes alimentées par ce système dans chacun des diocèses de France, de ces milliers de lettres si flatteuses et surtout de ces magnifiques témoignages provoqués par quoi ? Par une lampe à pétrole. Mais laissons de côté ce souvenir du *parturient montes* : tout le monde sait que la réserve et la modération n'entrent pas de nos jours dans les qualités obligées d'un bon prospectus. Il faut avant tout attirer le client, et le client aime, paraît-il, les horizons larges, les mots sonores et les phrases à effet. Attachons-nous plutôt à la question de principe. L'auteur la touche lorsqu'il dit : « Mes prospectus des années dernières rapportaient : 2° le décret de la sacrée Congrégation des rites qui tolère *comme* les autres huiles, l'usage de l'huile minérale. » Nous pensons bien comprendre en disant qu'il résulte de cette phrase que l'huile minérale est, en vertu du susdit décret de la sacrée Congrégation, tolérée à l'égal des autres huiles végétales. La conjonction comme, non-seulement autorise cette interprétation, mais exclut logiquement tout autre sens, et fait entendre au lecteur qu'il peut par lui-même et de sa propre initiative, dans le cas où l'impossibilité d'avoir de l'huile d'olive le force de recourir à la tolérance accordée par l'Eglise en cette matière, adopter indifféremment l'huile minérale ou l'huile végétale. D'autres que nous ont ainsi compris cette phrase. Nous pourrions, à l'appui de cette assertion, citer des personnes, très-respectables d'ailleurs, qui, sur la foi de ce prospectus et sans songer le moins du monde à recourir à l'Ordinaire pour lui faire valoir des raisons de pauvreté ou d'impossibilité matérielle, ont un beau jour donné à leurs administrés la surprise d'une lampe à pétrole. Elles n'étaient certainement pas guidées dans ce choix par des motifs d'économie : elles voulaient tout simplement doter le sanctuaire d'une lumière continue, brillante et à l'abri des nombreux inconvénients de l'huile végétale. Peut-on agir ainsi ? Nous ne le pensons pas. Nous croyons, au contraire, en contradiction avec l'auteur du prospectus : 1° que les huiles minérales, pétroles ou autres, ne peuvent être employées qu'à défaut d'huiles végétales pour la lampe du saint Sacrement, et seulement s'il est impossible d'entretenir celle-ci avec de l'huile végétale ; 2° que les particuliers ne peuvent rien faire à ce sujet sans une autorisation préalable de l'Ordinaire. Ces deux assertions ressortent de la teneur du décret de la sacrée Congrégation

des rites. Pour les mettre dans leur pleine lumière, exposons d'abord la demande.

I. *Demande adressée à la sacrée Congrégation des rites par plusieurs Evêques de France.*

Plusieurs Evêques de France, prenant en considération, d'une part la pauvreté de plusieurs églises de leurs diocèses, de l'autre les inconvénients qui résultent de l'usage de l'huile végétale pour la lampe du saint Sacrement, supplièrent, par lettre en date du 9 avril 1864, Sa Sainteté le Pape Pie IX de vouloir bien autoriser désormais, en s'en remettant à la prudence des Evêques, l'emploi du pétrole. Voici les principaux passages de cette lettre. L'orateur, après avoir rappelé que le rituel prescrit l'huile d'olive pour la lampe du saint Sacrement, fait remarquer que cette huile d'olive, à cause de sa rareté et de son prix élevé, est d'un emploi presque impossible en France. Venant ensuite à l'examen des autres huiles, il dit : « Hæc quidem olea facilius in regionibus nostris inveniuntur quam oleum olivæ, sed nihil ominus pluribus incommodis subjacent. Majoris adhuc sunt pretii quam ut in omnibus nostris ecclesiis, facultatibus sufficientibus sæpe destitutis, eorum usus recipiatur. In quibusdam vero impensas ad lumen necessarias adhortantibus parochis fideles subministrare non recusant, sed quam multæ sunt aliæ in quibus tali subsidio deficiente, vel sanctissima Eucharistia non asservatur, vel si propter infirmos et preces serotinas quæ in adventu præsertim et quadragesima peraguntur servanda sit, illam absque lampade asservari tolerandum est. » La suite de la demande est consacrée à l'énumération des inconvénients de l'huile végétale et des avantages du pétrole, qu'un appareil ingénieux inventé par un prêtre rend complètement inoffensif. Elle se termine ainsi : « His itaque maximi momenti, ut arbitratur, rationibus fisus Episcopus orator enixe postulat ut Sanctitas Vestra declarare dignetur usum olei petrolei pro lampade sanctuarii non improbari et quidem permitti arbitrio Ordinarii. »

II. *Votum du maître des Cérémonies apostoliques.*

La sacrée Congrégation, avant de se prononcer sur la question qui était soumise, demanda l'avis d'un des maîtres des cérémonies

apostoliques. Pour savoir, dit celui-ci dans sa réponse, si on peut permettre l'emploi de l'huile de pétrole dans les choses religieuses, il sera nécessaire de connaître avant tout quelles sont les lois de l'église relativement au luminaire, quelle est la différence entre ce combustible et ce luminaire. Le maître des cérémonies indique ici en quelques mots les lois de l'Eglise touchant le luminaire et montre, en s'appuyant sur une note du professeur de chimie du Collége Romain, combien on s'éloigne de l'esprit de l'Eglise en substituant le pétrole à l'huile d'olive. Il conclut en disant : « Je serais par conséquent d'avis qu'on répondit en général négativement à la demande de substituer le pétrole à l'huile d'olive pour les lampes d'églises, en exprimant dans la réponse que le saint Siége n'admet pas d'innovations dans les rites et dans les traditions de l'Eglise, et qu'on pourra (dans le cas d'une extrême nécessité où, par suite du manque total de l'huile d'olive, on se trouve dans l'impossibilité de faire brûler la lampe devant le saint Sacrement) en faire la demande à la sacrée Congrégation par l'intermédiaire de l'Ordinaire, qui alors pourra être autorisé par le saint Siége à accorder aux supérieurs des églises la permission de substituer à l'huile d'olive tout autre combustible qu'il jugera plus convenable, sans expliquer toutefois si le combustible doit être de l'huile de lin, de colza, de pavot ou de toute autre espèce. J'ajouterais encore la clause que l'on ne pourrait se servir de ce combustible que pour la lampe prescrite devant le Saint-Sacrement et qu'on devrait enlever toutes celles qui sont mises pour simple parade et pur ornement. Tel est mon sentiment relativement aux questions qui ont été présentées. Je le soumets au jugement de la Sacrée Congrégation.

III. *Décret de la sacrée Congrégation des rites.*

Le 9 juillet 1864, la sacrée Congrégation des rites rendit, en réponse à la demande adressée par les Evêques de France, le décret suivant : « Sacra (porro) rituum congregatio, etsi semper sollicita ut etiam in hac parte quod usque ab Ecclesiæ primordiis circa usum olei ex olivis inductum est ob mysticas significationes retineatur, attamen silentio præterire minime censuit rationes ab iisdem Episcopis probatas : ac proinde exquisito prius voto alterius ex Apostolicarum cæremoniarum magistris, subscriptus cardinalis præfectus ejusdem Congregationis,

rem omnem proposuit in ordinariis comitiis ad Vaticanum hodierna die habitis. Emi autem et Rmi Patres sacris tuendis ritibus præpositi, omnibus accurate perpensis ac diligentissime examinatis, rescribendum censuerunt generatim utendum esse oleo olivarum ; ubi vero haberi nequeat, remittendum prudentiæ Episcoporum ut lampades nutriantur ex aliis oleis quantum fieri possit vegetalibus. » Le Souverain Pontife confirma ce décret sous la date du 14 du même mois et de la même année. On peut voir ces trois documents dans les *Analecta juris Pontif.*, livr. de juillet 1864.

De la teneur de ce décret il résulte : 1° qu'il faut en règle générale se servir d'huile d'olive ; la sacrée Congrégation prend elle-même soin de nous donner la raison de cette prescription, en rappelant que l'emploi de cette huile adoptée par l'Eglise, à cause de ses significations mystiques, remonte à son origine. Nous n'avons pas besoin de dire ici combien l'Eglise tient à ses traditions : les lecteurs auxquels nous nous adressons le savent parfaitement. Il résulte : 2° qu'à défaut d'huile d'olive, « ubi haberi nequit, » les lampes doivent être, autant que possible, « quantum fieri possit, » alimentées avec de l'huile provenant de matières végétales. Du pétrole, il n'en est pas dit un seul mot, quoique la demande à ce sujet fût formelle. Que devons-nous conclure de ce silence ? Que la sacrée Congrégation en interdit absolument l'usage ? Non : rien dans le texte du décret ne légitime une telle interprétation : le saint Siége désire sans doute pour les motifs déjà énoncés que l'on s'en tienne à l'huile végétale, mais il ne le demande que dans la mesure du possible, « quantum fieri possit ; » et il s'en remet là-dessus à la prudence des Evêques, « remittendum prudentiæ Episcoporum. » Il laisse donc aux Evêques le droit d'autoriser l'huile minérale, quand ils jugent impossible l'emploi de l'huile végétale, mais dans ce cas seulement. Gury, *de Eucharistia*, cap. III, art. V, exprime très-bien cette doctrine lorsqu'il dit dans le *nota* dont il fait suivre ce décret : « Ex hac responsione sequitur oleum etiam petrolei non excludi et urgente necessitate ab Episcopo permitti posse. » On comprend très-bien cette sage réserve du saint Siége, quand on pense que l'Eglise, comme le disait le maître des cérémonies apostoliques, n'admet pas d'innovations dans les rites ; elle cède simplement à une nécessité qui s'impose, et de fait il vaut encore mieux avoir devant le saint

Sacrement une lampe alimentée au pétrole que de ne pas conserver du tout la sainte Eucharistie, ou comme il arrivait parfois dans certaines églises, de la conserver sans lumière.

Le lecteur peut maintenant se convaincre que nous étions dans le vrai lorsque nous disions que l'huile minérale n'était pas, en vertu du décret de la sacrée Congrégation des rites, tolérée à l'égal de l'huile végétale. Le décret indique une triple gradation : d'abord l'huile d'olive comme règle générale ; à défaut d'huile d'olive, autant que possible, l'huile extraite de végétaux : enfin, à défaut de l'une et de l'autre, ou comme dit Gury, « urgente necessitate, » le pétrole. Nous étions également dans le vrai lorsque nous affirmions que les supérieurs d'église ou les simples particuliers ne pouvaient de leur propre initiative substituer le pétrole à l'huile végétale : l'Ordinaire peut seul autoriser l'emploi de ce combustible pour la lampe du saint Sacrement. Et remarquons-le bien ici, l'autorisation donnée par le saint Siége à l'Ordinaire est restreinte au seul cas de nécessité, quelle que soit, du reste, la cause d'où elle émane. Si donc un Evêque, en autorisant le pétrole dans un cas donné, cédait à d'autres motifs, il dépasserait certainement son pouvoir et irait manifestement contre les intentions de l'Eglise.

Qu'on nous permette, en terminant, de tirer les conclusions des réflexions que nous soumettons à nos lecteurs. Nous ne voyons pas d'abord que, dans les termes du prospectus, on se soit tenu dans les règles d'une juste et sage critique. N'eut-on pas dû spécifier que le pétrole n'est pas toléré à l'égal de l'huile végétale ? On ajoute que des centaines d'églises dans chacun des diocèses de France appliquent ce système. N'est-ce pas s'exposer à un contrôle facile et faire supposer de deux choses l'une : ou que les églises en France sont vraiment bien pauvres, ou que les Evêques (chose tout-à-fait inadmissible) ne restent pas dans les limites tracées par la sacrée Congrégation des rites ? Observons enfin que l'auteur du prospectus n'a pas en nous un adversaire : nous n'avons pas eu d'autre but, en entreprenant ce petit travail, que de provoquer une rectification, et nous sommes les premiers à reconnaître que l'appareil offert au public est non-seulement ingénieux, mais d'une utilité vraiment pratique pour les églises pauvres et sans ressources.

O. M.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I

Est-il quelquefois permis d'employer l'orgue et la musique aux fonctions funèbres et aux Messes et offices du temps pendant l'Avent et le Carême ?

Nous pensions avoir suffisamment éclairci ces questions ; mais une communication qui nous est faite montre la nécessité de mieux préciser certains points sur lesquels nous n'avions peut-être pas suffisamment insisté, ou que nous avons signalés sans les discuter comme il aurait fallu le faire pour prévenir toute méprise. On voit dans nos conclusions une divergence avec des réponses données dans l'Académie liturgique de Rome le 13 janvier de cette année. Nous ne voyons point cette divergence, même en donnant l'analyse de ces réponses telle que nous l'avons reçue. Nos conclusions ne seraient pas, il est vrai, entièrement conformes à celles du rapporteur, qui pourrait s'être mépris sur la portée des réponses données par la savante Académie.

Ce que nous avons à dire ici se rapporte à deux points. Nous devons devons d'abord exposer la question traitée dans l'Académie liturgique et les conclusions qu'en tire le rapporteur ; il nous faut ensuite montrer que ces conclusions ne sont point en désaccord avec les principes exposés ci-dessus et donner les développements nécessaires.

§ 1. *Question traitée dans l'Académie liturgique, et conclusions tirées par le rapporteur.*

La question traitée est la suivante : « An in exequiis et officiis in » gratiam defunctorum, usus musices, seu cantus quem vocant figura- » tum cum sonitu instrumentorum vel saltem solius organi tolerandus » sit vel omnino reprobandus ? »

Si le rapporteur a bien saisi la question traitée, elle aurait été envisagée comme il suit : 1° La musique ou le chant figuré, avec ou sans accompagnement, paraît moins convenable dans les funérailles et les

offices célébrés pour le repos de l'âme de défunts, surtout si elle est peu modeste, légère et plus propre, par conséquent, à distraire et à dissiper les fidèles qu'à les porter au recueillement et à une sainte tristesse. 2° Le chant figuré soutenu et accompagné par l'orgue ou d'autres instruments, exécuté dans les conditions de gravité requise, est permis dans les églises où il est passé en usage. C'est ce qui résulte notamment de la pratique de Rome et d'un grand nombre de diocèses en Italie, ainsi que de quelques réponses de la Congrégation des rites. 3° Dans les lieux où cet usage n'existe pas, il semble qu'on peut tolérer la musique, l'orgue et les instruments, en réglant toutefois la manière de les employer. Rien, en effet, ne les condamne positivement. Les défenses particulières ou générales portées, soit par les souverains Pontifes, soit par les congrégations romaines, ne concernent que la musique peu religieuse.

De ces règles, le rapporteur tire les conclusions suivantes : 1° Il n'a pas été parlé de l'orgue accompagnant le plain-chant ; mais nul doute que les solutions précédentes ne lui soient toutes applicables dans le sens le plus large, car alors on ne doit plus le considérer comme un instrument destiné à faire de la musique, mais comme un moyen de soutenir le chant : bien plus, à s'en tenir rigoureusement aux réponses alléguées, l'orgue peut se faire entendre seul aux Messes de *Requiem* et autres offices pour les défunts. 2° A Rome, un chœur de musiciens et un orchestre se font entendre dans les services solennels: il est vrai que c'est une tradition qui remonte à des siècles ; mais si elle était mauvaise de sa nature et contraire aux prescriptions liturgiques, il est à croire que les souverains Pontifes l'auraient depuis longtemps abolie. 3° En nous communiquant ces réponses, on nous demande si les mêmes principes ne seraient pas applicables aux Messes et offices du temps pendant l'Avent et le Carême ?

§ 2. *Explication de ces réponses.*

La première réponse renferme deux points. Le premier rappelle la règle donnée par le Cérémonial des Evêques, en y apportant un tempérament motivé par ce qui est dit dans la deuxième réponse. Nous lisons dans le Cérémonial des Evêques, l. 1, c. XXVIII, n. 13 : « In Missis

» et officiis defunctorum, nec organo, nec musica quam figuratam vo-
» cant utimur, sed cantu firmo. » Si la rubrique du Cérémonial des Evêques n'est pas préceptive, elle est au moins directive, et c'est la source où nous devons puiser les vrais principes. Quant au deuxième point, ce sont des règles générales énoncées aux nos 11 et 12 du même chapitre, et dont l'application a une plus grande importance dans les circonstances dont il s'agit.

La deuxième réponse est en harmonie avec ce que nous avons exposé t. XIII, p. 384, et rappelé t. XXXII, p. 426. Il n'a pas toujours été possible de maintenir dans toute sa rigueur la pratique de supprimer l'orgue et le chant figuré aux fonctions funèbres : dès le temps où écrivait Catalani, il fallait faire des concessions. « Sed hæc disciplina, dit
» le savant auteur, præsertim de non adhibendis organo et musica in
» exequiis defunctorum vix hodie servatur, vel ab ipsis infimæ plebis
» hominibus, qui tametsi ære alieno gravati, et non habeant quid
» manducent, volunt nihilominus defunctorum suorum exequias cum
» pompa celebrari, et Missam cum organo et musica, et cum aliis etiam
» alicubi instrumentis cani. » Comme l'usage d'employer le chant figuré et le son de l'orgue aux fonctions funèbres s'était introduit dans certaines églises, et comme la suppression de cette coutume semblait offrir des difficultés, la sacrée Congrégation a donné la décision que nous avons rapportée t. XIII, p. 384. Elle est la seule en ce sens, mais elle suffit pour motiver cette deuxième réponse.

La troisième réponse renferme deux parties distinctes. On examine d'abord la question de savoir si la pratique de toucher l'orgue aux fonctions funèbres peut être autorisée dans les églises où cet usage n'existe pas, ou, en d'autres termes, si l'on peut introduire cette coutume. On répond affirmativement : on donne pour preuve l'absence d'une loi générale qui s'y oppose, et l'objet des lois particulières qui ont pour effet de régler et non d'abolir cette pratique. On résout la première difficulté en disant, sans l'affirmer d'une manière positive, que l'usage de l'orgue pourrait être toléré, même dans les églises où la coutume n'est pas établie. Cette coutume, en effet, par là même que la sacrée Congrégation des rites en a ordonné le maintien, est une coutume raisonnable et admissible, et peut être introduite. Quant à l'absence d'une loi générale, nous avons peine à

croire que l'Académie liturgique ait employé cette expression, ou au moins l'ait entendue dans le sens strict, car la rubrique du Cérémonial des Evêques est une loi générale, seulement, comme l'a déclaré la sacrée Congrégation des rites, le 11 juin 1605, le 17 juin 1606 et 11 juin 1608, nos 236, 318 et 382, elle n'abroge pas les coutumes louables. Pour les lois particulières qui règlent l'usage de l'orgue dans les fonctions funèbres, elles supposent existante la coutume de s'en servir.

§ 2. *Examen des conclusions du rapporteur.*

La première conclusion est loin d'être rigoureuse, et renferme une affirmation très-positive qui nous semble un peu hasardée. Parce qu'il n'a pas été question, dit-on, de l'accompagnement du chant par l'orgue, *nul doute* que les solutions précédentes ne lui soient applicables *dans le sens le plus large*. S'il faut raisonner ainsi de tout ce dont il n'a pas été question, nous irions loin. On ajoute que l'orgue ne doit plus être considéré comme un instrument destiné à faire de la musique. Il n'y a qu'un moyen d'éviter de faire de la musique avec l'orgue, celui de ne pas s'en servir. Quoi qu'il en soit, si nous rapprochons cette conclusion de ce que nous avons dit t. XXXII, p. 436 et 437, nous voyons clairement le point sur lequel il faut appeler l'attention du rapporteur. Dans son esprit, il y a, dans la manière d'user de l'orgue, à savoir entre l'accompagnement du chant et les jeux isolés de l'instrument, une distinction liturgique. Cette distinction n'est pas admissible : voilà pourquoi les membres de la savante Académie ne l'ont pas signalée ; s'ils l'avaient fait, ils auraient donné une doctrine nouvelle. Nous croyons avoir suffisamment montré dans l'article cité qu'une pareille distinction ne peut s'harmoniser avec les principes de la liturgie. Si l'orgue peut se faire entendre pendant qu'on chante, pourquoi cesserait-il pendant qu'on psalmodie ? Aussi le rapporteur ajoute que lorsque le son de l'orgue est permis, il peut se faire entendre seul ; au lieu des mots *bien plus*, il aurait dû dire : *par conséquent*.

Nous avons suffisamment expliqué et justifié le fait signalé dans la deuxième conclusion.

Quant à la dernière observation, où l'on demande si les mêmes

principes pourraient s'appliquer aux Messes et offices du temps, pendant l'Avent et le Carême, aucun auteur n'a cru pouvoir l'enseigner. Nous ne dirons pas à notre tour : *il n'en a pas été parlé; donc les solutions précédentes peuvent être étendues à ces jours* ; nous croyons plus logique et plus sage d'en conclure que les exceptions applicables aux Messes des morts ne peuvent être étendues à ces jours. Ici on ne signale aucune coutume ; le motif qui a donné lieu à cette pratique, à savoir, la nécessité de satisfaire les exigences des familles, n'existe pas ; enfin, comme nous l'avons observé t. XIII, p. 384, l'usage de l'orgue est autorisé, en règle générale, aux autres Messes où l'on porte la dalmatique et la tunique, même quand les ornements sont violets, et il ne l'est jamais à celles où les ministres sacrés remplissent leur office sans porter ces vêtements sacrés. Nous avons cité t. XVIII, p. 85, un décret de la sacrée Congrégation des rites où il est positivement déclaré qu'à ces Messes aucune solennité extérieure ne peut autoriser le port de ces ornements.

II

1. *Un Prêtre disant la Messe avant le jour est-il tenu de s'éclairer avec une bougie en cire?* 2. *La prohibition de mettre sur l'autel des cierges d'une autre matière s'étend-elle à toute la table de l'autel, même quand il n'y a qu'une pierre consacrée ?* 3. *Comment doit-on entendre la défense de chanter un motet latin non liturgique ?* 4. *Aux Messes basses qui revêtent un caractère spécial de solennité, peut-on allumer des cierges autour de l'autel ?*

Sur la première question. M. Bourbon n'applique pas à la lumière destinée à éclairer le Prêtre la défense exprimée par le décret du 31 mars 1821, cité 1re série, t. I, p. 549, de disposer sur l'autel ou au-dessus des lumières qui ne soient pas en cire ; mais il préférerait l'usage de se servir de deux cierges en cire qu'on met sur la table de l'autel, et qui éclairent suffisamment le Prêtre, sans qu'il soit nécessaire d'en mettre un troisième.

Sur la deuxième question. La prohibition de mettre sur l'autel des cierges d'une autre matière s'étend à toute la table : car on la comprend toujours tout entière en parlant de l'autel, et toutes les rubriques relatives à l'autel s'étendent à la table en entier.

Sur la troisième question. On peut considérer comme autorisés les motets latins non liturgiques qui sont consacrés par une coutume ancienne et approuvés par l'Ordinaire. Gardellini (Instr. Clém., § XXIV, n. 20), après avoir rapporté les paroles d'Alexandre VII, prescrivant de ne chanter dans les églises que des prières liturgiques ou spécialement approuvées par la sacrée Congrégation des rites, ajoute : « Non » agit hic Pontifex Alexander de precibus recitandis coram SS. Sacra- » mento vel in expositione, vel antequam Sacerdos cum eo benedic- » tionem populo impertiatur ; verum de versiculis vulgo *mottetti*, qui » in solemnibus quibusdam expositionibus cum instrumentorum sonitu » cantari a musicis solent. » C'est d'après ce principe que Dom Guéranger autorise le chant de l'*Adeste*, de l'*O Filii* et de l'*Inviolata*. On peut dire la même chose du *Rorate* et de l'*Attende*. Mais il ne faudrait pas trop étendre ce principe, ni l'appliquer, comme on l'a fait quelquefois, aux textes tirés des anciennes liturgies françaises. Si la question était posée à la sacrée Congrégation des rites, il serait répondu, comme le 1er septembre 1838, n. 4836 : « *Constet de authentica con-* » *cessione.* » La question était celle-ci : « An rhythmus *Divinum mys-* » *terium* cani saltem possit extra Missam ? »

Sur la quatrième question. Aucune règle ne s'oppose à ce qu'on allume des cierges autour de l'autel pendant une Messe basse qui revêt un caractère spécial de solennité. Nous avons suffisamment traité ce point t. XI, p. 84 et suivantes.

P. R.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE

XLIII.

Un musicien très-érudit et de beaucoup de réputation, qui est aussi un de nos lecteurs et de nos confrères du Collège romain, M. l'abbé Stéphen Morelot, lisant dernièrement notre Note XL (n° de mars 1876, p. 300-302) et jugeant que les doctrines de la *Revue* « méritent assurément qu'on les discute, » nous a fait cet honneur dans la *Musica sacra* publiée à Toulouse par M. Aloys Kunc (n° du 6 juin 1876, p. 75-76). Il a voulu montrer, dans notre humble personne « profondément atta-

chée, dit-il, à la tradition en matière théologique, » un exemple d'une « tendance » qu'il croit déplorable en fait d'art chrétien, un exemple « des inconséquences dans lesquelles on se jette dès qu'on quitte le ter- « rain de la tradition, » un exemple de la difficulté « d'échapper complétement à l'influence de son temps. » Je n'ai aucunement le désir de me justifier, ni le savoir nécessaire pour lutter contre M. Morelot, mais je pourrais prouver peut-être que l'attachement à la tradition théologique et à la logique même est un excellent préservatif contre des tendances et des inconséquences regrettables dont je n'ai certainement pas le monopole. Pour cela, il me suffira de préciser ma théorie, si c'en est une, de l'accompagnement du plain-chant.

1° *Accompagner* le plain-chant, c'est-à-dire l'orner d'une harmonie vocale ou instrumentale plus ou moins riche et compliquée, n'est point du tout la même chose que le modifier, l'altérer, le dénaturer. Si ceci était jamais nécessaire, ne fût-ce qu'en un point, on ne devrait pas hésiter à sacrifier l'harmonie et à conserver dans toute son intégrité ce chant grégorien, *maxime gregorianus*, que la sainte Eglise veut absolument sauvegarder, dût-elle ne l'entendre qu'à l'unisson et dans sa simplicité, dans son austérité native. Est-il corrompu par un accompagnement illégitime ou par quelque autre cause ? on doit le débarrasser de tous ses défauts et le restaurer suivant la rigueur de ses lois propres. Les musiciens accoutumés à une tonalité différente protesteront sans doute et s'éloigneront d'un chant qui résonne si étrangement à leurs oreilles profanes. N'importe ; l'Eglise enseigne ce plain-chant à des chrétientés nouvelles pour lesquelles il est plus étrange encore ; et quoique ses rites aient été décriés et raillés depuis trois siècles, elle n'a cessé de les maintenir, *in minimis etiam*, comme disait le pape Benoît XIII dans le Concile romain de 1725 et comme on peut le dire du chant liturgique.

2° Mais si le plain-chant est invariable et inflexible *en droit*, l'harmonie ne l'est ni *en droit*, ni *en fait*. Je ne sache pas d'abord qu'il existe une seule constitution pontificale, un seul décret conciliaire, pour décider du choix de tels accords, de telles successions, de telles cadences ; c'est affaire d'art et de goût. Or, le goût et l'art ont bien varié ici : diaphonie, contrepoint consonnant, harmonie dissonante, musique moderne en attendant la musique de l'avenir, qui ne sera peut-être pas celle de

Wagner, mais qui très-probablement ne sera pas non plus celle de M. Morelot. En cet état de choses, rien n'empêche, mais tout engage au contraire les harmonistes à chercher de plus parfaits accompagnements pour le plain-chant, Je ne dis pas qu'ils y réussiront, mais qu'ils peuvent et doivent s'y essayer. Ils ne sont pas plus condamnés à l'immobilité que nos architectes, nos peintres, nos sculpteurs. Voyant que l'harmonie a progressé, de la diaphonie, par exemple, aux magnifiques partitions de Palestrina, pourquoi ne pas espérer qu'elle progressera encore et qu'elle évitera certains écueils où elle a parfois donné ? L'Eglise d'aujourd'hui n'est pas moins apte à inspirer les beaux-arts que l'Eglise du XVIe siècle. Où elle ne prescrit pas de s'arrêter, je ne vois point qu'on soit tenu de ne plus se mouvoir, de ne plus avancer. Laissons le fétichisme à d'autres et le byzantinisme aussi.

3° D'après ces principes, — ils me semblent mériter ce nom, — nous jugerons aisément les diverses harmonies qui s'offrent à accompagner le chant grégorien. Je ne parle pas « des premiers et grossiers essais de l'art harmonique; » ils ne sont bons qu'à prouver que l'oreille humaine est passablement indulgente et qu'elle peut bien s'accommoder, espérons-le, d'une musique raisonnable, quoique nouvelle. Quant à l'harmonie du XVIe siècle, M. Morelot me reproche de l'avoir dénoncée comme ayant énervé et altéré le caractère modal des anciennes mélodies liturgiques, et d'avoir en même temps attribué à la *tonalité moderne* l'intrusion des *notes sensibles* dans le plain-chant. Selon lui les notes sensibles sont le fait de l'harmonie du XVIe siècle, il ne cesse de le répéter à toutes les pages qu'il écrit pour la *Musica sacra* ; et selon lui aussi, l'introduction de ces notes ne tendait nullement à effacer la distinction des modes. Sur le premier point, hélas ! je ne suis que trop d'accord avec mon très-savant contradicteur, je dirais volontiers avec mon très-docte maître. Oui, les grands musiciens de l'école de Vittoria, de Palestrina, de L. Marenzio, ont obligé le chant grégorien à fléchir, à s'adoucir, à se farder de notes sensibles ; il y avait peut-être été déjà poussé avant eux, il s'y est définitivement trouvé contraint par eux. C'était la *tonalité moderne* qui fermentait dans la tonalité ancienne, qui tentait de la transformer ou de la briser ; et certainement elle y serait arrivée si l'Eglise n'eût séparé l'art nouveau de l'art ancien, en conservant celui-ci, je veux dire le vieux plain-chant, qu'elle seule a continué

d'employer tandis que le monde entier l'oubliait pour la musique et pour l'harmonie modernes. Palestrina et les siens obéissaient eux-mêmes, qui ne le sait? qui ne l'a dit? à cette irrésistible tendance, et c'est pourquoi ils ont *altéré* le chant grégorien ; ils ont diminué, estompé, effacé à demi son caractère tonal et ses propriétés modales, tout en voulant, je le reconnais, faire moins de mal et plus de bien qu'ils n'en firent réellement. Car il n'est pas besoin d'être aussi versé que M. Morelot dans la science de la musique religiense pour avoir constaté l'indécision tonale et modale d'un grand nombre de compositions, de chefs-d'œuvre mêmes, de l'école du XVIe siècle. Que ce soit encore, par quelques côtés, le système grégorien, je le concède largement; mais que ce ne soit pas déjà le système moderne par d'autres côtés importants, je ne puis l'accorder, les faits sont trop évidents.

Or, M. Morelot tient-il si fort à la tradition du XVIe siècle qu'il néglige celle du VIe ? Est-il si fidèle à la tradition harmonique qu'il lui sacrifie la tradition mélodique? Veut-il, pour accompagner le chant, le dénaturer ? Qu'on nous permette de le dire : le grand art du XVIe siècle est véritablement admirable, et en l'entendant à Saint-Pierre de Rome ou à Saint-Jean de Latran nous nous sommes quelquefois demandé si la musique des cieux pouvait être plus belle. Mais il est fort douteux que ce soit l'idéal et le type achevé de l'accompagnement du plain-chant ; et s'il est possible de découvrir, *d'inventer*, (je me sers à dessein de ce mot que M. Morelot trouve si singulier), d'inventer une harmonie qui respecte absolument la tonalité et la modalité grégoriennes, je crois que l'on fera bien de s'en servir, comme on fera très-bien d'exécuter aussi les œuvres classiques des compositeurs sacrés du XVIe siècle et des âges suivants.

4° Niedermeyer et d'Ortigue ont pensé que la tentative dont je viens de parler serait légitime et le succès probable. Ils avaient raison. Ils se mirent donc à la recherche d'une nouvelle harmonie et la formulèrent dans un *Traité* que je m'honore d'estimer grandement et d'adopter entièrement, quoique M. l'abbé Morelot ait cru le contraire. Du XVIe siècle, ils conservent les accords consonnants et rejettent les cadences à notes sensibles; ils rejettent aussi certains accords dont les éléments sont étrangers à la gamme des modes antiques et que l'on trouve assez souvent chez Palestrina lui-même, par exemple dans ses morceaux pour

la Semaine sainte. Ces deux auteurs ont-ils réussi ? Remarquons d'abord que renforcés de Lemmens, de V. Alkan, de F. Seguin et d'autres encore, ils peuvent soutenir la comparaison avec leurs adversaires, lors même que ceux-ci se nomment Fétis, Dietsch, Nisard et Danjou. Ils ont pour eux la logique, auxiliaire considérable s'il en fût jamais, tandis qu'on leur oppose des arguments souvent bien oratoires, par exemple : qu'ils font *œuvre de mort*, qu'ils sont laïcs, qu'ils ressemblent aux jansénistes, que l'un d'entre eux était même protestant, toutes raisons de peu de poids. Ils ont proposé des formules inouïes et rudes, c'est leur propre aveu ; ont-ils eu tort pourtant, si ces formules sont nécessaires pour prévenir ou réparer des altérations mélodiques que ni la *prescription* ni la *possession* ne parviendront jamais à légitimer au jugement d'un homme, d'un ecclésiastique surtout, fidèlement attaché aux traditions primitives du chant grégorien ? Que l'on nous prouve l'existence de ces altérations dès l'origine, qu'on nous les montre en conformité avec la constitution tonale du plain-chant et non avec la tendance d'où est sortie la musique moderne, et nous consentirons à reléguer le *Traité* de Niedermeyer sur un rayon de bibliothèque pour mettre ceux de MM. Morelot et Nisard sur le pupitre des organistes.

5° Il ne nous paraît pas néanmoins que tout soit dit et que Niedermeyer ait fourni l'unique et indiscutable solution du problème. *A priori*, rien jusqu'ici ne nous impose cette conviction, que nous accepterions certainement si elle s'appuyait sur des arguments solides. Mais la marche suivie par la musique moderne l'entraîne derechef vers de nouvelles régions où il ne serait pas impossible de découvrir une harmonie moins exclusive que le contrepoint de Niedermeyer, et aussi respectueuse que lui des droits de la mélodie grégorienne. Nous avons pensé l'entrevoir dans quelques publications récentes, et nous l'avons dit sans nous en repentir encore aujourd'hui. Est-ce une contradiction flagrante, comme le prétend M. Morelot, d'autoriser les altérations tonales dans les parties d'accompagnement, en se les interdisant dans le *chant donné* ? Cela dépend de l'emploi qu'en fera le compositeur ; de telles différences entre le *texte* et la *glose*, pour emprunter le langage de la théologie, se remarquent dans Palestrina lui-même. De bonne foi, n'ayant nul parti-pris que d'obéir à l'évidence et à la vérité, nous ne désespérons pas de voir se conclure un jour, sur des bases parfaite-

ment scientifiques et expérimentales, l'alliance d'une certaine harmonie moderne avec le véritable et authentique plain-chant, de même que nous croyons que cette alliance eût été possible entre l'harmonie du XVIe siècle et le chant grégorien des temps antérieurs. Quant aux dissonnances, il en existe dans les œuvres des maîtres préférés de M. Morelot ; eux aussi cherchaient la nouveauté et *l'effet*, témoin l'admirable début du *Stabat* de Palestrina et maint autre passage. D'ailleurs, si notre éminent critique ne rejette pas ces procédés quand il s'agit des cantiques et des motets qui appartiennent pourtant à la musique sacrée, pourquoi les bannir de l'accompagnement du plain-chant comme « peu propres à l'expression de la prière ? »

En résumé, nous pensons qu'il existe plusieurs genres de musique religieuse acceptables dans nos églises ; qu'il peut pareillement exister plusieurs systèmes louables d'accompagnement du plaint-chant ; qu'il n'existe et ne peut exister qu'un seul plain-chant véritable ; enfin, que parmi les nombreux genres de musique et d'accompagnement inacceptables dans nos saints offices, il faut ranger tous ceux qui attenteraient au caractère originel et traditionnel du chant grégorien.

Jules Didiot, S. Th. Dr.

BIBLIOGRAPHIE.

Institutiones Philosophiæ, quas tradebat in Collegio Romano S. J. Dominicus Palmieri E. S. Vol. I, II, *Romæ* 1874-75.

Voilà pour la jeunesse un ouvrage plein d'une nourriture substantielle. Le Rév. P. Tongiorgi, lui aussi professeur au Collége Romain, nous avait donné en 1861-63 son cours de philosophie, très-connu et admiré en France et en Belgique, imprimé là, comme en d'autres pays, à plusieurs reprises différentes, et adopté dans beaucoup d'établissements d'études supérieures. Le P. Palmieri succéda au P. Tongiorgi dans la chaire de philosophie. Bien qu'il soit maintenant voué à l'enseignement théologique, il a commencé la publication de son cours de philosophie : c'est le fruit des études et des travaux sérieux auxquels il s'est livré pendant qu'il s'adonnait à l'enseignement de cette science. Les deux premiers volumes de son ouvrage, que nous possédons, nous font désirer de voir bientôt le troisième (de la théologie naturelle), qui, si nous ne nous trompons, doit paraître cette année.

Nous croyons, et beaucoup d'autres avec nous, que les deux ouvrages du P. Tongiorgi et du P. Palmieri sont les meilleurs cours de philosophie publiés en Italie dans les vingt dernières années. Ils font incontestablement honneur au Collége Romain, et ils représentent les doctrines solides et modérées de cette glorieuse pépinière de savants catholiques.

Nous ne saurions néanmoins nous expliquer pourquoi les organes principaux de la presse catholique en Italie ont gardé le silence à l'égard de tous les deux, tandis qu'ils se sont empressés de nous annoncer avec éloge des livres et des brochures qui ne méritaient pas l'attention d'hommes sérieux et familiarisés avec les progrès de la science. En tout cas, nous sommes heureux de faire connaître au public l'ouvrage du P. Palmieri : il a un mérite réel, que la presse ne pourrait taire sans injustice.

Dans le premier volume, l'auteur traite de la logique et de l'ontologie ; dans le second, de la cosmologie et de l'anthropologie. Il divise la logique en deux parties : la dialectique et la logique critique. Il parle dans la première des idées, du jugement et des formes du syllogisme ; il expose dans l'autre les principes de la certitude, de la science et de la probabilité. L'ontologie, qui s'occupe de l'être, soit abstrait, soit réel, a été distribuée par l'auteur suivant un plan parfaitement coordonné, dans lequel il développe les propriétés de l'être, ses divisions, sa causalité et ses perfections.

Quant à la cosmologie, il y examine tout ce qui regarde la nature des corps, leurs qualités, leurs éléments et les relations entre leurs qualités et leur substance. Enfin il y parle de la production de la matière et de la création du monde. Il divise l'anthropologie d'après ses rapports avec la vie végétative, la vie sensitive et la vie rationnelle. Un traité sur les facultés humaines et leur exercice dans l'ordre des connaissances et dans celui des actes libres met fin au second volume.

Dans tous ces traités, l'auteur a soigneusement choisi les doctrines qui ont été le plus généralement suivies par les écoles catholiques anciennes et modernes, et il les a confirmées par des raisonnements solides. Mais il a pris toujours pour règle de ses discussions la modération et la réserve, d'autant plus que son livre n'était pas un ouvrage fait pour discuter avec ampleur les grandes questions de la philosophie devant le monde des savants, mais un cours destiné à l'instruction de la jeunesse. Et cette raison peut justifier l'auteur du reproche de n'avoir pas enrichi ses volumes d'une plus vaste érudition dans les branches de la philosophie moderne, ou d'un examen plus étendu des systèmes qui

se partagent les écoles de l'Europe, bien qu'il l'ait fait suffisamment, lorsque cela convenait au but de son cours.

Néanmoins le P. Palmieri n'a omis aucune occasion de rattacher ses doctrines à celles des grands maîtres de l'antiquité, notamment Aristote et S. Thomas. Bien qu'il se soit parfois éloigné des opinions de l'école péripatéticienne, il ne l'a fait qu'après avoir pleinement démontré sa doctrine et excusé les philosophes anciens dans leurs vues différentes des siennes. Cela explique pourquoi l'auteur s'est quelquefois trompé sur l'appréciation de certaine doctrine de S. Thomas, en disant, ou que le Docteur angélique n'avait pas défendu quelque opinion en la manière dans laquelle on l'entendait, ou du moins qu'il l'avait rejetée dans des écrits postérieurs. Ce n'a pas été un manque de connaissance de la doctrine du S. Docteur, mais plutôt un respect sincère pour le grand maître des écoles, qui l'a pour un moment séduit. Du reste, les doctrines des anciens scolastiques sont très-familières à l'auteur, et il l'emporte en ce point sur beaucoup de ceux qui l'ont précédé, de sorte que s'il y avait quelque chose à critiquer dans son ouvrage, c'est qu'à chaque page il a voulu confronter les doctrines des anciens avec ses déductions logiques.

Une chose à signaler ici, c'est que l'auteur, fidèle aux traditions du Collége Romain et de toutes les grandes écoles catholiques modernes, s'est élevé, comme son prédécesseur, le P. Tongiorgi, contre un système déjà éliminé des écoles, et cependant toujours caressé pour quelques-uns qui s'efforcent de lui refaire une vogue qu'assurément il ne saurait mériter.

Tous les philosophes catholiques, principalement après le Concile de Vienne, ont unanimement maintenu, et il maintient aussi que l'âme est la forme substantielle du corps humain. Mais les partisans de l'école péripatéticienne enseignaient de plus que l'âme donne au corps l'être du corps (*corporeitatem*), si bien qu'au moment de la mort est tirée du néant, pour le corps, une nouvelle forme substantielle, sans laquelle celui-ci ne pourrait pas exister : ils l'appelaient *forme substantielle cadavérique*. De la même manière ces philosophes pensaient que les éléments des corps consistent en deux principes incomplets : la *matière première*, la même dans tout le monde, susceptible de toute espèce de formes substantielles, et la *forme substantielle*, qui donne à chaque élément un être spécifique. Ainsi, selon eux, dans toutes les combinaisons chimiques, les formes substantielles des corps simples cessent d'être complètement, et une autre forme spécifique est produite du néant pour constituer une nouvelle substance. Ils croyaient pareillement que dans les analyses chimiques la forme substantielle du

corps composé cesse d'elle-même au moment de la séparation des éléments simples, et que les formes substantielles de ces derniers sont reproduites du néant dans les proportions et avec la nature qu'elles avaient antérieurement à leur prétendue disparition.

Le progrès des sciences physiques et de la chimie moderne avait fait oublier cette hypothèse, qui dans les écoles prédomina longtemps, faute d'une connaissance suffisante des sciences naturelles, bien que, même alors, de puissants adversaires, parmi les scolastiques, aient vigoureusement attaqué ce système, et l'aient dénoncé comme erroné et dangereux devant des conciles provinciaux. Cependant le bon désir de renvoyer la philosophie aux doctrines catholiques, que les grands maîtres de l'école avaient traitées avec beaucoup d'intelligence, a mal inspiré quelques esprits et leur a fait glisser cette théorie dans la science moderne. Des savants se sont énergiquement opposés à cet anachronisme scientifique. Toujours le Collége Romain non-seulement l'a rejeté par ses professeurs de sciences physiques, et nommément par le célèbre P. Secchi, l'illustre astronome, mais encore l'a victorieusement combattu dans les cours de philosophie. Le P. Tongiorgi sur les pas de l'éminent philosophe le P. Dmowscki, et après lui le P. Palmieri, l'ont réfuté d'une manière décisive.

Ce dernier, dans sa Cosmologie (p. 140 sqq), a clairement démontré que le système péripatéticien est tout-à-fait destitué de fondement, en même temps qu'il demeure enveloppé de difficultés insolubles. De plus, dans son Anthropologie (p. 381 sqq), il a parfaitement réfuté l'assertion que l'âme donne au corps l'être du corps : il y a fait justice de la *forme substantielle cadavérique*, invention qui n'a aucun appui dans la science de la spéculation et des faits. Enfin, il a péremptoirement prouvé (p. 394 sqq) que le concile de Vienne et ses décrets, auxquels des adversaires ont abusivement provoqué, n'ont rien à faire avec ces vains systèmes de la philosophie.

Tout cela est une preuve, non à dédaigner, que le Collége Romain, en rétablissant la connaissance de la solide philosophie de l'antiquité, n'a jamais visé à faire divorce avec la physique moderne ; qu'il n'a jamais pensé à introduire dans les écoles une théorie qui, si l'on tient compte de l'époque, pouvait être bonne en d'autres temps, mais qui est devenue tout-à-fait insuffisante après la naissance et le progrès des sciences expérimentales.

Un ancien Elève du Collége Romain.

Amiens. — Imp. A. Douillet et Cᵉ, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES JOSÉPHISTES.

3e Article (1).

La correspondance du cardinal Herzan avec le prince de Kaunitz fut reprise au retour de l'ambassadeur à Rome. Elle renferme souvent de petites nouvelles qu'on serait étonné d'y rencontrer, si l'on ne savait que les intrigants se servent de tout et que leur complaisance se dévoile aussi bien dans le « racontar » en apparence le plus insignifiant que dans les bulletins diplomatiques les plus sérieux. Le secrétaire d'un cardinal est allé faire des emplettes chez un pâtissier. Le paquet qu'il en rapporte est enveloppé dans une lettre du cardinal Simoni qui blâme le gouvernement. Charmante découverte ! Le secrétaire retourne chez le pâtissier : il achète encore d'autres objets espérant que l'enveloppe dans laquelle ils lui seront remis sera tout aussi précieuse. Les conjectures se réalisent : il choisit alors parmi les papiers qui servent d'enveloppe à l'heureux pâtissier, et il en achète pour un écu romain. Le pâtissier lui apprend que ces papiers lui ont été vendus, le matin même, par un employé de la maison du cardinal Calini.

Herzan ne manque pas de raconter à Kaunitz cette historiette, et il ajoute : « Le cardinal Jean-Baptiste Rezzonico s'est rendu lui-même, le soir, chez le pâtissier, afin de s'assurer de ces écrits. Je sais de bonne source que certains contenaient des passages importants sur le conclave et sur le gouvernement actuel. Je crois cependant que la plupart des documents touchent à la suppression des jésuites ; car le

1) V. les Nos de juin et de juillet, pp. 497 et ss., 5 et ss.

cardinal Simoni était très-disposé en leur faveur, ce qui, uni à sa piété, lui avait attiré, plus que son intelligence et son savoir, la confiance des « zélés ». (18 novembre 1780.)

Les intrigues auxquelles se livra le cardinal Herzan, à propos de la mort de Marie-Thérèse, ont plus d'importance. Elles sont consignées, en quelque sorte, jour par jour, dans la correspondance.

La mort de Marie-Thérèse provoqua à Rome des regrets universels. Sa piété et sa libéralité lui avaient gagné tous les cœurs. Le Pape pleura en apprenant cette triste nouvelle. Mais la cour romaine avait ses traditions et ne voulait pas les rompre. Il n'était pas d'usage que le consistoire fût réuni pour recevoir communication de la mort d'une impératrice ou d'une reine, ni que l'on célébrât, en pareil cas, un service funèbre à la chapelle papale. Ces honneurs étaient réservés aux rois et aux empereurs. Raison de plus pour que Herzan, afin de montrer son zèle, les voulût pour sa souveraine. Il les demanda au Pape ; et comme le St.-Père invoquait les traditions, il lui répondit que l'empereur d'Autriche verrait, dans ce refus, un manque d'égards. Le Pape ne s'expliqua pas plus longuement à ce sujet. Herzan, au sortir de l'audience, manda l'insuccès de sa première tentative au prince de Kaunitz, en le priant de ne pas parler de ce refus sur lequel il espérait que l'on reviendrait.

Devra-t-on célébrer, au moins, un service funèbre, avec toutes les pompes et les décorations ordinaires, à l'église *dell'Anima ?* Herzan le demande à Kaunitz et il l'avertit que cela coûte 6,000 florins. C'est le prix que dépensent les autres cours en pareille circonstance. Il espère encore que le Pape brisera avec des traditions « ineptes et vieillies », et qu'il tiendra le consistoire et la chapelle. Mais non : par un excès de condescendance qu'Herzan a bien soin de ne pas reconnaître, le Pape a demandé un rapport sur les usages suivis à la mort de plusieurs souverains et souveraines,

et le grand-maître des cérémonies a répondu qu'il était sans exemple que la cour romaine eût tenu un consistoire et une chapelle à l'occasion de la mort d'une souveraine, même régnante. Le cardinal secrétaire d'Etat prend la peine d'aller rendre visite au cardinal Herzan pour l'en informer. Il espère que l'empereur Joseph II ne verra, dans cette décision, qu'une question d'étiquette résolue d'après les lois même de cette souveraine acceptée par toutes les cours. Le secrétaire d'Etat engage Herzan à demander une audience au Pape, afin de recevoir de Sa Sainteté même l'expression des regrets qu'elle éprouvait de ne point céder sur cet objet. Herzan répond avec hauteur : « Lorsque mon mal d'yeux (maladie très-utile en plusieurs rencontres, on l'a déjà vu) me le permettra, je demanderai une audience au Pape : mais je me garderai de lui parler de cette affaire, persuadé que l'empereur verra avec la plus grande peine que le Pape ait refusé d'avoir pour Sa Majesté cette petite attention que commandait la mémoire de son auguste mère. » Il ajoute qu'un consistoire, tenu en pareille rencontre, eût été pareillement un acte de convenance à l'égard du Sacré-Collége. Puisque le concile de Trente a fait des cardinaux les conseillers du Pape, celui-ci ne devrait pas les désintéresser, en quelque sorte, d'événements aussi graves que l'est la mort de Marie-Thérèse. Singulier argument !

Le cardinal secrétaire d'Etat répondit à Herzan que, s'il le permettait, il lui dirait, non en sa qualité, mais comme Pallavicini et son vieil ami, qu'il ne s'attendait pas à trouver, en son cœur et sur ses lèvres, une pareille amertume à l'égard de la cour romaine. Herzan reprit alors : « La cour romaine peut compter sur mon respect et sur mon dévouement, tant qu'ils ne m'imposeront rien de contraire aux intérêts de mon très-haut seigneur et maître, l'empereur. La fidélité et la reconnaissance m'attachent à lui, et je préfère le bonheur d'être son sujet et d'être dévoué à son service, à la haute dignité dont vous me voyez revêtu. »

Telle est la profession de foi religieuse et politique de cet *honnête* cardinal. Il ne manqua pas de l'envoyer à Kaunitz avec son rapport sur son entrevue. Il ajoute qu'il a voulu prouver au cardinal secrétaire d'Etat, par ce langage ferme et résolu, que le moment était venu où la cour romaine ne devait plus compter pouvoir prendre la cour d'Autriche au mirage des belles paroles, et que l'empereur Joseph II saurait mieux soutenir ses droits qu'ils ne l'avaient été jusqu'alors. « Comme cette affaire, ajoute Herzan, ne doit pas rester secrète, j'en ai parlé au cardinal de Bernis. Il a fort approuvé la netteté de mon langage, et il s'est plaint à moi de ce que le cardinal-secrétaire d'Etat lui avait donné à connaître, au cours d'une conversation, qu'il regrettait la ferme et étroite union qui régnait entre sa cour et la nôtre. « M. Brunner ajoute, à ce propos, une note que que nous devons traduire : elle peint en trois lignes, une situation. « Le card. de Bernis, dit-il, se montra hautain et violent contre la cour romaine, jusqu'à ce qu'il eût été humilié par la révolution française. A cette époque Herzan nous rapportera les lamentations de son collègue. »

L'empereur venait de rendre deux décrets, l'un par lequel il interdisait aux religieux autrichiens de recevoir la visite de leur général et leur défendait d'avoir aucun rapport avec les maisons généralices ; l'autre par lequel il soumettait les bulles et les brefs du Pape à l'*Exequatur*. Herzan ne les a pas encore bien lus, dit-il, et n'a pu apprécier toute leur portée. Cependant il les a défendus auprès du S. Père, et il se flatte d'avoir donné au chef de l'Eglise des explications satisfaisantes. On peut en douter d'après les paroles même que le Pape a ajoutées à ses explications : « Je vois, a dit le S. Père que l'expression est dure et publique, mais que le sens est caché. » (Dépêche du 21 avril 1781.) Dans une dépêche antérieure de trois jours, il avait rapporté que le cardinal Conti, « homme éclairé et dégagé des préjugés ro-

mains », lui avait parlé de ces décrets « d'une façon qui fait honneur à sa manière de voir. »

Herzan avait trouvé de si bonnes raisons pour justifier son maître ! Le Pape se plaignait surtout que les bulles dogmatiques ne fussent pas exceptées de l'*Exéquatur*. « Ah ! c'est que, disait l'ambassadeur, sous le couvert de bulles dogmatiques, on fait souvent passer d'autres choses qu'il est de l'intérêt de l'empereur d'examiner. » Et il osait dire cela au Pape ! Et il écrivait à Kaunitz : « Je me flatte que mes réponses seront approuvées par Sa Majesté, notre gracieux souverain. »

L'intervention de Herzan relativement à la concession de nomination des évêques par l'empereur ne fut pas moins odieuse. Il osa chercher à persuader au Pape d'y consentir. Le S. Père, voyant très-clairement qu'il avait affaire à un fourbe, se contenta de lui répondre qu'il écrirait directement à l'empereur sur cet objet, et il le congédia par ces paroles : « On peut être ambassadeur d'un souverain sans se croire obligé d'adopter toutes les maximes nouvelles qu'il cherche à introduire dans la législation. » Puis le Pape fit partir sa lettre sans la communiquer à Herzan, ce qui fut très-pénible à celui-ci. Il parvint cependant, par des indiscrétions, à en connaître le contenu, et il se hâta de transmettre à Kaunitz les indications qu'il avait extorquées.

Le 25 octobre 1781, Herzan écrit directement à l'empereur pour lui annoncer qu'il a reçu le rescrit de Sa Majesté concernant les dispenses et le serment à imposer aux évêques, et il lui assure qu'il usera de toute son influence et de tous ses moyens d'action pour le faire approuver par le S. Père, lorsque les audiences seront reprises à la fin des vacances. Cette lettre est d'une platitude achevée, et l'on s'étonne qu'après l'avoir reçue Joseph II n'ait pas aussitôt remplacé cet ambassadeur. L'empereur, qui l'avait si sévèrement et si justement apprécié, dans la lettre à son frère,

se servait maintenant de lui pour arriver à ses tristes fins.

Le Pape se montra inflexible dans les deux audiences qu'il accorda à Herzan. L'ambassadeur en rend compte à Kaunitz, et il a soin de lui transmettre un *invito sagro* du cardinal vicaire, dans lequel il marque à l'encre rouge des passages où il lui paraît que le cardinal signale, comme des malheurs publics, les réformes ecclésiastiques entreprises par la cour d'Autriche.

Au mois de janvier suivant, il demande de l'argent. N'ayant pu jouir des revenus d'une abbaye qu'on lui avait promise en Lombardie, il ne possède plus rien : ce qu'il avait de ses biens de famille, il l'a dépensé pendant qu'il était auditeur de Rote. Il faut qu'il donne des fêtes à l'occasion de l'arrivée à Rome de l'impératrice de Russie. Kaunitz n'ignore pas qu'elle a contribué à son élévation à la pourpre. Il doit se montrer reconnaissant, et il n'a rien. A quel degré peut descendre un vil courtisan !

Dès cette époque, on commence à parler à Rome du voyage projeté par le Pape Pie VI à Vienne. Herzan en est alarmé. Peut-être pensait-il de son souverain un peu moins mal que celui-ci n'en était digne, et craignait-il que, dans une entrevue, le Pape ne lui dévoilât la conduite de son ambassadeur. En tout cas, il voulut encore faire du zèle à ce propos. Il indiqua à Kaunitz le moyen de faire retourner le Pape du milieu de sa route. Il n'y aurait qu'a envoyer un courrier au-devant du S. Père, pour lui représenter les dangers auxquels sa santé, si précieuse pour l'Eglise, s'expose en entreprenant ce voyage pendant une saison si rigoureuse ; ou bien, si cela ne réussit pas — car le Pape est fort entêté — lui faire dire que l'Empereur est obligé de faire une absence dans l'intérêt de l'Etat. Puis Herzan fait connaître à Kaunitz les personnages qui doivent accompagner le Pape. Ce sont dit-il, gens de peu de valeur, d'aucune noblesse, et il indique le fond l'on peut faire sur chacun d'eux.

Le Pape annonça son départ pour Vienne aux cardinaux réunis en consistoire le 25 février 1782. Il leur donna les raisons pour lesquelles il ne se faisait accompagner d'aucun cardinal : c'étaient les difficultés et les fatigues d'un voyage long et entrepris pendant une saison rigoureuse, puis l'embarras du choix : comme Sa Sainteté appréciait et aimait également tous les cardinaux, Elle ne savait lequel ou lesquels d'entre eux Elle devait choisir.

Parmi les personnes qui accompagnaient le S. Père se trouvait Ponzetti, son confesseur, très-connu pour son attachement aux jésuites. Les ambassadeurs d'Espagne et de France (le cardinal de Bernis) s'en alarmèrent ; ils crurent que le Pape avait envie de profiter d'une occasion qui lui serait peut-être offerte pendant son voyage en Autriche, pour rapporter le bref de Clément XIV et rétablir la Compagnie de Jésus. Leurs inquiétudes à cet égard les portèrent à faire au S. Père des observations sur le personnage qu'il avait admis en sa société ; mais le Pape les tranquillisa en leur disant qu'il ne songeait pas à cela, que son voyage à Vienne n'avait pour but que de porter à l'Empereur l'expression de ses prières et de ses désirs, et qu'il ne prétendait pas entamer avec ce souverain une conférence sur les affaires ecclésiastiques. — Herzan communique aussitôt ces nouvelles au prince de Kaunitz.

Herzan n'avait pas pu obtenir du Pape le service solennel qu'il souhaitait pour Marie-Thérèse ; il n'avait pas mieux réussi à l'égard de l'Indult qu'il demandait concernant la nomination directe par le souverain aux évêchés de la Lombardie ; il n'était pas parvenu, malgré ses efforts, à faire accroire au S. Père que l'Empereur avait parfaitement agi en brisant, autant qu'il était en son pouvoir, les liens de famille qui unissaient les religieux autrichiens à leurs généraux romains ; il avait échoué dans ses tentatives à empêcher le voyage du Pape à Vienne. L'Empereur ne pouvait pas être

content de lui. Kaunitz lui écrivit que l'Empereur le trouvait encore *beaucoup trop cardinal*, c'est-à-dire trop attaché à la cour de Rome.

Jamais reproche ne fut plus injuste, on en conviendra ; jamais aussi reproche ne fut plus vivement senti. Il paraissait d'une importance souveraine de l'anéantir. La chose pressait d'autant plus que le Pape s'acheminait vers Vienne et que s'il eût trouvé l'Empereur indisposé contre Herzan, le rappel de ce dernier pouvait avoir lieu. L'ambassadeur le comprit, et il écrivit en français, au prince de Kaunitz une lettre qui est une nouvelle et fort douloureuse profession de foi. Elle doit être rapportée en entier : le lecteur connaît assez l'homme pour souligner à propos :

« Monsieur,

« Le peu de mots italiens que Votre Altesse a eu la bonté d'ajouter de sa main à la dépêche m'ont rempli de la plus véritable reconnaissance. Vos conseils sont des lois pour moi. L'admiration, la vénération et si, vous permettez que je m'exprime ainsi, l'amitié véritable que je vous ai vouée pour ma vie, doivent garantir cette vérité.

« Ces mêmes sentiments, et cette confiance sans bornes font que je supplie Votre Altesse d'ajouter à ce trait d'amitié la grâce de me donner à connaître *en quoi je puisse paraître vouloir faire trop le cardinal.*

« L'envie de me conformer à ses lumières justifie la prière que je vous fais avec toute l'instance possible. S'il s'agit du zèle pour le service de Sa Majesté, ma conscience me rend témoignage qu'on ne le peut pousser plus loin que je le fais ; et l'opinion presque générale d'ici que je suis l'auteur, ou tout au moins un de ceux qui ont influé le plus par leurs conseils dans les différentes résolutions prises chez nous en matière ecclésiastique en est une preuve convaincante. Ainsi je serais bien malheureux si l'on croyait à Vienne que j'avais trop d'attachement pour la cour de

Rome, dans le moment où la fermeté de mon langage me fait envisager ici comme un des ennemis secrets. Si je n'ai pas exposé mon sentiment sur les résolutions prises, qu'on me communique pour régler mon langage après, c'était par soumission. Il m'a paru que ce serait manquer de respect que de hasarder des réflexions sur une chose faite et sans en avoir eu des ordres. Cependant si Votre Altesse l'ordonne, je le ferai à l'avenir avec cette naïveté et franchise, que je l'ai fait dans plusieurs occasions et qui est de mon caractère. Je ne réponds point pour sa justesse, n'étant pas assez aveugle de mon amour-propre pour m'en flatter ; mais elle sera toujours celle que j'envisage comme telle, et c'est l'unique chose à quoi un honnête homme est tenu. Comme je suis éloigné des anciennes prétentions de la cour de Rome, je crois avoir donné des preuves convaincantes en plusieurs occasions. Mes sentiments étant cardinal sont les mêmes qu'ils étaient lorsque j'étais chanoine et même avant et le seront jusqu'à ma mort.

« Étant dans la maxime de me servir toujours des termes les plus honnêtes que les circonstances permettent, quand il s'agit de quiconque, je l'observe par préférence lorsqu'il s'agit du chef de l'Eglise et d'un souverain, et, proportion gardée, même vis-à-vis des cardinaux. Mais je ne tais rien de ce qui puisse intéresser, à mon avis, le bien du service de ma cour, auquel toute autre réflexion doit céder ; et je crois que cela, connaissant votre façon de penser, méritera votre approbation. Si enfin je manque en matière du cérémonial, je vous avouerai ingénuement, que je ne m'y entends point du tout, et que, si je manque, c'est sûrement contre mon intention.

« Voilà, mon respectable protecteur, mes réflexions sur ces différents objets sur lesquels il m'a paru que pouvait tomber l'avertissement que vous me faites la grâce de me donner, et dont je vous rends mille très-humbles remerciements,

vous suppliant de nouveau de m'honorer de vos lumières, desquelles je profiterai avec cette reconnaissance qui est égale à ce sincère attachement et véritable respect avec lesquels je suis inviolablement, Monsieur, etc. »

Le prince de Kaunitz avait écrit au nonce Garampi une lettre fort grossière dans laquelle il attribuait à l'Etat le droit de bouleverser tout l'organisme de l'Eglise. Il demande à Herzan ce qu'il pense de cette théorie. Herzan ne trouve que deux réponses à lui opposer : ce sont deux méditations qu'il a faites sur cet objet : 1° la prédication de la doctrine de J.-C. est une œuvre divine qui doit s'harmoniser avec la souveraineté, laquelle émane aussi de Dieu. Et la preuve que les choses sont ainsi se trouve dans ce fait que les vrais chrétiens sont les sujets les plus fidèles. 2° Tout ce qui touche immédiatement au dogme, comme la matière et la forme des sacrements, le pain, le vin, l'huile, les paroles sacramentelles, relève directement de l'Eglise. C'était laisser aux prétentions de Kaunitz un champ assez vaste ; malgré cela Herzan accompagne cette double déclaration des formules les plus obséquieuses, des protestations de dévouement les plus énergiques, parce qu'il craint d'avoir mécontenté son correspondant par un excès de liberté évangélique! Une nouvelle demande de secours pécuniaires accompagne cette lettre (6 mars 1782). Il paraît que la cour d'Autriche ne payait pas son ambassadeur, ou du moins ne lui donnait pas de traitement fixe, afin de le tenir dans une dépendance plus complète.

L'empereur manda Herzan à Vienne, afin qu'il s'y trouvât en même temps que le S. Père. Craignant de n'arriver qu'après le pape, l'ambassadeur prévient encore une fois sa cour que le but que le S. Père poursuit consiste à déterminer, par ses prières et ses supplications, l'empereur à changer ou à adoucir les mesures qu'il a prises touchant les choses ecclésiastiques, particulièrement touchant les cou-

vents de femmes. Puis il quitte Rome le 12 mars 1782 : il assiste le pape à la messe pontificale le jour de Pâques, et il se trouve présent à la conférence du pape et de l'empereur, dans laquelle celui-ci dit au S. Père : « Quant aux décrets relatifs aux églises et aux cloîtres, que j'ai cru devoir porter, le cardinal Herzan, mon ambassadeur auprès de Votre Sainteté, vous les a fait connaître et vous a persuadé que le but que je poursuis est bon. » Herzan négocia aussi directement, tandis que le pape se trouvait à Vienne, avec le nonce Garampi ; mais ces négociations ne devaient pas aboutir.

En retournant à Rome, Herzan a soin de rencontrer le pape à Brixen, et il essaie de lui faire exprimer quelques-unes de ses impressions de voyage. Le pape loue devant lui les qualités personnelles de l'empereur, et, au cours de la conversation, il ajoute que s'il n'a pas fait imprimer l'homélie prononcée à Vienne, le jour de Pâques, c'est qu'il a craint que la censure ne s'en emparât.

Des religieux de différents ordres ont la bonhomie de venir interroger le cardinal sur le sort qui leur est réservé : « Soyez contents, leur dit-il, et ne cessez pas de prier pour la conservation de l'empereur. » En rapportant cette réponse à Kaunitz, il a l'audace d'ajouter : « Cette réponse, fondée sur la vérité, ne permettra pas à l'opinion de s'égarer, malgré les tentatives des jésuites. »

Pendant le séjour du pape à Vienne, l'or de Kaunitz avait réussi à placer près du nonce Garampi un secrétaire qui trahissait le nonce et rapportait à Kaunitz les confidences les plus intimes que le nonce recevait du pape. Le nonce s'en aperçut, mais trop tard : il le renvoya ; l'affaire fit grand bruit, même à Rome, d'où Herzan la raconte à Kaunitz.

Dans les négociations relatives aux démembrements des évêchés et à la nomination des évêques lombards, la con-

duite d'Herzan n'est pas moins odieuse. Il transmet au pape les projets de l'empereur, en ayant bien soin de les étayer des raisons d'Etat dont nous avons déjà vu qu'il faisait constamment usage. Le pape s'impatiente : Herzan renvoie à une autre audience la reprise de l'affaire. Le pape, dit-il avec perfidie, donne, il est vrai, le pouvoir de juridiction aux évêques ; mais n'est-ce pas aux souverains temporels qu'il appartient de voir et de régler quels sont les besoins des fidèles et de pourvoir ainsi, par des délimitations nouvelles, aux besoins impérieux que l'accroissement de la population a faits naître ? Voici un siége vacant : si le pape ne veut pas s'en rapporter au souverain, soit pour la nécessité qu'il y a à démembrer ce diocèse, soit pour pourvoir à son administration à l'aide de vicaires apostoliques (à nommer par l'empereur), qu'il s'en rapporte, du moins, au chapitre. Et Herzan avait bien soin d'écrire à Vienne : « Il vous sera facile, j'en suis certain, de faire faire aux chanoines ce que vous voudrez. »

La fermeté du pape est inébranlable. L'empereur, peu patient de son naturel, prend le parti d'aller à Rome, afin de triompher par lui-même des résistances que le S. Père oppose à ses vues. Une lettre de Joseph II nous fait connaître ce qui se passa entre le pape et lui, et comment il crut, par une équivoque, avoir fait triompher ses vues personnelles et celles de ses ministres. Cette lettre est adressée à Kaunitz et datée de Rome le 20 janvier 1784 : « Mon cher prince de Kaunitz. J'ai reçu par le courrier la lettre que vous m'avez écrite le 10 de ce mois, et je vous en suis fort obligé. Je vous envoie ci-joint la convention amicale que je suis intentionné de passer avec le pape. Deux raisons principales m'ont engagé de m'y prêter, l'une pour finir une bonne fois toute question et dispute à l'égard des évêchés et d'une partie des cures en Lombardie ; l'autre, parce que je crois que cette convention ne déroge en rien d'essentiel aux

principes que j'avais avancés, étant nullement question du *droit* du pape dans la nomination qu'il exerçait, mais seulement de l'usage dans lequel il était d'en jouir, ce qu'on ne saurait lui disputer ; car il y a près de quatre à cinq siècles qu'il était en possession de fait ; or, pour faire cesser cette longue possession, il paraît qu'une convention amicale est le moyen le plus propre et le plus convenable. Du reste, je crois n'avoir cédé sur aucun point essentiel : les bulles à prendre et les taxes à payer pour les évêques, abbayes, canonicats, ne m'ont pas paru d'une valeur à arrêter l'accomplissement de cette affaire, d'autant plus que pour les bénéfices à charge d'âmes et ceux qui doivent se donner par concours, même dans le mois du pape, j'ai obtenu qu'il accorde aux évêques le droit d'instituer des cures, et par conséquent ils ne paieront aucune taxe à Rome. Quant aux prélats milanais, il m'a paru juste de donner quelque tranquillité par rapport à ceux qui se trouvent employés ici depuis nombre d'années, mais j'y ai mis exprès le mot de *nunc*, afin d'expliquer que cela n'est qu'en faveur de ceux qui se trouvaient *actuellement* dans ce cas-là, comme étant venus de bonne foi à Rome, où ils sont dès plusieurs années. Cela ne dit pas plus que je ne puisse disposer des pensions en faveur d'autres individus et pour d'autres objets. Enfin, vous verrez, mon cher prince, dans tout le contenu de cette pièce, que j'ai évité soigneusement de reconnaître le droit que le pape exerçait depuis si longtemps, relativement aux nominations des bénéfices en Lombardie. Je laisse la commission au cardinal Herzan de finir cette affaire quant à la forme. Adieu, mon cher prince, portez-vous bien. Je pars dans l'instant pour Pise, prenant la route par Foligno, Arezzo et Florence. Joseph. »

On se rend compte, par cette lettre, des visées de Joseph II et de la différence qu'il y avait entre sa manière de traiter les affaires et celle de ses conseillers. Il reconnaît le

droit du pape, mais il n'ose point en faire l'aveu à Kaunitz : on dirait qu'il redoute les colères de son ministre ou du moins sa mauvaise humeur. Il est plus préoccupé d'économiser quelques florins que de trancher des questions de principes, sur lesquelles — il ne l'ignore pas — il n'aura jamais raison. L'empereur tient encore à pourvoir de bénéfices les hommes qui sont dévoués à ses réformes : lui refuseront-ils leur approbation quand il les aura nommés ? Et il ne s'aperçoit pas du tort qu'il prépare à sa politique en Italie par la nomination de sujets autrichiens aux siéges vacants de la Péninsule. Un jour viendra où les Italiens, fatigués de n'avoir que des autrichiens à la tête de toutes les administrations, même de l'administration ecclésiastique, secoueront le joug et renverront les Autrichiens chez eux. Nous avons vu cela de nos jours : c'est le résultat le plus direct de la politique joséphiste. Tant il est vrai que la soumission à l'Eglise, mère unique des peuples et des nations, est encore le meilleur moyen de conserver ce que l'Eglise avait seule été capable de créer.

Dès le 27 décembre de l'année précédente, à peine arrivé à Rome, l'empereur avait écrit à Kaunitz pour lui faire connaître la manière dont le pape avait agréé ses propositions : « Me voici à Rome, lui dit-il, où je suis arrivé comme une bombe, inconnu, ou plutôt pris pour le roi de Suède. Je crois avoir fait revenir bien des esprits à mon sujet, et le Pape est peut-être le seul embarrassé dans cette affaire. Il doit avoir une de ses lettres en chemin, qui m'a croisé, par laquelle il m'offre un indult pour les évêchés et bénéfices de la Lombardie, conforme à celui que je lui ai cité une fois d'avoir été obtenu au duc Sforza ; mais vous sentez bien que ce n'est point là mon affaire. Au reste, pour en sortir une bonne fois, il n'y aurait que le tempérament d'un indult, uniquement accepté par amitié et complaisance, entièrement général et à perpétuité, tout comme celui que la

France a eu du pape Ganganelli pour la Corse, encore en bien ménageant les termes, qui pouvait être accepté par moi ; mais je vous en écrirai encore. » Il est curieux de rapprocher cette lettre de celle citée précédemment et qui est postérieure à cette dernière. Après vingt-trois jours, si Joseph II pouvait se convaincre qu'il n'avait pu « faire revenir personne », ni même « embarrasser » le Pape, il avait été obligé de réduire ses prétentions. La lettre du 27 décembre nous fait comprendre le ton légèrement « honteux et confus » de la lettre du 20 janvier suivant. L'empereur disait encore dans la lettre du 27 décembre : « Je crois, sans me vanter, d'avoir derechef assez bien réussi ici, et que bien des préjugés qu'on avait sur mon compte se sont dissipés. » Hélas ! on n'avait, à Rome, aucun préjugé contre le fils de Marie-Thérèse ; mais on le savait si mal entouré que l'on espérait peu sur le succès de négociations ouvertes avec lui, bien que l'on préférât, à cause d'un certain fond de franchise que n'avaient pu détruire entièrement les plus funestes influences, avoir à traiter avec lui qu'avec ses ministres. Singulière destinée de la faiblesse des grands ! Joseph II dissimule d'abord avec le Pape ; puis quand une corde encore vibrante de son cœur de prince chrétien a été touchée de manière à lui faire comprendre l'iniquité de sa conduite, il dissimule encore avec le prince de Kaunitz, comme s'il redoutait ses remontrances ou sa bouderie.

Le 29 janvier, de Pise où il est arrivé avant un courrier qu'il a expédié à Vienne le 21 du même mois, et qui portait la lettre du 20 janvier et la convention latine passée avec le Pape, Joseph II écrit encore à Kaunitz, pour lui expliquer le retard de son courrier. N'avait-il pas voulu ce retard ? Je suis convaincu que l'empereur l'avait préparé. Le lecteur en jugera, du reste. Je transcris la lettre en entier : elle me montre jusqu'à l'évidence l'état d'âme de ce pupille vis-à-vis de son protecteur grognon. Joseph écrivait ordinairement

avec brièveté ; cette lettre est longue. Le P. S. ne permet pas de douter que la convention avec le Pape ne le préoccupe beaucoup : il n'en parle pas dans le cours de la lettre, mais la lettre n'est faite que pour se disculper auprès de Kaunitz du retard qu'il a mis à lui envoyer la convention, retard calculé et ménagé par l'empereur. Il est possible qu'il comptât sur les communications directes du cardinal Herzan avec Kaunitz ; le vieux ministre avait exhalé ses reproches au cardinal ; mais celui-ci était trop fourbe pour ne pas se garer contre la boutade de son « cher ami ». Les lettres d'Herzan à cette époque sont courtes et ne parlent que des démonstrations que les Romains font à l'empereur, des qualités de l'auguste monarque, si appréciées à Rome : il n'y est question de la convention qu'en passant et pour dire à Kaunitz que l'empereur la lui a envoyée.

Mais voici la lettre du 29 janvier : « J'ai reçu, mon cher prince, votre lettre datée du 16 de ce mois. Vous aurez été longtemps, en recevant celle-ci, à avoir de mes nouvelles : par le plus singulier hasard, un courrier que j'ai expédié en partant de Rome, le 21 de ce mois, de grand matin, avec toutes les dépêches, n'est point encore arrivé ici aujourd'hui 29, quoiqu'il soit parti avant moi. J'ai pris à la vérité une autre route, savoir : par Terni, Foligno, Perugia, Arezzo et Florence, pour venir ici. Il est également vrai que j'ai eu des neiges incroyables, et sûrement de deux pieds de haut. Mais dès que j'ai vu qu'il en tombait en si grande quantité, je pris le parti d'aller toute la nuit, quoiqu'au petit pas, de crainte que, si une gelée ou un dégel survenait, je ne pourrais plus avancer du tout. Et par là j'obtins mon but, et je fus le 25 à Florence, tandis que le courrier, mes secrétaires et une partie de mes gens qui ont pris le chemin le plus court, par Viterbe, Radicofani et Sienne, ne sont point encore ici : je n'en ai même aucune nouvelle et ne puis concevoir où ils sont arrêtés.

« Je suis charmé que les affaires avec la Turquie prennent cette tournure, et je ne doute plus que tout réussira, pourvu que Herbert (l'ambassadeur) tienne ferme et engage le Russe à l'épauler de même dans tous les avantages de commerce que j'ai désirés.

« Le climat de Pise est assez doux : il y a pourtant gelé pendant trois jours au point de ne plus dégeler de toute la journée. La vie est on ne peut plus monotone, et il n'est pas plus question de carnaval, bals et amusements ici, que si l'on était au carême. Vous savez, mon cher prince, le but essentiel de mon voyage, que je tâche de remplir dans ce moment-ci. Je ne puis vous en rien dire encore, ne voulant me permettre aucune prévention; mais constater par nombre de faits et observations mon jugement, d'autant plus difficile à porter que ceux qu'il intéresse, et le jeune homme lui-même, ne sont aucunement encore dans leur état naturel. Je compte rester ici à peu près jusqu'à la moitié du mois de février, et puis de me rendre par le chemin le plus court à Milan, d'où je reviendrai par Trieste.

« P. S. Comme mes secrétaires arrivent dans ce moment, après avoir été neuf jours dans les neiges, entre Ronciglione et Radicofani, je vous joins ici en original l'arrangement avec le pape. Joseph. »

L'empereur ne sera pas semoncé : Kaunitz prendra sa revanche dans trois ans. Pour le moment, il se déclare satisfait de la convention. L'empereur retrouve sa manière ordinaire d'écrire à son ministre : « Milan, le 20 février 1784. Mon cher prince de Kaunitz. J'ai reçu avec une vraie satisfaction votre lettre du 7 de ce mois; ayant vu que vous avez goûté mes arrangements faits avec le pape, au sujet des bénéfices de la Lombardie. » Et c'est tout. Neuf jours après, nouveau billet de l'empereur : « Le carnaval finit aujourd'hui. Je n'en ai pris qu'une petite pincée, n'ayant été qu'une seule fois au bal et cela pour une heure seulement.

Ces bals ne commençant qu'après minuit, et la matinée le temps étant précieux, que je passe à mes occupations ou à voir des objets. » Quel malheur qu'un prince qui aurait pu être si grand, grâce à des qualités sérieuses de régularité et de travail, ait été perverti par des intrigants et des ambitieux ! Ils l'écrasaient par leur influence, Kaunitz surtout ; ils l'ont amoindri à la mesure d'un souverain de troisième ordre : eux-mêmes ne se sont pas élevés en abaissant leur maître. La justice divine a de ces retours ; les rois et les grands les connaissent parfois, mais cela ne les porte point à se corriger.

Reprenons la correspondance de Herzan : elle va nous nous montrer la suite de cette affaire.

L'Evêque de Goriz se rend à Rome. La Cour de Vienne avait besoin qu'il donnât sa démission, afin de pouvoir diviser son diocèse. Herzan se mit en campagne auprès de lui : « Je lui en ferai comprendre la nécessité en m'appuyant sur des motifs canoniques, » écrit-il à Kaunitz. Puis il lui fait suivre, jour par jour, toutes ses intrigues. Herzan se garde de laisser cet évêque aller seul chez le S. Père : il profite de son titre d'ambassadeur pour l'accompagner, et pour empêcher que le Prélat puisse parler au Pape de choses que le Pape doit ignorer. Puis l'ambassadeur circonvient et fait circonvenir l'Evêque pour l'amener à cette résolution : « Après lui avoir fait comprendre que son âge avancé (l'Évêque de Goritz avait 65 ans ; c'est à cet âge que Herzan fut nommé évêque de Steinamanger, au grand déplaisir du clergé et du peuple de ce diocèse) lui conseillait de résigner sa charge, j'ai ajouté un motif canonique (?) tiré de l'antipathie du peuple que le *souverain représente,* et je lui ai fait remarquer qu'un évêque, qui n'est pas soutenu par l'empereur, ne peut faire aucun bien, et que, par conséquent, l'amour qu'il porte à son peuple doit suffire à lui inspirer cette résolution. » Comme l'Evêque ne se rend pas, Herzan

veut lui faire imposer sa démission par le Pape. Mais comme le S. Père résiste, Herzan le menace de la colère de l'Empereur ; puis il agit auprès des Prélats qui lui sont favorables et qui déterminent l'Archevêque à ce que voulait la Cour d'Autriche.

Rien n'est plus triste que de suivre cette affaire dans les lettres de Herzan. Dans le début, Kaunitz lui a manifesté qu'il lui paraît la conduire avec trop de mollesse. Ce sont alors de la part du cardinal d'écœurantes protestations de dévouement à l'Empereur et à son ministre ; sa conscience (?) lui dit qu'il doit à ceux-ci toute sa fidélité. N'est-ce pas l'Autriche qui le paie ? Et il voudrait recevoir encore plus d'argent ; car il ne perd pas une occasion de mendier : « Le Roi de France a nommé le neveu du cardinal de Bernis, mon collègue, à la coadjutrice d'Alby. L'ambassadeur français, qui avait déjà plus de 30,000 fr. de bénéfices, devient, par là, l'un des prélats les plus riches de France. » Et moi ? Herzan ne le dit pas ; mais ne le fait-il pas suffisamment entendre ? Comprend-on pourquoi Rome, encore de nos jours, se montre parfois sévère à l'égard des Prélats qui semblent porter trop évidemment l'attache gouvernementale ? Quand l'éclat d'un trône a eu trop de séduction pour les yeux des Pontifes, Dieu envoie la révolution qui renverse les trônes et qui désille les yeux des Prélats.

Veut-on savoir quel était le respect d'Herzan pour la foi de l'Eglise ? Jean Valentin Eibel, né à Vienne en 1741, entra dans la Compagnie de Jésus, et en fut chassé pour des motifs fort graves, avant même d'avoir commencé ses études théologiques. Comme tous les déclassés du moment, il entra dans la secte des Illuminés, se fit le disciple de Sonnenfels, devint professeur de droit ecclésiastique à Vienne et l'un des plus ardents ennemis de l'Eglise catholique, qu'il attaqua par des pamphlets intitulés : « Qu'est-ce que le Pape ? Qu'est-ce que l'Evêque ? Sept chapitres sur les Re-

ligieux. Qu'est-ce qu'une indulgence? L'opprobre de la confession auriculaire. » Ces écrits accusent tous, chez l'auteur, autant d'ignorance que de haine envers l'Eglise. Les deux derniers de ces pamphlets furent condamnés à Rome. Herzan l'annonce à Kaunitz, et il lui dit : « Je regrette que cette condamnation ait eu lieu dans les circonstances actuelles, et je la regrette aussi à cause de la peine qu'elle causera à l'auteur. » (20 novembre 1784.)

Le même décret du S. Office condamnait aussi une brochure abominable de Born, qu'il avait, pour lui donner plus de piquant, publiée sous le nom du P. Merz, zélé prédicateur à Augsbourg et excellent catholique.

Ce Born était aussi un ex-jésuite, devenu franc-maçon et qui s'était acquis une certaine célébrité dans les études minéralogiques en publiant sous son nom un ouvrage qu'il avait volé au P. Poda. Marie-Thérèse avait nommé Born conseiller aulique (1779). Sous Joseph II, il fut l'un des plus célèbres brochuriers-satyriques du temps. Il ne manquait pas d'esprit, mais il avait encore plus de méchanceté et de fourberie. Le pamphlet condamné à Rome avait pour titre : « Joannis Philosophili specimen Monachologiæ, me-
» thodo Linneana, tabulis tribus æneis illustratum, cum
» annexis thesibus e Pansophia P. P. P. Fast, magistri
» chori et Rectoris Ecclesiæ Metropolitanæ Viennensis ad
» S. Stephanum, quas præside A. R. P. Capistrano a mulo
» S. Antonii, lectore Theologiæ ordinario, hora IV post pran-
» dium in vestibulo Refectorii conventus defendent P. Ti-
» burtius a vulnere Theresiæ et P. Theodatus a stigmati-
» bus Francisci, fratres conventualium minorum. Augustæ
» Vindelicorum, sumptibus P. Aloysii Merz, Concionatoris
» Ecclesiæ Cathedralis. » Cette brochure se vendait à Vienne et on la lisait beaucoup : elle y fut vite traduite en allemand. A Londres on la publia en latin, telle qu'elle avait été composée. (Pezzl : OEsterreichischen Biographien,

IV vol., p. 256.) Born fit éditer peu après deux autres brochures également ignobles, intitulées: *Defensio Philosophili, et Anatomia Monachi.* Il y définit le moine : « Animal » antropomorphum, cucullatum, noctu epulans, sitiens. » Il dit de S. Dominique : « Sequitur monachus Dominicanus » leges Dominici Hispani, qui primus in genus humanum, » annuente Summo Pontifice, igne sæviit, et, ne deessent » qui rabiem hanc exterminatricem propagarent, sæculo » XIII ordinem instituit Monachorum igne et ferro doctri- » nam propagantium. » L'œuvre des Trinitaires est ainsi jugée par ce misérable : « Monachus Trinitarius carnem » humanam appetit, nundinatione hominum occupatus, » Europeos spoliat, prædamque piratis Africæ et Asiæ ad- » vehit servos empturus. » Il a encore moins de respect pour l'ordre des Servites : « Monachus servita septem mer- » catoribus Italis originem debet : inde avaritiæ et usuræ » studium ; primum cœnobium specici hujus in suburbio » Florentino, inde luxuria. » Enfin les Trappistes, malgré l'austérité (je devrais dire peut-être : à cause de l'austérité) de leur vie, sont traités tout aussi indignement : « Grex » Monachorum, quos aut perfidus et vesanus amor, aut » omnium rerum amissio et desperatio recuperandi, aut » vitæ tædium in cœtum unum congregavit. » Or c'étaient là les brochures que Joseph II laissait lire à son peuple, malgré les respectueuses observations que lui en fit le cardinal Migazzi. Sa Majesté impériale et royale et apostolique ne tint absolument aucun compte des observations du vénérable cardinal. Les brochures furent laissées en vente : elles servaient trop bien les desseins de ses conseillers pour ne pas circuler dans l'empire en toute liberté. Il ne manquait à la gloire d'Herzan que d'ajouter à la lettre par laquelle il annonce à Kaunitz la condamnation de ces libelles : « Je la regrette à cause des circonstances présentes et à cause de la peine qu'elle causera à l'auteur. » Il ne l'a pas fait pour

celles-ci : c'est beaucoup trop de l'avoir fait pour les pamphlets de Eibel, aussi perfides et plus dangereux.

Du reste, les préférences du cardinal Herzan étaient visiblement acquises aux hérétiques. Le Pape voulait soumettre les Evêques des Pays-Bas à une formule de serment qui témoignerait de leur aversion pour le Jansénisme. Le cardinal ne veut pas de cette formule pour l'Evêque qui vient d'être nommé à Ypres. « Vous prétendez, dit-il au Pape, assujettir ces Evêques au Formulaire d'Alexandre VII, parce que le jansénisme a pris naissance en ces contrées. Mais est-ce que le luthéranisme n'a pas pris naissance en Allemagne ? Vous n'assujettissez cependant pas vos Evêques à un serment par lequel ils condamnent l'erreur protestante. » Et le S. Père avait beau nier qu'il y eut parité entre les deux situations : le cardinal, pour susciter des difficultés entre le S. Siége et l'Autriche, adressait cet argument à son gouvernement, sans faire ressortir les raisons victorieuses par lesquelles le Pape l'avait réfuté. Il se rejetait sur des questions personnelles, et prétendait que le choix du comte de Arberg pour l'évêché d'Ypres, devait faire revenir le Pape sur sa décision, la doctrine et le zèle de ce Prélat étant parfaitement connus du S. Père.

Les questions d'argent faisaient, en même temps, l'objet de l'espionnage continuel de l'ambassadeur autrichien. Un secrétaire infidèle et probablement acheté, lui avait ouvert les registres de la secrétairerie du Mont (des Rites) : il n'y trouva pas ce qu'il voulait, mais il y découvrit ce qu'il n'y cherchait pas. Aucune somme d'argent n'y figurait pour la canonisation d'un saint originaire de la Galicie ; mais il y en avait une destinée à la canonisation d'une religieuse ayant appartenu au monastère de Alt-Sandez. Herzan conseille à son gouvernement de la réclamer « sans faire aucune mention de la canonisation. »

Veut-on voir jusqu'où le Pape portait la condescendance

et les égards devant ce misérable ? Avant le consistoire du 27 juin 1785, où le S. Siége devait désigner certains Cardinaux, Sa Sainteté a la bonté de faire appeler le cardinal Herzan de lui communiquer le choix qu'il a fait de Mgr Buoncompagni pour cette éminente dignité, et d'ajouter qu'Elle s'est conformée en cela au jugement du « très-intelligent Empereur d'Autriche. » Ceci, on le pense bien, est fidèlement transmis à Kaunitz.

Herzan croit peu à la vertu : on le comprend de reste. Mgr Pacca est nommé nonce à Cologne, peu après la fin de ses études à l'académie ecclésiastique. « Il n'a que 21 jours de prélature, dit le cardinal ; on dit qu'il est instruit et vertueux ; mais il n'a pas encore pu faire l'épreuve de sa vertu, et cette rapide fortune pourrait bien être un écueil pour lui. Il la doit d'abord à l'ex-jésuite Zacharia, qui a souvent loué devant le Pape l'activité de l'élu. »

La manie d'espionnage qu'avait le cardinal Herzan nous a valu quelques détails sur un voyage que Gœthe fit à Rome en 1787, et une lettre qu'il y reçut de sa mère. Nous trouvons cela dans la correspondance du cardinal avec le prince de Kaunitz. Herzan pensait que son correspondant recevrait avec plaisir des détails de cette nature, à cause de l'amitié qu'il avait vouée aux encyclopédistes, avec qui Gœthe était aussi fort lié. L'ambassadeur lui écrit le 3 et le 24 mars 1787 : « M. Gœthe a passé deux mois ici : désireux de n'être pas connu, il a changé son nom en celui de Müller, et c'est sous ce nom d'emprunt que ses lettres lui parviennent. Il a vu peu de monde ; il a cependant visité quelquefois le jeune prince de Lichtenstein ; mon secrétaire allemand qui l'a rencontré au restaurant, me dit qu'il pensait que le voyage de M. Gœthe avait pour but une édition de ses impressions de voyage, et qu'il lui avait même lu certains morceaux de son Journal, dans lesquels il a consigné des remarques fort sévères et très-piquantes sur l'Inquisi-

tion, le gouvernement actuel et la grande misère de Rome. J'ai recommandé à mon secrétaire de tâcher d'entrer avec lui en rapports aussi intimes que possible, à son retour de Naples, afin de pouvoir m'éclairer sur le but secret de son voyage et sur l'objet de son séjour à Naples et ici. Ce sera pour moi une bonne fortune de pouvoir vous transmettre ces renseignements.... J'ai appris que M. Gœthe avait écrit à son prince qu'il pouvait lui adresser désormais ses lettres à M. Gœthe, conseiller intime du grand duc de Saxe-Weimar. Il a une correspondance étendue avec divers savants et avec sa mère à Francfort. Une lettre de sa mère est tombée entre les mains de mon secrétaire ; je vous l'envoie. Voici les motifs qu'il met en avant pour n'être présenté à personne : il n'a pas sa garde-robe, et il ne veut pas en acheter une nouvelle ; il veut étudier Rome en artiste et en savant ; il espère, avant deux ans, revenir ici avec son prince, et veut lui faire les honneurs de Rome en vrai *cicerone*. Il visite les antiquités, les galeries et les musées avec des artistes allemands ... On l'a fait recevoir membre de l'Académie des Arcades, qui lui a donné le nom de Megallio.... Il met, dit-on, la dernière main à son Iphigénie, et prépare une édition de ses œuvres en 8 volumes.... On l'attend bientôt de retour de Naples : il restera ici jusqu'à la saint Pierre et rentrera à Weimar par la Suisse. »

On était bien résigné ; et l'on y prenait peine. Je traduis quelques passages de la lettre interceptée, afin que le lecteur voie ce que l'on pensait déjà en Allemagne de l'auteur de Faust :

Francfort, le 17 nov. 1786. — « Cher fils, une apparition de l'autre monde ne m'aurait pas plus étonné que ta lettre de Rome. Je jubile en apprenant que le désir que tu avais conçu dès ta plus tendre jeunesse ait pu s'accomplir. Un homme tel que toi, avec toutes tes connaissances, avec ton coup-d'œil puissant sur tout ce qui est bon, grand et beau ;

un homme qui a comme toi un œil d'aigle, doit trouver, en un tel voyage, du bonheur et des jouissances pour tout le reste de sa vie, et pour tous ceux qui auront le bonheur de vivre près de toi. Je n'oublierai jamais ce que me disait de toi Klettenberger, notre ami : « Quand ton Wolfang va à Mayence, il en rapporte autant de connaissances que d'autres qui reviennent de Paris et de Londres. » J'aurais voulu te voir quand tu as visité, pour la première fois, l'église de S. Pierre. Tu me promets de venir me visiter à ton retour : tu ne me cacheras aucun des moindres détails de tes impressions.... Tes amis sont toujours tels que tu les a laissés : aucun n'a fait des progrès semblables aux tiens : « Nous serons toujours ses laquais » me disait un jour le pauvre Max Mohrs. Quand tu reviendras nous les inviterons tous et nous les traiterons bien : gibier, rôti, volaille, nous aurons de tout cela en aussi grand nombre que les grains de sable du bord de la mer. Je ne sais si cette lettre te parviendra, cher fils. Porte-toi bien et pense souvent à ta fidèle mère Elisabeth Göthe. »

J'ai pensé que le simple épanouissement du cœur d'une mère, et de la mère d'un homme tel que Gœthe, reposerait le lecteur de toutes les iniquités dont je l'ai entretenu dans cet article. Ne regrettons pas trop que des malheureux aient privé celui à qui elle était destinée du bonheur qu'il eût éprouvé à la recevoir. Si son cœur fut privé d'une satisfaction que peut-être hélas ! déjà en ce moment même, il n'eût pas appréciée comme elle le méritait, nous en bénéficions nous-même. La lettre se serait perdue si elle fût parvenue à Gœthe : elle a été conservée par la malignité des hommes, et elle ajoute à la gloire d'un fils à qui sa mère pouvait écrire avec tant d'effusion et de simplicité.

Al. Gilly.

LES PRINCIPES DU DROIT.

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE MORALE.

Sixième article (1).

VIII.

La loi éternelle.

1. Pour peu qu'on étudie les desseins de Dieu dans la création du monde, on est forcé d'admettre l'existence et l'origine divine de la loi morale. L'idée d'un Créateur infiniment sage exclut l'hypothèse d'un monde produit sans destination digne de la sainteté et de la sagesse de son Auteur. La raison, de concert avec la révélation, nous enseigne que Dieu a créé tout pour lui-même, à sa plus grande gloire. On ne conçoit pas Dieu poussé à agir par un motif distinct de sa libre volonté ; ce serait l'assimiler aux causes secondes et limitées. Par conséquent, si Dieu veut créer le monde, il ne peut lui assigner d'autre fin que de manifester ses perfections, car dans les œuvres divines la cause finale coïncide objectivement avec la cause efficiente. Si Dieu est l'auteur de toutes choses, il en est aussi la fin dernière. Sa sainteté exige que tout lui soit subordonné et serve à ses desseins. C'est le but que remplissent les créatures lorsqu'elles concourent suivant leur nature à la manifestation et par là à la glorification de Dieu.

Dès qu'on suppose le fait de la création, la destination de

(1) Voir les Nos de février, p. 148 ; de mars, p. 237 ; d'avril, p. 337 ; de juin, p. 523 ; et de juillet, p. 36.

la créature ne dépend plus de la volonté libre de Dieu : elle découle nécessairement de sa sagesse et de sa sainteté. Réaliser cette fin dernière par les moyens appropriés, tel est le rôle de la Providence, établissant et gouvernant l'ordre universel du monde.

Quelque bornée qu'on suppose la raison humaine, elle peut toutefois se faire une idée du plan divin de la création. et juger jusqu'à un certain point des moyens mis en œuvre par le Créateur pour le réaliser. En s'appuyant d'une part sur les perfections de Dieu, de l'autre sur la nature des êtres, elle arrive à des conclusions incontestables.

Pour établir l'ordre universel, Dieu devait communiquer sa volonté aux créatures, leur donner l'impulsion, la direction nécessaire pour qu'elles pussent coopérer à ses desseins et exécuter ses ordres. Il fallait une règle pour centraliser le mouvement des créatures et les attirer toutes vers la fin dernière. Nous constatons la présence de cette loi dans le monde physique et matériel. Par l'action irrésistible des forces naturelles, les créatures inanimées concourent harmoniquement à l'ordre universel, et accomplissent leurs destinées fatales. Cette règle à laquelle le monde visible ne cesse d'obéir s'appelle *loi* parce qu'elle établit l'ordre, émanant de la volonté infiniment raisonnable de Dieu. Cette loi est *physique*, c'est-à-dire, elle crée une nécessité fatale d'agir qui convient aux êtres inanimés. Mais Dieu a créé aussi des créatures intelligentes et libres, et il les a placées à la tête du monde visible. Ces créatures privilégiées resteront-elles sans direction, sans loi, complétement indépendantes de la volonté divine ?

Cette hypothèse répugne d'autant plus au concept d'une sainteté et d'une sagesse infinies que d'une part la créature intelligente est appelée à glorifier Dieu d'une manière immédiate, et que de l'autre la liberté implique la possibilité de l'abus, de la déviation du plan divin.

Il fallait donc faire entrer aussi la créature raisonnable

dans l'ordre, non par un lien physique et une impulsion fatale, mais par un lien moral laissant intacte la liberté de l'homme. En d'autres termes, Dieu se devait à lui-même d'imposer sa sainte volonté au monde des esprits par une loi morale absolument obligatoire.

L'idée d'un Créateur infiniment sage voulant d'une manière absolue la fin de son œuvre, et employant à cet effet des moyens proportionnés, nous conduit à l'existence d'une double loi, de la loi physique gouvernant le monde sensible, de la loi morale dirigeant le monde des intelligences. Nier cette dernière, c'est nier la dignité personnelle de l'homme et détruire le concept de Dieu.

La sainteté absolue, ou Dieu aimant son essence d'un amour infini, ne peut rester indifférent à l'égard des actes de ses créatures. Il doit exiger qu'elles imitent ses perfections, qu'elles se conforment à la règle immuable de toute sainteté, et qu'elles soient rappelées à l'ordre lorsqu'elles dévient du chemin de l'obligation. La sainteté de Dieu implique l'existence d'une loi gouvernant les actes libres, parce qu'elle implique en Dieu la volonté absolue de son essence en elle-même, et dans ses conséquences relatives aux créatures.

L'existence et l'origine divine de la loi sont indiscutables. Reste la question de savoir comment elle se rattache à Dieu, de quelle manière elle dépend de son essence, de son intelligence et de sa volonté.

2. Il est évidemment erroné de fonder la loi morale sur la volonté *libre* de Dieu. La formule: « Obéis à la volonté libre de Dieu », exprime la source des obligations positives, mais elle ne peut caractériser la base de la loi naturelle. En effet, le devoir d'obéir à Dieu suppose une obligation antérieure, sans laquelle vous ne prouverez jamais à l'homme qu'il fait le mal en désobéissant à Dieu.

De l'aveu de tout homme pensant, il y a des choses intrinsèquement bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire par leur nature

et leur essence morales ou immorales. Or les essences des choses et leurs rapports ne dépendent en aucune manière de la liberté de Dieu: elles sont immuables, nécessaires et éternelles comme son essence. C'est donc supprimer toute distinction morale, que de la baser sur la liberté de Dieu, de même que c'est détruire toute vérité que de dire avec Descartes qu'elle relève en dernière analyse du bon vouloir de Dieu. Qui oserait soutenir que suivant la libre décision de Dieu un effet peut exister sans cause, qu'un parricide peut être une action honnête et louable? Loin de favoriser la perfection de Dieu, cette opinion la détruit, car elle suppose que Dieu agit par caprice, sans se conformer aux exigences de ses perfections infinies.

Pour rendre raison de la loi morale, nous devons recourir à la volonté *nécessaire* de Dieu ; mais suffit-elle par elle-même ? Nous allons voir.

La source première de la moralité est la loi éternelle, qu'on définit : la raison et la volonté de Dieu qui commandent la conservation de l'ordre et défendent le désordre (1). Cette loi fonde et explique l'obligation de toute loi divine ou humaine. Car l'ordre nécessaire pour gouverner le monde tant physique que moral suppose une raison qui le conçoive, et une volonté qui l'impose et le maintienne. La volonté ordonnatrice du monde, éternelle en Dieu et guidée par la raison divine, s'appelle loi éternelle. Elle a pour objet l'ordre universel, c'est-à-dire elle ne gouverne pas seulement les actions particulières d'un être ou d'une classe spéciale d'êtres, mais elle

(1) «Deus est gubernator omnium actuum et motionum, quæ inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc *lex æterna* nihil aliud est, *quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* » S. Thom., I-II, q. 93, a. 1.

dirige les actes et les mouvements de tous les êtres. Cette universalité résulte de la souveraineté universelle et absolue de la cause première. Le pouvoir législatif implique et suppose une supériorité du législateur sur ses sujets : or la cause première jouit d'une autorité souveraine sur toutes les créatures.

La fin de la loi éternelle s'explique par son objet. L'ordre tend à manifester les perfections de Dieu aux créatures douées d'intelligence. Donc la fin de la loi s'identifie avec celle de la création, et se rapporte à la perfection morale de l'homme, perfection qui consiste à réaliser par la voie de l'ordre les desseins du Créateur. Le principe objectif de la moralité se rattache à la distinction objective entre le bien et le mal, qui repose immédiatement sur les rapports immuables des choses. Or ces rapports sont l'expression extérieure de la raison et de la volonté divine : de la raison qui, en les concevant, leur donne la vérité formelle; de la volonté qui, en les réalisant suivant les idées archétypes, leur donne la rectitude et la bonté. De cette manière la raison humaine, en remontant de cause en cause, arrive à comprendre que la moralité objective se base sur l'ordre, et par l'ordre sur la raison et la volonté de Dieu, qui le conçoit et le réalise. En d'autres termes, le fondement de la loi morale, la loi éternelle, résulte de la raison et de la volonté législatrice de Dieu, de la première comme règle du vrai, de la seconde comme norme de rectitude et de justice (1).

(1) « Nihil est aliud lex quam *dictamen practicæ rationis* in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem quod tota communitas universi gubernatur *ratione divina*. Et ideo *ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem*. Et quia divina ratio nihil concipit in tempore, sed habet æternum conceptum, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam... Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum. » S. Thom., I-II, q. 91, a. 1.

On le voit, la seule volonté, même nécessaire, ne peut constituer l'obligation morale. Celle-ci suppose un principe de vérité établissant la connexion des moyens avec la fin : elle existera toutes les fois que cette connexion se vérifie; elle manquera quand celle-ci manque. Or l'acte simple de la volonté n'implique pas l'existence du vrai dans l'intelligence. Si l'on répond qu'on entend parler d'une volonté juste et droite, on change les termes de la question. Car dans ce cas le principe de l'obligation n'est pas la volonté, mais la raison qui la détermine, et la distinction entre le bien et le mal n'est pas l'effet de la seule volonté. En résumé, si vous fondez la morale sur la seule volonté de Dieu, vous n'expliquez pas la distinction objective entre le bien et le mal ; si vous rendez la volonté obligatoire par la justice que la raison y ajoute, vous renoncez à la thèse que la seule volonté de Dieu fonde la morale.

3. Mais, dit-on, antérieurement à la prescription et à la volonté divine, il y a bien et mal moral. Car si Dieu ordonne ou défend, il faut qu'il y ait en nous une raison antérieure d'accepter sa volonté et de la suivre.

Si nous considérons Dieu comme Créateur et Providence du monde, et partant comme notre Maître souverain, et la loi morale comme l'expression de sa sainte volonté, il est vrai de dire que l'obligation d'observer la loi découle de la première, de reconnaître Dieu comme notre Maître et Seigneur. Mais d'où vient cette obligation ? Elle émane de l'obligation de vouloir l'ordre moral des choses, c'est à dire la subordination de tout être créé et contingent à l'Être suprême et absolu. Mais, pourrait-on insister, comment expliquer ce devoir fondamental? Il s'explique par la nécessité que subit l'homme de reconnaître la réalité objective d'un Etre absolu, et de lui témoigner du respect et de la déférence. Nous reconnaissons cet Etre et son pouvoir souverain, de gré ou de force : voilà la conscience du devoir. Or si la raison le

connaît, elle ne peut l'identifier avec rien de contingent et de créé, car il présente le Bien absolu. Si donc on ne veut pas dire que Dieu est la raison dernière de l'obligation comme Créateur et Maître, il faut dire qu'Il l'est comme Bien suprême et absolu ; que l'essence divine en elle-même, considérée comme le Bien absolu, est le dernier fondement de la loi morale.

Dieu, en contemplant son essence, conçoit les idées-modèles de tous les êtres existants et possibles. Ces idées, comme les choses qu'elles représentent, forment par leurs relations diverses ce qu'on appelle l'ordre métaphysique et l'ordre moral. Le premier comprend les essences des choses; le second, les actions des créatures intelligentes et libres. Il découle des relations qui mettent la créature libre en rapport avec Dieu, avec d'autres créatures et avec elle-même : c'est un rapport de soumission à Dieu, d'égalité spécifique avec ses semblables, et d'ordre entre ses différentes facultés. Ainsi dans l'homme, doué de la faculté de vouloir, de connaître et de sentir, il existe nécessairement des relations entre ces facultés diverses. Or, aucune nature intelligente, en agissant librement, ne doit aller à l'encontre de ses relations essentielles. C'est ainsi que l'ordre moral découlant de l'ordre métaphysique est immuable et éternel comme celui-ci, parce qu'en dernière analyse l'un et l'autre s'appuient sur la même nature divine. Par conséquent la nature divine, en tant qu'elle renferme et représente l'ordre moral, est la règle suprême des actions humaines, déterminant leur moralité fondamentale et radicale.

Pour rencontrer les objections que peut soulever cette thèse, il importe de distinguer la question *réelle* de la question *nominale*. Si vous appelez *loi* l'acte d'un supérieur commandant quelque chose à ses inférieurs, nous accordons que la nature divine ne peut être appelée loi ; mais si le nom de loi ne signifie autre chose qu'une règle obligatoire

pour la créature raisonnable, rien n'empêche d'attribuer cette dénomination à l'essence infinie de Dieu. Ainsi S. Thomas, prouvant qu'en Dieu il y a la justice distributive, répond de la manière suivante à l'objection que Dieu fait tout au gré de sa volonté : « Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, juste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, juste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex (1). » Ici S. Thomas affirme clairement que Dieu a une loi, quoique non-imposée par un supérieur, ni distincte de son essence. Il accorde que Dieu fait bien tout ce qu'il veut, mais en ajoutant la raison, savoir que jamais la volonté de Dieu n'est en opposition avec sa sagesse, par conséquent S. Thomas admet, même pour Dieu, une règle antérieure (d'après notre manière de concevoir) à la volonté divine. Nous disons la même chose. Lorsqu'on cherche à déterminer la source du devoir d'obéir à Dieu, on ne cherche pas la source prochaine, qui est le droit absolu de Dieu, mais on cherche la source dernière, ou l'origine du droit. Or ce droit paraît résulter des relations essentielles entre Dieu et l'homme, dont la violation implique une contradiction manifeste avec la nature raisonnable. Nous devons donc de l'obéissance à Dieu, puisque telle est l'exigence absolue de la nature raisonnable et surtout de la nature divine, qu'on appelle à juste titre la première cause efficiente de toute véritable obligation (2).

4. Si nous plaçons la norme suprême de la moralité dans l'essence divine, nous considérons la nature humaine comme

(1) Summa Theol. I, q. 21, a. 1, ad 2.

(2) Solimani. *Ethices Institutiones*, p. 178.

la norme immédiate, subordonnée, manifestant l'obligation inhérente à la première. La moralité réside dans le rapport des actions libres avec la nature de l'homme, qui demande qu'il agisse toujours conformément à la raison, c'est-à-dire à l'ordre. Par conséquent, l'ordre objectif des êtres constitue la règle immédiate des mœurs. L'homme fait le bien lorsqu'il suit les lumières de sa raison ; il fait le mal lorsqu'il se met en opposition avec elle. Or il appartient en propre à la nature raisonnable de connaître l'ordre et d'y conformer ses actes. Donc l'ordre objectif des êtres, comme expression des idées divines, détermine la moralité des actions humaines. De fait il y a des actes que la raison approuve, abstraction faite de toute loi, il y en a d'autres qu'elle condamne d'une manière absolue. Ce jugement suppose une règle connue de tous, identique, universelle, immuable, qui ne peut être que l'ordre objectif des choses, résultant de leurs relations essentielles.

Aussi le principe de l'ordre nous donne la formule de l'impératif moral. En toute science, le premier principe affirme la vérité de l'objet complet et total de la science. Car le premier principe doit rendre raison de tous les jugements et de toutes les conclusions : or ces conclusions ne présentent que le développement successif de l'objet adéquat de la science; par conséquent, le premier principe formule la vérité de cet objet. Ainsi la métaphysique, qui étudie l'être comme tel, a pour principe fondamental: L'être est; l'être exclut absolument le non-être ; or la morale a pour objet le bien moral ; donc son principe doit affirmer l'être moral. Mais le bien moral consiste dans les actions libres conformes à l'ordre. Donc le principe suprême sera l'impératif de l'ordre : « Observe l'ordre. » Ce principe a les caractères requis par les philosophes : il est universel, car il embrasse tous nos devoirs et tous nos droits; il est suprême, car au-dessus de l'essence morale il n'y a pas de principe ultérieur dans l'or-

dre moral ; il est évident, puisqu'il exprime sous une autre forme le principe de contradiction, qui interdit d'identifier l'ordre avec le désordre, le bien avec le mal.

Ce premier principe abstrait demande un sujet concret, une intelligence suprême législatrice, une volonté suprême obligatoire, une essence infiniment bonne et sainte. Voilà comment la raison trouve Dieu placé à la tête de la morale comme de la métaphysique.

5. Dans l'acte moral il y a une moralité radicale, incomplète, provenant de la nature de l'acte, et une moralité formelle, parfaite, qu'il revêt relativement à la loi divine. Sans cette observation, il est difficile de rendre compte de la doctrine des plus illustres théologiens, qui posent en thèse qu'antérieurement à toute loi il y a bien et mal moral.

Le grand Suarez, expliquant la moralité *intrinsèque* des actes qui tombent sous la loi naturelle, parle de la manière suivante : « Sunt aliquæ actiones ita intrinsece malæ *ex na-* « *tura sua*, ut nullo modo pendeant in malitia ex *prohibi-* « *tione extrinseca*, nec *ex judicio vel voluntate divina*... « Quod suppono *ex communi sententia theologorum*..... « Ratio est, quia actus morales habent suas intrinsecas na- « turas et essentias immutabiles, quæ non pendent a causa « vel voluntate extrinseca, magis quam aliæ rerum essentiæ « quæ per se non implicant contradictionem.

« Sicut essentiæ rerum, quatenus non implicant contra- « dictionem, sunt tales vel tales in esse essentiæ, *ex se et* « *ante omnem causalitatem Dei et quasi independenter ab* « *ipso*, ita honestas veritatis et turpitudo mendacii talis est « ex se et secundum æternam veritatem (1). »

Après avoir expliqué le concept de la loi naturelle il ajoute : « Hæc Dei voluntas, prohibitio aut præceptio, *non* « *est tota ratio bonitatis et malitiæ* quæ est in observatione

(1) *De Legibus*, lib. II, c. 5, nn. 2, 4.

« vel transgressione legis naturalis, sed *supponit in ipsis ac-*
« *tibus necessariam quamdam* honestatem vel turpitudinem;
« et *illis adjungit* specialem legis divinæ obligationem. Hæc
« assertio... colligitur ex illo communi axiomate theologo-
« rum, quædam mala esse prohibita quia mala; si enim
« prohibentur quia mala, non possunt primam rationem ma-
« litiæ accipere a prohibitione. »

« Respondeo in actu humano esse aliquam bonitatem vel
« malitiam, *ex vi objecti præcise spectati* ut est consonum
« vel dissonum *rectæ rationi;* et secundum eam posse de-
« nominari et *malum*, *et peccatum*, et *culpabilem*, secun-
» dum illos respectus, *seclusa habitudine ad propriam le-*
« *gem*. Præter hanc vero, habet actus humanus *specialem*
« rationem boni et mali in ordine ad Deum, addita divina
« lege prohibente vel præcipiente (1). »

La doctrine de Suarez est suffisamment claire. D'accord avec Vasquez, il admet une règle obligatoire des actions humaines indépendante de la volonté divine, mais il ne veut pas appeler cette règle avec Vasquez loi naturelle, quoiqu'il emploie ailleurs (*De Legibus*, lib. II, c. 15) le nom de « Lex *ostensiva* naturalis rationis. » Il en appelle pour son opinion à l'autorité de S. Thomas, suivant lequel le péché peut être considéré en tant qu'il est contre la raison et en tant qu'il est contre Dieu : la philosophie le considère sous le premier rapport, et la théologie sous le second (2).

Lessius considère comme évident que, même dans l'hypothèse impossible que Dieu n'existât pas, il y aurait une moralité intrinsèque : « Ex quibus sequitur primo, si nullus
« esset Deus, nullum fore peccatum vere mortiferum, sed
« omnia fore venialia : quia carebunt illa malitia, quæ
« spectatur in ordine ad Deum (3). »

(1) Ibid., c. VI, n. 11, 17.
(2) I, II, q. 71, a. 6, ad 5.
(3) *De Perfect. divinis*, lib. XIII, n. 186, 187.

L'éminent Cardinal de Lugo partage cette manière de voir. A propos de la question : Si celui qui ignore invinciblement l'existence de Dieu en péchant se rend coupable d'une grave offense de Dieu, l'auteur s'exprime ainsi :.... « Nam » illi (recentiores) solum dicunt, illud homicidium adhuc » in eo casu (où l'on ignore invinciblement la loi divine(» fore *malum moraliter et peccatum ;* quod quidem verissi- » mum est, cum adhuc *in eo casu haberet malitiam moralem* » *per oppositionem cum regula rationis* (1). » De l'aveu donc du Cardinal, il est très-vrai que la seule opposition à la « regula rationis », même dans le cas de l'ignorance invincible de la loi divine, suffit pour constituer la malice morale et le péché. En parcourant toute l'argumentation de l'auteur, on voit que le grand nombre des théologiens s'accordent à admettre dans cette hypothèse l'existence d'un péché, ils discutent seulement s'il est grave au point de mériter une peine éternelle. On ne trouve que deux théologiens (Zumel et Curiel) qui nient le péché, parce que d'après eux l'obligation morale implique l'ordre d'un supérieur. « Qui auctores, dit Lugo, licet non placeant mihi quatenus dicunt illud non fore peccatum in eo casu nec malum morale, placent tamen quatenus dicunt non fore peccatum mortale. »

Le Cardinal Bellarmin n'est pas moins explicite : « Si » fingamus Deum non esse in rerum natura, qui leges justas » violabunt, *peccabunt quidem in conscientia*, sed nec Deum » offendent, nec ad inferos damnabuntur (2). »

Les témoignages, que nous venons de rapporter suffisent pour démontrer que, de l'avis des plus célèbres théologiens (3),

(1) *De Incarnatione*, disp. v, n. 69.

(2) *De Summo Pontifice*, l. iv, c. 23, n. 7.

(3) Cf. Compton, Carleton S. J., *Cursus Theologicus*, t. i, disp. 101, sect. 2. Berti, *De Theologicis Discipl.*, l. 20, c. 5, prop. 3. Frassen, *De Legibus*, disp, 2, a. 2, q. 2, concl. prima. Solimani, *Institut.*, vol. i, p. 175-178. Dmowski. *Instit. phil.*, vol. iii. Chastel, *Les Rationalistes et les Traditionalistes*, p. 40.

il y a bien et mal moral antérieurement à la prescription et à la volonté divines, qu'il y a obligation morale, devoir réel, quand on ferait abstraction de Dieu et de la religion.

Cette doctrine n'est nullement atteinte par la seconde proposition d'Alexandre VIII condamnant le péché philosophique. En effet Viva, dans son Commentaire sur les propositions condamnées, commence par établir qu'Alexandre n'a pas voulu réprouver ce que plusieurs anciens théologiens ont écrit sur ce péché, car il qualifie la doctrine condamnée de *nouvelle*. Or plusieurs théologiens de premier rang ont enseigné l'impossibilité absolue (métaphysique ou morale) du péché purement philosophique. Ils ajoutent cependant par une hypothèse spéculative, que si (chose impossible) quelqu'un ignorant invinciblement Dieu ou ne pensant pas même implicitement à Dieu, concevait le vol comme contraire à la raison, qu'un tel homme commettrait un péché purement philosophique sans offenser Dieu. Dans ce sens purement hypothétique, quelques auteurs ont parlé du péché philosophique en rejetant d'une manière absolue sa possibilité au moins morale. La controverse soulevée par la proposition ne regardait pas la possibilité d'une moralité intrinsèque, mais une question totalement différente, savoir le degré d'attention nécessaire au péché mortel. « Hac in proposi-
» tione duo expendenda sunt. Primo supponit illa *dari posse*
» *ignorantiam Dei invincibilem*, proindeque a peccato excu-
» santem. Secundo requirit ad theologice peccandum *ac-*
» *tualem de Deo cogitationem* (1).

La doctrine condamnée, dit le P. Chastel, consistait à dire

(1) Van Ranst, In propos. damn. Cf. Milante; Viva, *Theses Damnatæ de peccato philosophico*, n. 11. Voici le texte de la proposition : « Peccatum
» philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ ra-
» tionali et rectæ rationi : theologicum vero et mortale est transgressio
» libera divinæ Legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum
» vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est
» offensa Dei, neque æterna pœna dignum. »

que l'on pouvait pécher contre la nature et contre la raison, sans offenser Dieu en même temps et sans violer son commandement. Or, nous ne disons et ne pensons rien de semblable. L'obligation fondée sur la nature ou la raison, et celle que fonde la loi divine, sont deux obligations distinctes; elles ne sont pas séparées.

Si nous admettons avec Suarez deux sources de la moralité distinctes (l'objet selon qu'il est conforme ou contraire à la droite raison, et la loi divine) mais inséparables, nous n'embrassons pas l'opinion des rationalistes, suivant laquelle l'ordre universel, considéré d'une manière abstraite, constitue une loi obligatoire qui se légitime par elle-même. C'est confondre la règle immédiate de nos actes avec la règle suprême, qui donne à la première sa force complète et morale.

6. Il est des philosophes qui, pour expliquer l'origine de l'obligation morale, distinguent l'obligation ou la nécessité d'agir sous peine de péché, et l'obligation sous peine de manquer sa fin dernière. La première repose en même temps sur l'essence des êtres ayant sa cause exemplaire dans l'essence divine, et sur la volonté de Dieu, Créateur et Maître souverain. L'obligation sous peine du malheur découle de Dieu, la fin dernière qu'il est impossible d'atteindre sans observer la loi. Ces deux obligations, quoique spécifiquement, distinctes, sont tellement inséparables, que la première exige la seconde et que celle-ci suppose la première.

La nécessité morale d'agir imposée à l'homme pour éviter le péché ne peut reposer sur la nécessité de la fin ou du bonheur, car l'acte mauvais n'est pas mauvais et coupable parce qu'il détourne l'homme de sa fin; au contraire il l'éloigne de sa fin parce qu'il est mauvais et coupable. Tandis que les Utilitaires énoncent leur théorie dans cet axiome: Cet acte conduit au bonheur de cette vie, donc il est honnête; nous affirmons le contraire en disant: Cet acte est honnête, donc il conduit au bonheur de la vie future.

L'acte devient intrinsèquement mauvais par son opposition aux exigences nécessaires de l'ordre et à la volonté de Dieu. L'ordre des êtres découle de leurs essences ayant leur fondement dans l'essence divine, qui présente à la Raison divine les types des êtres créés et leurs rapports nécessaires. A ce premier principe d'obligation s'ajoute la volonté nécessaire de Dieu voulant les rapports nécessaires des essences, et prescrivant l'observation de l'ordre.

L'obligation sous peine du malheur naît de la connexion nécessaire des actes avec la fin absolument nécessaire. Il est évident que la fin dernière — le bonheur — est nécessaire d'une nécessité indépendante de la volonté humaine, et il n'est pas moins évident que l'ordre moral, la loi dirigeant la volonté vers cette fin, constitue un moyen absolument nécessaire pour que l'homme puisse arriver au bonheur. Toutes les fois que l'homme se sent obligé, il comprend que l'acte demandé est un moyen indispensable pour réaliser sa fin, et qu'en cas d'omission il se condamne lui-même au malheur. Les deux obligations dont nous parlons sont distinctes: elles sont néanmoins connexes, parce que le péché exige le châtiment et que le châtiment suppose la coulpe.

On voit en quel sens nous affirmons que la volonté de Dieu n'est pas la source exclusive de l'obligation morale. Dans la transgression de la loi il y a un acte d'inordination et un acte d'insubordination ou de désobéissance. L'inordination s'oppose aux relations essentielles des êtres ; or, indépendamment de la volonté divine, quelques actes sont intrinsèquement conformes, d'autres intrinsèquement opposés à la nature humaine. L'insubordination s'oppose à la volonté et au commandement de Dieu. Ce commandement toutefois, ou l'exercice du droit divin, repose sur la dépendance essentielle de l'être contingent à l'égard du Créateur, de sorte que le précepte lui-même tire sa force obligatoire du rapport essentiel entre Dieu et la créature. Il faut ce-

pendant l'intervention de la volonté pour créer les essences et réaliser leurs rapports.

En résumé, quoique la volonté divine ait sa part en toute obligation, elle ne la constitue pas totalement. Il ressort des principes établis :

I. Qu'il y a une différence *essentielle* entre le bien et le mal. Impossible d'expliquer l'ordre moral sans admettre une honnêteté intrinsèque et une malice intrinsèque, résultant immédiatement des rapports essentiels des êtres et en dernière analyse de l'essence divine. Or cette honnêteté est indépendante de toute volonté humaine ou divine. C'est là le sens de l'axiome des scolastiques : que quelques actes sont prescrits ou défendus parce qu'ils sont bons ou mauvais en eux-mêmes, tandis que d'autres sont bons ou mauvais parce que la loi les prescrit ou les défend.

II. Que la loi naturelle est avant tout une loi divine. Sans Dieu l'obligation, la sanction, l'existence, la promulgation de la loi, restent des énigmes inexpliquées et inexplicables.

III. Que tout acte opposé à la loi naturelle est une offense faite à Dieu. Nous ne pouvons nier malheureusement qu'il y a des impies osant nier l'existence de Dieu, mais d'autre part les arguments qui prouvent son existence sont tellement péremptoires, que l'action de la volonté la plus pervertie suffit à peine à en obscurcir pendant quelques moments la brillante lumière. Par conséquent la négation de Dieu implique par elle-même une faute grave, un acte contraire à l'évidence et à la persuasion intime du cœur humain. De plus l'ignorance invincible de Dieu répugne à une intelligence suffisamment développée. Un instant de réflexion sur la voix de la conscience promulguant l'obligation conduit la nature intelligente à la notion au moins confuse d'un Etre supérieur. Quiconque s'écarte de la loi ne pèche pas seulement contre la raison, mais aussi contre Dieu, qu'il connaît au moins d'une manière implicite et confuse.

IV. Que la dénomination de *loi naturelle* est très-légitime. En effet la loi morale prescrit les actes que demande la nature humaine et défend ceux qui lui sont contraires. Elle se manifeste à chaque homme par les lumières naturelles de l'intelligence avec une évidence irrésistible. Quiconque agit contre la loi va contre sa nature et marche à la contradiction, au désordre, à la souffrance ; celui qui l'observe perfectionne sa nature, satisfait à ses aspirations légitimes et arrive au bonheur.

V. Que la loi morale est nécessaire, universelle, immuable et évidente.

La loi morale est réclamée par tous les attributs divins : par conséquent, en vertu de sa perfection infinie, Dieu ne peut pas ne pas la porter. Si elle est nécessaire, elle est universelle, c'est-à-dire l'existence de la créature libre implique l'existence de la loi qui découle nécessairement de la nature de l'être créé. Une loi reposant sur le rapport des essences est immuable comme son fondement. Enfin Dieu manquerait à sa providence, s'il ne manifestait pas clairement aux hommes le moyen d'arriver à leur fin, c'est-à-dire la loi morale. De fait toute intelligence a l'idée de l'ordre et comprend le devoir d'honorer Dieu, d'aimer ses semblables, de préférer l'âme au corps, de vivre conformément aux principes de la raison. L'ignorance invincible ne peut s'appliquer aux premiers principes de la loi et à leurs conclusions immédiates considérées en elles-mêmes.

VI. Que toute théorie qui ne rattache pas l'obligation morale à Dieu, soit directement, soit indirectement, est philosophiquement incomplète et erronée.

L'opinion de Spinoza, qui place la règle des mœurs dans la force physique, ainsi que celle d'Helvétius, d'après qui le plaisir des sens est la seule loi de nos actions, répugnent aux principes évidents de la raison.

Une convention librement consentie entre les hommes ne

peut être la règle absolue distinguant entre le bien et le mal. Par conséquent les théories de Hobbes et de Rousseau, basées sur de fausses hypothèses, sont incapables d'expliquer la loi morale.

Ni l'intérêt, ni le sentiment ne constituent la véritable règle des mœurs déterminant le bien et le mal. Pareillement on ne peut sans erreur ramener la loi morale à la volonté libre de Dieu, ni l'expliquer par une notion même fondamentale de l'esprit humain.

Rosmini explique la moralité par la notion de l'être idéal, qu'il considère comme innée à l'esprit humain. D'après lui, la source de la moralité s'identifie avec l'appréciation pratique des choses, qui doit être conforme au jugement théorique précédent sur la valeur de l'objet. La règle suprême, la notion de l'être produit ce premier précepte : faites en sorte que la volonté soit toujours d'accord avec l'être idéal, ou bien : estimez chaque chose en pratique suivant le degré de perfection ou d'être que vous avez connu en elle.

Cette doctrine repose sur un fondement psychologique contestable et contesté : l'idée de l'être idéal innée. Elle n'explique pas comment une *idée* produirait l'obligation de la volonté, qu'elle peut tout au plus montrer et manifester. Enfin la nature humaine seule ne peut fournir l'explication complète de l'origine et des caractères de la loi.

Comme le panthéisme sous toutes ses formes supprime la personnalité, la liberté, la responsabilité de l'homme, l'autorité et la sanction du législateur, inutile de chercher dans ce système absurde la possibilité et l'existence d'une loi morale et obligatoire. Il en est de même du positivisme, qui nie les vérités fondamentales de l'ordre moral.

VII. Que la morale ne peut être indépendante ni de Dieu, ni de la religion révélée.

Il résulte à l'évidence des thèses développées dans cette *Etude* que sans Dieu il n'y a ni droit, ni devoir, ni société,

ni loi éternelle, que toute loi manque de base ontologique, de promulgation et de sanction. Comment concevoir en dehors de Dieu une règle des mœurs universelle, immuable et vraiment obligatoire ? C'est vouloir la vie sans principe vital, l'ordre sans l'unité, la fin sans moyens, l'effet sans cause. Comment concevoir une morale, c'est-à-dire la norme obligatoire de la justice, en la séparant de la source de toute rectitude, de la justice essentielle, absolue et éternelle ? Si Dieu existe, il est créateur ; s'il est créateur, il est législateur et juge suprême : par conséquent déclarer, la morale complétement indépendante de Dieu, c'est professer l'athéisme avec toutes ses conséquences ou s'imaginer un Dieu sans aucun souci pour l'âme humaine et ses intérêts les plus sacrés. L'expérience prouve abondamment à quoi aboutit la morale, sujette aux variations de l'opinion publique et aux défaillances de l'homme. Elle aboutit à la glorification de tous les vices et de tous les crimes, en justifiant les plus ignobles instincts de la nature déchue. Elle sape les fondements de l'ordre en détruisant le respect et l'autorité des lois sociales. La loi divine est la base indispensable de toute loi : si vous supprimez la première, vous ne pouvez maintenir la force obligatoire d'aucune institution humaine. Aussi la morale indépendante produira inévitablement ses conséquences pratiques : le despotisme de la force brutale, la désorganisation de la famille, le culte de la raison, l'anarchie et la ruine de la société.

« La morale est inséparable de la religion, oui, mais de « la religion naturelle. Quant aux religions positives, elles « ne sont pas nécessaires à la morale. »

Constatons d'abord que cette objection est censurée dans la proposition XIV du *Syllabus :* « On doit s'occuper de philosophie sans tenir aucun compte de la révélation surnaturelle. » On comprend à peine comment un homme sensé peut s'abstenir systématiquement, dans un cours de mo-

rale, de consulter les lumières surnaturelles de la révélation. La religion naturelle, c'est-à-dire la raison, lui suffit. Je le veux bien, à condition que cette raison orgueilleuse et ingrate restitue tous les dons, toutes les vérités, toutes les connaissances qu'elle doit au christianisme. Qu'il est triste de voir cette philosophie indépendante formée, élevée, enrichie par l'Eglise, tourner ses forces contre sa bienfaitrice et déchirer le sein qui l'a nourrie ! Mais qu'est-ce donc que la raison qui prétend construire un système complet et suffisant de morale ? C'est la raison de Socrate, d'Aristote, de Plutarque ; c'est la raison païenne qui approuve avec Platon la communauté des femmes, les avortements, les expositions d'enfants, l'ivrognerie ; qui, avec Cicéron, approuve le mensonge, le parjure, la vengeance, avec Epictète le suicide' l'inceste, avec Aristote l'esclavage absolu. Quelles belles leçons de morale que les cérémonies impudiques et sanglantes du culte, que les exemples des plus illustres philosophes étalant au grand jour le cynisme de leurs mœurs corrompues ! Vraiment il faut être naïf pour souhaiter à l'humanité chrétienne le retour d'une morale pareille.

A côté de la sanglante injure faite au catholicisme et à son divin Auteur, l'objection renferme encore un paradoxe scientifique. Car la raison elle-même comprend et prouve son impuissance à établir un système complet de morale.

Le rationalisme verse dans une erreur profonde et contredit le témoignage évident des faits lorsqu'il repousse la nécessité morale de la révélation pour la connaissance suffisante de la loi naturelle. Quand nous voulons apprécier les forces propres de la raison, il ne suffit pas de la considérer en elle-même et d'une manière abstraite : il faut tenir compte de son état concret, l'étudier dans son développement historique sous l'influence de la volonté, des passions et de la société. Or l'histoire démontre que la raison n'a jamais connu de fait les vérités qu'elle peut physiquement connaître. Quel

philosophe sérieux voudra contester la vérité historique des faits suivants :

1. Les premiers hommes ont clairement connu et publiquement professé les vérités essentielles de l'ordre moral.

2. La raison humaine, et philosophique, et populaire, s'est montrée impuissante à retrouver le trésor des vérités perdues.

3. Les nations païennes ne possèdent pas un code de vérités morales digne de la nature humaine et de ses sublimes destinées.

4. Les nations et les individus qui abandonnent la voie de la révélation retombent dans les anciennes erreurs. Il en est de même des philosophes qui repoussent l'enseignement divin pour ne suivre que leurs lumières superbes. Au grand siècle de la civilisation on les a vus ressusciter la plupart des erreurs païennes.

5. La philosophie manque de doctrine, de force et d'autorité pour ramener les peuples à la vérité.

Qu'on nous explique ces faits éclatants, en maintenant en même temps que la raison aujourd'hui virile, peut marcher seule et se passer de la religion révélée. Les Rationalistes l'essaieront en vain. Dans l'entre-temps nous affirmons à juste titre, que la révélation divine est nécessaire (d'une nécessité morale) pour que tous les hommes acquièrent facilement, en peu de temps et sans erreur, une connaissance complète de la loi morale.

La raison humaine considérée en elle-même, c'est-à-dire abstraction faite de son développement historique, des difficultés qu'elle rencontre, des obstacles à vaincre, etc., est capable de connaître toute la loi naturelle. De fait cependant elle ne la connaît pas, à cause des obstacles qui s'opposent dans son développement à l'expansion complète de son énergie. De là naît la nécessité morale d'un secours divin,

que nous offre la révélation surnaturelle, confiée à l'Eglise catholique.

Nous affirmons cette nécessité pour rendre la connaissance complète des droits et des devoirs naturels facile à tout le genre humain. Il ne s'agit donc pas *a)* d'une seule vérité, *b*) ni d'un seul homme, *c*) ni d'une connaissance quelconque, *d*) ni d'une nécessité résultant d'un défaut de forces physiques, mais d'une nécessité résultant des obstacles opposés à l'usage de ces forces. Nous ne démontrons pas cette nécessité de la révélation chrétienne par les seules difficultés, ni par l'impuissance inhérente à la raison, mais nous nous appuyons d'une part sur les obstacles que la raison pratique rencontre, et de l'autre sur la manière d'agir du genre humain constatée par une induction de plusieurs siècles.

Voilà comment nous entendons et justifions notre dernière conclusion : Il n'y a pas de morale en dehors de la religion ; et de fait il n'y a pas de religion en dehors de la religion révélée, en dehors du Catholicisme.

Pour terminer, qu'on nous permette de citer une belle page de Mgr Freppel, qui confirme éloquemment la méthode que nous avons suivie dans cette *Etude :*

« *Fides quærens intellectum.* La foi qui cherche l'intelli-
» gence, telle fut la devise du moyen-âge chrétien. et les
» Universités des douzième et treizième siècles n'ont pas
» été autre chose que le développement et la mise en œuvre
» de cette pensée fondamentale. *Fides*, la foi ; car ce n'est
» pas l'homme déchu qui enseigne ni qui doit être enseigné,
» mais l'homme relevé, l'homme baptisé, le chrétien. *Fides*,
» la foi ; car ce n'est pas la raison abandonnée à elle-même
» qui, dans le chrétien, vient se placer au point de départ
» de la connaissance, mais la raison restaurée, éclairée, di-
» rigée par la Foi. *Fides quærens*, la foi qui cherche ! Non
» pas une foi inactive et fermée à toute investigation, mais
» une foi qui observe, qui étudie qui se rend compte des

» choses. *Fides quærens intellectum*, la foi qui cherche l'in-
» telligence, qui la cherche dans tout ordre de choses,
» dans les idées et dans les faits, dans la nature et dans
» l'histoire, dans la conscience et dans la société ; la foi
» qui marche, qui s'ouvre sans cesse de nouveaux hori-
» zons, qui recule indéfiniment les limites du savoir ; la
» foi qui avance, avance encore, avance toujours, pour ne
» s'arrêter que devant les barrières infranchissables que
» Dieu a posées à l'esprit humain.... »

A. Dupont,
Professeur à l'Université de Louvain.

QUESTION CANONIQUE.

Une ancienne supérieure d'Ursulines peut-elle être réélue s'il y a moins de trois ans qu'elle a cessé d'exercer ses fonctions?

« Après la mort de leur supérieure, nous écrit-on, les religieuses d'un monastère d'Ursulines peuvent-elles élire, pour supérieure, celle qui a exercé cette charge trente mois auparavant, c'est-à-dire depuis moins de trois ans? — Ces sœurs ont adopté les règles de l'Institut de Bordeaux, qui avaient été approuvées par Paul V, dans sa bulle *In supremo militantis Ecclesiæ*, datée des nones de février 1618. — Or, voici ce que portent les règles de cet Institut, relativement à la durée des pouvoirs de la supérieure : *La supérieure sera élue de trois ans en trois ans, et se pourra continuer trois autres années.* »

Pour donner à notre réponse l'ampleur et la clarté qu'elle peut requérir, nous devons exposer ce que l'Eglise a prescrit en général concernant l'époque où une supérieure de monastère, sortie de fonction, peut de nouveau être appelée à y exercer la même charge; et dire ensuite ce qu'il peut y avoir de spécial au cas proposé.

I. La discipline générale de l'Eglise sur le point en question est consignée dans la constitution de Grégoire XIII datée du 1er janvier 1583, et commençant par les mots : *Exposcit debitum*. Voici en quels termes elle est résumée et commentée par Ferraris, au mot *Abbatissa*, n° 53 :

« Abbatissæ non possunt durare in officio abbatissæ ultra triennium; et, eo elapso, debent vacare per integrum triennium a die finiti regiminis et administrationis... Unde si intra triennium moriatur abbatissa, aut alio modo vacet officium, non poterit eligi in abbatissam quæ immediate præcessit in officio, quia non vacavit per triennium.

« Neque eligi poterit in vicariam, quæ gubernet monasterium in capite per aliquod considerabile tempus; imo neque in vicariam novæ abbatissæ : Nam Pontifex, in citata Bulla, præcipit ut, *elapso triennio*,

careat omni prorsus auctoritate, ac a regimine et administratione monasterii per triennium abstineat. Quæ verba prohibent eam eligi ante elapsum triennium, etiam in vicariam, cum vicaria non careat omni prorsus auctoritate, regimine et administratione monasterii. — Praxis tamen videtur esse contraria.

« Nec abbatissa, confirmata pro secundo triennio ex dispositione sacræ Congregationis, potest iterum eligi a monialibus ad tertium triennium sine nova dispensatione... Et sic decrevit sacra Congregatio, deputata ab Innoc. XII pro causis Congregationis Cassinensium, 26 febr. 1694, in responsione ad 5m dubium. Imo expleto triennio officium abbatissæ non potest ab episcopo prorogari, nec ea sub nomine vicariæ, vel alterius tituli præfici gubernio usque ad novam electionem, quia elapso, triennio debet, ex citata const. Gregorii XIII, statim carere omni prorsus auctoritate, regimine et administratione monasterii per aliud triennium a die finitæ administrationis inchoandum, et sic declaravit sacra Congregatio Episc. et Regul. *in Andr.* 20 febr. 1615 et in *Nazar.* 18 mart. 1700. »

Telle est la législation générale de l'église sur la durée des pouvoirs des supérieures et sur leur réélection ; elle est exposée à peu près dans les mêmes termes par M. Bouix, t. II, p. 420 et 421, *de Regular.*, et dans le même sens par S. Alphonse, lib. IV, n° 59, not. VIII ; nous la reproduisons nous-même un peu plus brièvement au n° 3010 de notre *Manuale tot. jur. canon.*

Mais il y a à faire observer, sur cette discipline, que, d'après l'annotateur de Ferraris, n° 79, v° *Abbatissa,* la bulle *Exposcit* de Grégoire XIII, sur la question du triennat de l'abbesse, ne doit s'entendre que des monastères situés en Italie, dans lesquels on émet les trois vœux. M. Bouix y ajoute ceux qui sont dans les îles adjacentes. De plus, S. Alphonse relate, sans l'improuver, le sentiment d'Alex. et de Rodr. qui ne jugent pas que cette bulle soit applicable aux oblates, et par conséquent à nos religieuses à vœux simples, *quia,* disent-ils, *tanum de veris monialibus professis loquuntur Bullæ.* Le R. P. Gautrelet est du même avis, t. II, p. 256.

II. Quelle solution y a-t-il donc à donner maintenant au cas qui nous a été proposé ? Il s'agit ici évidemment d'un monastère d'Ursu-

lines françaises, situé hors des confins de l'Italie et des îles adjacentes, où, par conséquent les vœux ne sont pas solennels ; et alors la bulle *Expocit* de Grég. XIII n'a pas un application rigoureuse à ce monastère. Mais suit-il de là que les Ursulines dont on nous parle puissent réélire l'ancienne supérieure qui n'a cessé ses fonctions que depuis trente mois ?

Remarquons d'abord que, quoique les religieuses à vœux simples, et notamment celles de France, ne soient pas strictement astreintes à se conformer à toutes les prescriptions canoniques, néanmoins, ainsi qu'on l'enseigne à Rome, on se ferait illusion si on croyait qu'elles sont entièrement exemptes de l'obligation d'observer les règlements auxquels le Saint-Siége soumet les communautés à vœux solennels. C'est l'observation qui a été faite le 31 juillet 1861 par la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, à l'occasion de la décision prononçant que, nonobstant l'annexion de la Savoie à la France, la condition des religieuses de cette contrée n'est pas changée, et que les vœux doivent continuer à s'y prononcer d'une manière solennelle là où ils étaient émis tels auparavant. La Sacrée Congrégation ajoute ensuite, en s'adressant à l'évêque de Savoie qui l'avait consultée : *Insuper moniales ipsas moneas sorores Galliæ votorum simplicium non ita exemptas esse ab observantia canonicarum præscriptionum, prout ipsæ sanctimoniales Visitationis supponunt, sed legibus teneri quæ earum statui congruunt*

Et par conséquent elles sont liées par les décrets et les constitutions qui les concernent spécialement, et notamment par celles qui ont trait à l'organisation de leur Institut et à l'établissement des pouvoirs chargés de les gouverner, parmi lesquelles il n'est pas possible de ne pas comprendre le mode d'élection de la supérieure et les conditions exigées pour sa légitime entrée en fonction.

Il est à remarquer à ce sujet, que quoique, dans l'approbation qu'elle donne aux nouveaux instituts, la Sacrée Congrégation ne s'astreigne pas à ne conférer au pouvoir des supérieures que la durée de trois ans, et qu'elle permette, même assez fréquemment, pour trois ans en sus, de la réélire après cet intervalle de temps, sans exiger aucune interruption ; néanmoins, ordinairement, elle prescrit d'avoir recours à elle, lorsqu'on désire pouvoir sans interruption procéder à une troisième élection de la même sœur. Elle ne permet pas à l'évêque de les

y autoriser ; d'où il résulte évidemment que l'élection qui se ferait sans tenir compte de la condition imposée par elle, ne doit pas être réputée légitime ni même valide ; de même qu'on ne peut regarder comme valide l'élection de l'abbesse si elle a lieu après trois ans dans les couvents soumis au régime de la bulle de Grégoire XIII.

Cette décision doit-elle être appliquée aux Ursulines pour lesquelles on nous consulte ? Nous ne voyons pas pourquoi elle ne devrait pas l'être.

En effet, d'après leurs constitutions plusieurs fois approuvées par le Saint-Siége, ainsi que l'affirme l'annotateur de Ferraris (1), la supérieure peut bien être approuvée pour un second triennat, mais on ne voit pas qu'elle le puisse pour un troisième. Donc il faut appliquer au cas de la troisième élection ce qui est dit pour celui de la deuxième élection dans la bulle *Exposcit*, et affirmer qu'elle est nulle comme l'autre.

Mais, nous dit-on, cette règle a été changée, le 12 février 1829, pour les Ursulines de Bordeaux, par Mgr de Cheverus, qui régla ainsi les choses : *La supérieure sera élue de trois ans en trois ans. Elle pourra être continuée dans l'exercice de sa charge trois autres années, et successivement de même avec l'autorisation de l'ordinaire, sur le vœu exprimé de la communauté.*

Reste à savoir si Mgr de Cheverus avait obtenu du Saint-Siége l'autorisation de modifier ainsi les constitutions des Ursulines établies dans son diocèse. Il s'agit ici, nous venons de le voir, d'un Institut qui a reçu l'approbation de Rome ; or, on comprend que, pour modifier légitimement les règles d'un établissement religieux, il est de rigueur que celui qui s'arroge ce pouvoir le possède véritablement : et l'on ne peut présumer qu'en donnant son approbation aux règles d'une communauté religieuse, le Saint-Siége consente à ce que, sans son aveu, on détruise ce qu'il a créé, on désorganise ce qu'il a cru devoir établir. La Sacrée

(1) Excipiendæ sunt, dit cet annotateur, religiosæ moniales Congregationis S. Ursulæ, quæ, licet tria vota emittant, tamen, juxta earumdem Constit. Part. 3, c. n° 2, a Sede Apostolica non semel approbatas, earumdem Superior seu Prima potest ad secundum triennium confirmari. (V° *Abbatissa*, n° 79.)

Congrégation des Evêques et Réguliers s'est expliquée d'ailleurs sur ce sujet, à l'occasion des constitutions des religieuses de Ste Anne de Turin, et elle a exigé qu'on effaçât de ces constitutions l'article où il était dit que l'évêque aurait la faculté d'y ajouter des statuts particuliers. Cette décision est mentionnée dans l'ouvrage *de Visitatione sacrorum liminum*, de Mgr Lucidi, t. ii, n° 437 (1).

Si donc Mgr de Cheverus avait obtenu du Saint-Siége le pouvoir de modifier le point en question des règles des Ursulines, tout est dit ; et les Ursulines au moins de son diocèse peuvent se conformer à la règle qu'il a cru pouvoir leur tracer pour l'élection de leur supérieure. Mais si Sa Grandeur avait fait le changement dont nous parlons en vertu de ses facultés ordinaires, nous ne voyons pas comment on pourrait légitimer cette innovation, et comment il pourrait être permis aux Ursulines de Bordeaux de s'écarter des dispositions tracées par le Saint-Siége, pour se conformer au règlement de leur évêque. — Quoi qu'il en soit à cet égard, nous ne voyons pas en vertu de quoi les Ursulines établies dans d'autres diocèses pourraient être autorisées à suivre les changements opérés dans un Institut étranger, quand même elles auraient adopté ses règles primitives, qu'elles savaient être approuvées par le Saint-Siége, ces changements ayant été faits par une autorité qui n'avait pas de pouvoir sur elles. A notre avis donc, elles ne peuvent se permettre l'élection proposée qu'après en avoir obtenu la permission de Rome, en s'adressant à la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers.

CRAISSON,
Ancien Vicaire général.

(1) Sequitur quod (episcopus) nullam immutationem constitutionibus afferre possit; præsertim si ab Apostolica Sede constitutiones ipse approbatæ fuerint. S. C. Episc. et Reg. in Constit. Instituti Taurin. a S. Anna, dispositionem deleri jussit, qua Episcopo facultas attribuebatur, particularia statuta conficiendi... 8 jun. 1846, ad 5 *dub.*, § 8.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. ***Aux Messes votives de saint Joseph, quelle doit être la troisième oraison ?***

La question est de savoir si, aux Messes votives de saint Joseph, la troisième oraison ne devrait pas être celle de la sainte Vierge, comme aux Messes votives des saints Apôtres Pierre et Paul. Il y aurait, ce semble, pour remplacer à la Messe votive de saint Joseph l'oraison *A cunctis* par l'oraison de la sainte Vierge, les mêmes raisons pour lesquelles la rubrique la prescrit aux Messes votives des saints Apôtres.

La rubrique relative aux Messes votives des saints Apôtres est celle-ci : « In Missis votivis de Apostolis, quando ponitur oratio *A cunctis*, « ejus loco dicitur oratio de sancta Maria *Concede nos famulos.* »

Gavantus, commentant cette rubrique, s'exprime comme il suit : « Non dicitur oratio *A cunctis*, ne fiat nova mentio Apostolorum Petri « et Pauli : nam de his Apostolis tantum rubrica loquitur. Ne vero « pereat deinde memoria beatæ Virginis, quæ habetur in omissa ora- « tione *A cunctis*, dicitur ejus loco *Concede*, de sancta Maria. »

Le savant liturgiste dit ensuite : « Quæres an similem ob causam in « Missa de Patrono seu Titulari qui nominatur in littera N. in oratione « *A cunctis*, debeat fieri similis mutatio orationum ? Respondeo, satis « esse in eo casu, vel tacere in oratione *A cunctis* nomen Patroni, seu « Titularis, vel nominare poteris vice illius alium pro tua devotione. »

La S. C. a été consultée sur la question de savoir si, dans les églises dédiées à saint François d'Assise, on devait dire pour ce motif l'oraison de la sainte Vierge aux Messes votives du saint Titulaire : il a été répondu négativement, mais on doit alors dire l'oraison *A cunctis* en omettant le nom de saint François, ou remplacer cette oraison par l'oraison *Concede, quæsumus*, intitulée *Ad poscenda suffragia sanctorum*. Le décret est le suivant. *Question* : « An in... Missa votiva S. Francisci « oratio *A cunctis*, quando dicenda est, permutari debeat in aliam B. M. « V. *Concede*, prout in Missa votiva SS. Apostolorum Petri et Pauli, ut

« volunt aliqui rubricistæ ? » *Réponse* : « Vel omittendum nomen S. « Francisci in oratione *A cunctis*, aut legendam ad poscenda suffragia, « quæ incipit *Concede*. (Décret du 15 mai 1819, n° 4560. q. 3.)

Dans une note sur ce décret, Gardellini discute la question de la manière suivante : « Cum de uno eodemque simul officium et com- « memorationem fieri vetitum sit, ut omnes norunt, pari ex ratione « recolenda iterum non est in secunda oratione memoria illius sancti, « cujus in honorem oblatum est sacrificium, vel hæc officio respon- « deat, vel Missa ex illis sit quas votivas dicimus : servari nihilominus « in his debent qualitas et numerus orationum quas rubrica præscribit. « Quid igitur agendum, si celebretur Missa votiva de sancto Titulari in « qua secunda oratio debet esse *A cunctis*, et per litteram N. ibi signa- « tam ejusdem Titularis memoria recolenda indicatur ? Satisne erit, « eadem oratione retenta, nomen Titularis omittere, vel potius aliam, « quæ prima est ad poscenda suffragia sanctorum, illi sufficere ? Re- « gula peti nequit a rubrica quæ in Missis votivis B. M. V., ne iterum « de ea fiat, orationi *A cunctis* alteram de Spiritu sancto substituendam « jubet ; et in illis de sanctis Apostolis Petro et Paulo orationem *Con-* « *cede nos famulos tuos* de B. M. In neutra ex his Missis potest surro- « gari oratio *Concede*, quæ inter diversas prima est, qua in hoc etiam cum « B. M. V., tum SS. Apostolorum peculiaris fit mentio. » Le savant rubriciste cite alors le texte de Gavantus rapporté ci-dessus, et y ajoute l'autorité de Guyet, qui adhère à Gavantus. Il continue ensuite comme il suit : « Bene quidem : sed hæc est privata scriptorum sententia, « quam S. C. non rejicit, imo adprobat, tanti tamen non est ponde- « ris, ut pro certa regula habenda sit, et non alius potius sacerdotum « arbitrio relinquendus modus, scilicet orationem *A cunctis* commutan- « di in aliam *Concede*, quæ similiter est ad petenda suffragia sancto- « rum ? Non alia certe de causa, nisi liberum sit sacerdoti vel unam « potius quam aliam legere, dum alterutra districte non præcipitur ; « vel in aliqua circumstantia, veluti illa est in dubio proposito, præ- « ceptam in aliam commutare. En igitur ratio qua S. C. facultatem re- « linquendam esse duxit sacerdotibus vel omittendi in oratione *A* « *cunctis* nomen Titularis vel Patroni, vel potius legendi illam quæ « prima est inter diversas, scilicet *Concede quæsumus*.

Il est facile de voir par ces textes que la disposition de la rubrique

au sujet de la Messe votive des saints Apôtres Pierre et Paul est tout à fait spéciale à cette Messe: si elle avait pu s'étendre à d'autres, ce serait formellement exprimé. Il faut donc appliquer ici la règle donnée pour les Patrons et Titulaires, à savoir omettre le nom de saint Joseph dans l'oraison *A cunctis*, ou remplacer cette oraison par l'oraison *Concede, quæsumus*.

Deuxième question.

I. *Quels sont les trente-sept jours ou offices qui excluent toute fête occurrente sans exception ?* — II. *Quels sont les jours ou offices, au nombre de seize, qui forment une seconde catégorie et admettent seulement certaines fêtes doubles de première classe? Quelles sont ces fêtes admises exceptionnellement ?*— III. *A laquelle de ces deux catégories se rapportent la fête principale de saint Joseph, celle de la Nativité de saint Jean-Baptiste, et celle des saints Apôtres Pierre et Paul ?* — IV. *Quelles sont les fêtes à classer dans une troisième, une quatrième et une cinquième catégories de jours ou offices privilégiés, savoir : 1° des jours ou offices qui cèdent seulement aux doubles de seconde classe ; 2° de ceux qui ne cèdent qu'aux fêtes du rit double majeur ou mineur ; 3° de ceux qui ne sont empêchés que par les fêtes du rit au moins semi-double?* — V. *La S. C. des rites n'a-t-elle pas établi dans ces derniers temps une nouvelle classification de fêtes, et subdivisé chacune des classes préexistantes par la division des fêtes en primaires et secondaires? Cette qualité dépend-elle uniquement de la nature du sujet ou du mystère qui en est l'objet ?*

Nous posons ces questions telles qu'elles ont dû être traitées dans une conférence théologique : on nous envoie une copie de ces questions en nous priant de donner notre appréciation sur les divers points proposés. Nous allons donc les reprendre en particulier.

I. *Quels sont les trente-sept jours qui excluent toute fête occurrente sans exception ?*

Ces trente-sept jours sont : 1° le premier dimanche de l'Avent; 2° la vigile de Noël ; 3° le jour de Noël ; 4° la fête de la Circoncision ; 5° celle de l'Epiphanie ; 6° le jour octave de cette fête ; 7° le mercredi des Cendres; 8° le premier dimanche du Carême; 9° le dimanche de la Passion ; 10°-16° le dimanche des Rameaux et les six jours suivants ;

17°-23° le dimanche de Pâques et les six jours suivants ; 24° le dimanche de l'octave de Pâques ; 25° le jour de l'Ascension ; 26e la vigile de la Pentecôte ; 27°-33° le jour de la Pentecôte et les six jours suivants ; 34° le dimanche de la sainte Trinité ; 35° la fête du très-saint Sacrement : 36° celle de l'Assomption ; 37° le jour de la Toussaint. Toute fête, même du rit double de première classe, est empêchée en ces jours.

II. *Quels sont les jours ou les offices, au nombre de seize, qui forment une seconde catégorie, et admettent seulement certaines fêtes doubles de première classe ? Quelles sont ces fêtes admises exceptionnellement ?*

Les seize jours qui ne cèdent leur office qu'à une fête de première classe sont : 1°-3° le deuxième, le troisième et le quatrième dimanche de l'Avent ; 4°-9° les six jours dans l'octave de l'Epiphanie; 10°-12° les dimanches de la Septuagésime, de la Sexagésime et de la Quinquagésime ; 13°-15° le deuxième, le troisième et le quatrième dimanches du Carême ; 16° le jour octave de la fête du très-saint Sacrement.

Nota. — Dans la question posée, on suppose que l'office de toutes les fêtes du rit double de première classe ne serait pas préféré à ceux qui sont ici énumérés. S'il y avait lieu de faire une distinction entre ces fêtes, on dirait que les fêtes du Patron, du Titulaire ou de la Dédicace jouissent seules du privilége d'être préférées à ces jours ; on pourrait appuyer ce sentiment sur la rubrique du Bréviaire. Nous lisons au titre IV, n° 1, qu'il faut transférer toute fête arrivant les neuf dimanches ci-dessus indiqués « Nii illud festum sit de principali Titulo vel Patrono « alicujus Ecclesiæ vel loci, aut Dedicatione propriæ Ecclesiæ. » Pour ce qui a rapport aux six jours dans l'octave de l'Epiphanie, on lit au titre VII, n° 3 : « Infra octavam Epiphaniæ fit tantum de Patrono Ec- « clesiæ et Dedicatione. » Les mêmes règles se retrouvent au titre *De commemorationibus* et *De translatione festorum*. Quant au jour octave du saint Sacrement, outre ces fêtes, on indique la Nativité de saint Jean-Baptiste et la fête des SS. Apôtres Pierre et Paul, dont l'office est préféré à celui de ce jour octave. Si l'on y fait bien attention, on énumère ici, comme devant être préférés à ces seize offices, tous les offices doubles de première classe avec lesquels ils peuvent être en occurrence, et dans la table d'occurrence, il est marqué positivement que toute

fête double de première classe est préférée aux dimanches de seconde classe. Et pourquoi, d'ailleurs, ces dimanches sont-ils ainsi appelés ? N'est pas parce qu'ils l'emportent sur les fêtes doubles de seconde classe, de la même manière que les dimanches de première classe sont intitulés ainsi parce que leur office est préféré à celui d'une fête double de première classe ? Et ce que nous disons des dimanches de seconde classe s'applique naturellement aux sept autres jours dont il est question. Il n'y a donc pas lieu de distinguer : il faut dire généralement que ces seize jours ne cèdent leur office qu'à celui d'une fête double de première classe. On peut, d'ailleurs, se reporter au décret cité t. XXVII, p. 171.

III. *A laquelle de ces deux catégories se rapportent la fête principale de saint Joseph, celle de la Nativité de saint Jean-Baptiste, et celle des saints Apôtres Pierre et Paul ?*

Ces trois fêtes appartiennent à la deuxième catégorie. Si elles appartenaient à la première, elles ne pourraient jamais être empêchées par aucune fête. Or elles peuvent être empêchées par les offices énumérés comme composant cette catégorie. C'est ainsi que dans l'occurrence de la fête de saint Joseph avec le dimanche de la Passion ou des Rameaux la fête de saint Joseph est transférée ; la même chose arrive pour la fête de saint Jean-Baptiste quand la fête du très-saint Sacrement tombe le 24 juin. La fête des SS. Apôtres saint Pierre et saint Paul aurait le même sort si elle pouvait arriver un jour ainsi privilégié.

IV. *Quelles sont les fêtes à classer dans une troisième, une quatrième et une cinquième catégories de jours ou offices privilegiés, savoir : 1° les jours et offices qui cèdent seulement aux doubles de seconde classe ; 2° ceux qui ne cèdent qu'aux fêtes du rit double majeur ou mineur ; 3° ceux qui ne sont empêchés que par les fêtes du rit au moins semi-double ?*

On veut parler ici des jours qui, bien que d'un rite égal ou inférieur, ne cèdent pas leur office à ceux d'un rit égal ou supérieur. Sous ce rapport, la troisième catégorie comprend les jours octaves : aucun jour octave ne cède son office à une fête qui ne soit au moins double de seconde classe ; dans la quatrième, on range les dimanches ordinaires et les jours dans l'octave du très-saint Sacrement ; dans la cinquième, les

féries majeures ordinaires, les vigiles et l'office de la sainte Vierge le samedi.

V. *La S. C. des rites n'a-t elle pas établi, dans ces derniers temps, une nouvelle classification de fêtes en subdivisant chacune des classes préexistantes par la division des fêtes en primaires et secondaires ? Cette qualité dépend-elle uniquement de la nature du sujet ou du mystère qui en est l'objet ?*

La division des fêtes en primaires et secondaires n'est pas nouvelle, et Merati la suppose existante. Les principes qui s'y rapportent ont eu dans ces derniers temps une application plus fréquente, attendu que plusieurs fêtes secondaires ont été récemment introduites dans le calendrier général et dans les propres diocésains.

Quant aux motifs qui déterminent la qualité d'une fête, la S.-C. des rites n'a pas voulu donner de principe général à cet égard. Nous trouvons sur ce point une seule décision. *Question* : « Cum sit disparitas « inter festa primaria et secundaria, quæritur an omnia festa B. M. V. « quæ celebrantur sub ritu duplici majori, exclusis Transfixione « et Præsentatione, habenda sint tanquam secundaria ? » *Réponse* : « Exponendum casum in specie. (Décret du 14 août 1858. N° 5164. q. 3). D'après d'autres réponses, on devrait considérer comme secondaires les fêtes du sacré Cœur de Jésus, du précieux Sang, du saint Rédempteur, de la sainte Couronne, du saint Nom de Marie, du Patronage de saint Joseph. On pourrait donc appeler *primaire* la fête principale d'un mystère ou d'un saint, et *secondaire* une fête de dévotion qui se rapporte à un mystère ou à un saint dont on fait déjà la fête dans le cours de l'année, ou encore celles qui ne se rapportent à aucun mystère spécial : c'est ce que semble supposer la question adressée à la S. C. des rites. Mais la S. C. n'a pas jugé à propos de répondre par un principe général : elle a voulu être consultée sur les cas particuliers.

En examinant les diverses décisions données sur ce point, il est facile de voir que la S. C. n'a pas encore complètement arrêté ces principes, ni déterminé d'une manière définitive les règles à suivre dans l'occurrence et la concurrence entre les fêtes primaires et les fêtes secondaires.

Si les principes généraux étaient arrêtés d'une manière complète et définitive, les mêmes fêtes ne seraient pas, suivant les circonstances, re-

gardées parfois comme primaires et d'autres fois comme secondaires. Cependant, la fête du précieux Sang, qui se célèbre le premier dimanche de juillet, du rit double de seconde classe, est regardée comme une fête secondaire, et la Visitation de la sainte Vierge lui est préférée en occurrence et en concurrence. D'un autre côté, les fêtes des mystères de la Passion, qui se font le vendredi pendant le Carême, du rit double majeur, sont préférées aux doubles-majeurs occurrents : telle est du moins la disposition de l'*ordo* imprimé à Rome, et l'interprétation donnée à cette réponse de la S. C. : « In concurrentia festum « lanceæ et clavorum aut alterius cujuscumque instrumenti Pas- « sionis D. N. J. C. præcedere debet festum Cathedræ Antiochenæ S. « Petri, illi scilicet festum integras vesperas tribuendo. » Quel est le motif de cette disposition ? Est-ce à cause de la consécration toute spéciale du vendredi de la Passion de N. S. ? S'il en était ainsi, on ne transférerait probablement pas la fête du Sacré-Cœur quand la fête de saint Barnabé arrive le lendemain du jour octave de la fête du très-saint Sacrement.

Toutes les règles à suivre dans l'occurrence et la concurrence des fêtes primaires avec les fêtes secondaires ne semblent pas non plus complètement déterminées. On le voit par ce qui vient d'être dit, pour ce qui concerne l'occurrence. Mais dans la concurrence, la S. C. a donné pendant longtemps la préférence à la fête la plus digne, même secondaire. C'est ainsi que depuis l'année 1849, où fut instituée la fête du précieux Sang, du rit double de seconde classe, le premier dimanche de juillet, cette fête a toujours été transférée au lundi quand elle est arrivée le 2 juillet, jour de la Visitation de la sainte Vierge, d'après la teneur du décret d'institution, et cependant jusqu'en 1860, la fête du précieux Sang, ainsi transférée a eu ses premières vêpres entières avec mémoire de la Visitation, et cette règle a été donnée par la S. C. le 23 juin 1843. La même fête arrivant le premier juillet avait aussi ses secondes vêpres. Par un décret spécial du 26 mars 1859, qui a donné lieu à un onglet dans l'*ordo* de Rome pour l'année 1860, les vêpres doivent être de la Visitation. De même, dans l'occurrence entre la fête du Patronage de saint Joseph avec saint Marc ou saint Philippe et saint Jacques, la S. C. avait, par d'anciennes décisions, donné la préférence au Patronage de saint-Joseph ; plus tard elle révoqua cette décision pour donner

la préférence au saint Evangéliste ou aux saints Apôtres, mais seulement dans l'occurrence et non dans la concurrence, et c'est plus tard encore qu'elle a donné la préférence à ces dernières fêtes, tant en concurrence qu'en occurrence. Le décret du 26 mars 1859, dont nous venons de parler, préfère la Visitation à la fête du Sacré-Cœur, si celle-ci était célébrée du rit double de seconde classe. Il semble résulter de là que la S. C. a voulu donner pour la concurrence des règles identiques à celle de l'occurrence entre les fêtes primaires et secondaires. « Id magis « confirmatur, dit Gardellini (note sur un décret du 3 avril 1821, « n° 4579), ex novissimo S. C. judicio de occurrentia Patrocinii S. Jo- « seph, ubi gaudet ritu dup. 2 classis, cum festis Apostolorum « et Evangelistarum. In anteactis decretis data fuerat prælatio « festo Patrocinii, uti magis digno, re tamen postea maturius discussa, « S. C. a prima sententia recessit, quia rubricarum præscripto et spi- « ritui magis congruere cognovit ut tam in occurrentia quam in con- « currentia cum festis æqualis ritus, secundaria primariis... cedere « deberent. Ita aperte declaratum video in una *Ordinis Carmelit.* « *excalc. Cong. Hispaniæ.* Magna cum extrinseca solemnitate populique « concursu, in ejusdem ordinis ecclesiis peragebatur festum Patrocinii, « quod ex speciali indulto obtinuerat octavam; nihilominus ad dubium : « *Num in concursu et occursu præferendum esset Apostolis?* respondit : « *Negative, cum agatur de festo secundario*; et rogata ut, *attenta solemnita-* « *te maxima, gratiam prælationis indulgeret?* pariter respondit: *Negative*; « sub die 16 februarii 1871. Cum igitur ex his plane sequatur, « in æqualitate ritus, concurrentibus simul festis secundariis cum pri- « mariis, non esse attendendam dignitatem. » Cette règle n'est pas appliquée dans la concurrence entre la fête du sacré Cœur de Jésus et et celle de saint Barnabé : on se fonde sur un décret du 6 septembre 1845 (n° 5030, q. 2), d'après lequel les fêtes secondaires de N. S. et de la sainte Vierge ont les vêpres entières quand elles sont en concurrence avec une fête du même degré, et l'on s'en tient au décret du 22 mai 1841 (N° 4921, q. 1), qui donne les vêpres à la fête du sacré Cœur suivant la législation alors existante. Jusqu'à une nouvelle décision de la S. C. des rites, nous serons obligés de dire avec M. de Herdt que cette règle ne s'applique pas aux doubles majeurs. La question pourra rester longtemps sans solution ; car la concurrence entre la fête du sacré Cœur et celle de saint Barnabé n'arrivera pas avant 1904, époque à laquelle un grand nombre d'entre nous n'en auront plus besoin; et avant ce temps, il est probable que la fête du Sacré-Cœur aura été élevée à un rit supérieur.

P. R.

CRISIS THEOLOGICA.

IV

De operibus servilibus.

Ab initio notamus confundi non posse quæstionem : « *An hoc vel illud opus sit servile?* » cum quæstione : « *An hoc vel illud opus sit diebus festis licitum?* » Hæc enim duo sunt formaliter distincta, et a se invicem separabilia. Sunt quidem formaliter distincta, nam unum est fundamentum alterius, ita ut solutio posterioris quæstionis plerumque pendeat a solutione prioris; sunt etiam separabilia, nam quædam opera, quamvis non servilia, tamen prohibita sunt, et aliunde non desunt opera servilia quæ non sunt prohibita, puta ob consuetudinem vel necessitatem.

Auctores, quia nonnulli ad hanc distinctionem non satis attenderunt, videntur suas decisiones firmare argumentatione parum apta scilicet petitione principii. Cujus rei exemplum reperitur in modo quo S. Alphonsus refert eliorum sententias, v. g. lib. 3, n. 278: « *Quær.* 1. *An docere, scribere, ludere, etc.*, SINT SERVILIA, SI FIANT OB LUCRUM? *Affirmant Abul. Azor. Tabien. etc. pud Salm. tr.* 23, *c.* 1, *pu.* 12, *n.* 255 *et* 256, QUIA, LICET TALES ACTIONES SINT LIBERALES, EX LUCRO TAMEN FIUNT SERVILES. » Et rursus n. 280: « *Quær.* 3. *An pingere sit* OPUS SERVILE? *Prima sententia negat cum Lopez, Med. Ang. Sylv. Sayr. Armilla, Rosel. Barb. apud Salm. ibid. pu.* 11, § 3, *n.* 230, *et apud Bus. et Laym. Ratio, quia, ut dicunt,* TALE OPUS PROPRIE SERVILE NON EST, SED POTIUS LIBERALE, *prout simillimum ac scribere.* » Advertatur, autem a Theologis, saltem plerispue quorum responsiones exhibent Salm. et S. Alph., quæstionem institui, non utrum dicta opera sint *servilia*, prout legitur apud S. Alph., sed utrum sint *licita?*

I

De notione operis servilis.

Opera alia sunt *naturalia*, quæ scilicet quasi natura duce peraguntur, ut comedere, bibere, ambulare, etc., alia vero *artificialia*, quæ

nimirum « veluti inventa sunt ad juvandam naturam in spiritualibus vel corporalibus.

Artificialia autem distinguuntur in *servilia* et *liberalia*. »

Opera *servilia* ea dicuntur qua vulgaribus hominibus, nempe olim servis, nunc famulis vel operariis, committi solent : ideo autem solent vulgaribus hominibus committi, quia sunt inferioris ordinis, utpote quæ vel potissimum viribus corporis exercentur, vel præcipue in utilitatem corporis tendunt, vel diriguntur per artes mechanicas. Unde merito opera servilia a Doctore Angelico dicuntur « ad quorum exercitium servos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicæ dirigere quæ contra liberales dividuntur» in 3, d. 37, a. 5, q. 2, ad 2. Cui consonat Suarez l. c., c. 20, n. 5 : « Ratio operis servilis imprimis postulat ut sit opus mechanicum et corporale, non solum ex parte instrumenti, sed etiam ex proximo effectu, ad quem natura sua vel ex vi suæ institutionis ordinatur. » Eodem modo S. Alph., qui tamen incomplete refert definitionem traditam ab Illsung ; sic enim restituenda est : « Est actio quæ, quia vel immediate in utilitatem corporis, vel corporis potius quam animi viribus efficitur, vulgaribus communiter hominibus committi solet. »

Itaque a contrario opera *liberalia* ea sunt quæ indifferenter unusquisque, etiam nobilis, per se exercere non erubescit ; ideo autem unusquisque ea per se exercet, quia sunt ordinis superioris, utpote quæ potissimum viribus animi peraguntur et ad animum excolendum, illustrandum, exercitandum directe pertinent.

Prædictæ divisioni operum artificialium in liberalia et servilia sæpe tertium membrum additur, quod comprehendit opera *communia*. Verum hoc tertium membrum non videtur necessarium ; nam nomine operum *communium* vel cum quibusdam auctoribus intelliguntur opera naturalia, quæ huc non pertinent; vel cum S. Alph. n. 272 intelliguntur opera quæ « a liberis et servis promiscue exercentur : » et hæc revera liberalia dicenda sunt ; vel intelliguntur ea opera quæ fieri possunt utroque modo, servili scilicet et liberali ; et hæc in dividuo semper erunt liberalia vel servilia. Modus autem ille ex quo fit ut idem opus nunc liberale sit, nunc servile, non consistit in majori vel minori defatigatione operantis, nec in magis minusve protracta duratione operis, nec in circumstantia lucri per se spectati, sed vel in externo quodam

apparatu, vel in ratione stipendii, vel in aliis circumstantiis quæ *ministerium* redolent. Ita Tanner, disp. 5, de Rel., q. 6, dub. 1, n. 8: « Eadem opera quædam materialiter, si certo modo fiant, mechanica et servilia censentur; alio modo facta servilia non censentur. Non quasi ipsa per se lucri intentio ex non servilibus operibus servilia faciat, aut contra, si lucri intentio absit, servilia ex se fiant non servilia.... ; sed quia quædam opera per se nec servilia sunt nec non servilia, sed quasi tertii cujusdam generis, quæ tum aliis circumstantiis, tum etiam ob mercedem intentam vel non intentam, servilia esse possunt. » Quam sententiam et in se omnino veram, et quoad rem ipsam passim receptam arbitramur, quamquam Suarez opera communia absolute rejiciat, c. 23.

Cum ratio operis servilis vel liberalis non solum petenda sit ab actionis natura et indole, sed etiam, et quidem potissimum, ab hominum *æstimatione*, quæ diversa esse potest pro variis locis et temporibus, idcirco mirum esse non debet si non semper accurate definiri queat utrum aliquod opus servile dicendum sit an liberale ; et sic speciales difficultates sunt relate ad transcriptionem, picturam, sculpturam, de quibus jam quædam adnotabimus.

A. *Transcriptio.*

Transcriptio duplex distingui potest, una potius *intellectualis*, quæ nimirum fit ad memoriam juvandam, ad addiscendum ; et hæc propria est *studentibus, attente legentibus*, etc. : alia vero *materialis* tantum, quæ unice tendit ad aliquid chartis mandandum, et hæc propria est *amanuensibus*.

Jam vero difficultas esse nequit quoad transcriptionem quæ fit causa addiscendi, memoriæ juvandæ, etc. : nullus enim dubitat inter præcipua opera liberalia eam esse numerandam; est namque pars actus studendi. Cfr. Suarez, c. 25, n. 2.

Verum non modica difficultas est quoad transcriptionem materialem amanuensium.

Si enim opus liberale definiatur illud quod *viribus animi exercetur et ad mentem illustrandam ordinatur*, hæc transcriptio non liberale, sed servile opus dicenda erit; non est enim nisi mechanica, nec immediate ad illustrandam menten dirigitur; quod si ad mentem illustrandam

tendat mediate, in hoc non differt a confectione instrumenti experientiis physicis et astronomicis necessarii, quæ profecto confectio non est liberale opus. His autem non satisfacit Suarez, l. c., n. 4, advertendo quod « intentio operantis operis naturam non mutet, » si quidem argumentum non petimus ex *intentione transcribentis*, sed *ex modo transcribendi*. Nec reponatur per accidens esse quod transcriptio non tendat ad illustrandam mentem transcribentis ; nam licet hoc sit accidentale respectu transcriptionis *in genere*, tamen respectu *talis modi transcriptionis*, de quo disputamus, non accidentale est sed essentiale.

Deinde, si opus liberale definiatur illud quod *unusquisque per se exercet*, rursus dicenda videtur prædicta transcriptio opus non liberale sed servile : solet enim vulgaribus hominibus committi, atque ex iis est actionibus ad quas « servos deputatos habemus. »

Attamen si spectetur suprema regula qua opera servilia a liberalibus sunt discernenda, nimirum *communis æstimatio fidelium*, negari non potest valde probabile esse quod transcriptio non sit opus servile; licet enim non pauci ex antiquioribus habuerint eam ut opus servile, recentiores tamen multo plures eam opus liberale reputant. Cfr. S. Alph., n. 279. Hæc igitur dicta sunt non ad impugnandam sententiam hodie magis receptam, sed ad ostendendum quanta vis attribuenda sit rationibus quæ pro ea passim afferuntur.

Porro prædicta applicari debent ad transcriptionem *notarum musicarum*, nisi quod non nulli ibi aliquam distinctionem ponant: aiunt scilicet « licere transcribere notas musicas, non tamen ducere lineas iis notis subjectas, quia id mechanicum est, et est apparatus ad scribendum. » Viva a. 1, n 3. Verum hæc plus æquo subtiliora videntur, nec multum fundata; unde Sporer, de 3 præc., n. 44, ad hanc doctrinam adnotabat : « Sed Germani non ita anguntur merito scrupulis italicis. »

B. *Compositio characterum.*

Mirum quod graves theologi characterum compositionem habuerint ut opus liberale, quasi non esset actio prorsus mechanica, vulgaribus hominibus ordinarie commissa, et non tendens ad illustrandam mentem, nisi mediate lectorum ! Ad hoc autem devenerunt ex sua doctrina circa transcriptionem : si enim materialis transcriptio vocum est opus

liberale, difficile explicari potest cur opus servile sit materialis dispositio litterarum et efformatio vocum in ordine ad impressionem Certe differentiam non satis ostendit ipse Suarez, l. c., n. 7 : « In ipsa compositione et ordinatione litterarum, major quædam ratio mentis et artis videtur inveniri, tamen non transcendit ordinem artis mechanicæ, et de se servilis, sive mercede fiat, sive gratis, quia solum est veluti præparatio quædam materiæ, seu instrumentorum ad aliam actionem imprimendi, quæ servilis est. Unde etiam terminus illius actionis est materialis illa compositio litterarum, cui valde extrinsecum et accidentarium est, quod inde resultent signa quibus mentis conceptus exprimuntur. Denique illa compositio non fit de se per modum locutionis et expressionis mentis, sicut fit scriptio et transcriptio, nec in ea formantur litteræ ipsæ sicut fit etiam in transcriptione, et ideo non tenet similitudo. » Cfr. etiam Castropalao, disp. 2, pu. 6, n. 5. Quidquid vero de hac differentia sit, alia sane negari non potest, diversa scilicet fidelium, saltem in multis regionibus, æstimatio. Unde, quamvis animus non sit reprobandi ut improbabilem sententiam eorum qui docent licitam esse characterum compositionem, sincere tamen fatemur nullum hujus sententiæ satis solidum fundamentum nobis apparere.

C. *Pictura.*

Duo in exercitio picturæ apprime distinguenda sunt, nempe actiones præviæ, v. gr. compositio colorum, præparatio materiæ, aliaque similia; deinde ipsa pingendi actio.

Actiones præviæ ab omnibus habentur ut serviles absque ulla controversia ; illis enim aptissime quadrat operis servilis definitio.

Ipsa autem actio pingendi omni ex parte videtur liberalis.

Nam non mechanica est, sed *viribus animi exercetur*, et ad mentem non solum recreandam sed etiam instruendum ordinatur. Non defuerunt quidem viri gravissimi qui hanc indolem actionis pingendi negaverunt ; quanta vero cum ratione, judicet lector ipsos audiendo : « Inter picturam et scripturam est magna differentia, ait Suarez ; primo, quia, licet pictura procedat a mente, non sicut scriptura, sed sicut *quælibet alia ars fabrilis;* nam scriptura procedit a mente ad exprimendos mentis conceptus, pictura vero progreditur a mente tanquam quoddam

artefactum quod conformatur idolo mentis, quod etiam habet domus, statua, etc. Secundo, etiam differunt in fine intrinseco ad quem tendunt ; nam scriptura per se tendit ad mentem instruendam sicut locutio, et ideo per se est opus doctrinæ et disciplinæ, opus vero pingendi natura sua solum ordinatur ad assimilandam imaginem arte factam rei veræ ; quoisi vero inde consequatur conservatio vel excitatio memoriæ, accidentarium est ad illam actionem. »

Deinde eadem actio pingendi non solet hominibus vulgaribus committi, sed ab *unoquoque, etiam nobili, exercetur*, imo et ad nobilitatem consequendam ars ejus ducit. Conatus etiam est Suarez hanc rationem evertere, l. c. affirmans artem pingendi non pertinere « ad eos qui in republica nobiles et liberaliores reputantur ; sed ad eam deputantur inferiores ministri, et ita illa actio dici potest ex his ad quas servos deputatos habemus. Quod si interdum eam nobiles exercent, est ad modicum et ad quandam honestam ac jucundam recreationem, quo modo etiam aliarum artium opera exercent. »

Tandem, in pluribus saltem regionibus, communis æstimatio fidelium non habet picturam ut opus servile, nisi forte fiat cum illo apparatu qui externam artificis operam nimis redoleat. Cfr. Layman, lib. 4, tr. 7, c. 2, n. 3.

D. *Sculptura.*

Quod autem diximus de pictura, propter paritatem rationis dicendum esse de sculptura et cœlatura : scilicet, facta distinctione inter operis præparationem et inchoationem ejusque perfectionem, hæc definienda foret liberalis, illa vero servilis.

Nihilominus theologi fere omnes sculpturam operibus servilibus universaliter annumerant, et vix inter recentiores nonnullos reperire est qui probabilem exceptionem audeant facere pro operis perfectione. « Sculpere, ait S. Alph. nemo dubitavit quin sit ars servilis. » H. A. tr. 6, n. 10, et lib. 3, n. 281. Durius et cum exaggeratione quadam, sed non sine veritate, exclamat hac occasione Theologus eloquens, cl. Martinet : « Miramur acriorem controversiam extitisse de arte imagines rerum delineandi, pingendi sculpendi, quam omnes gentes, etiam minus cultæ, semper computarunt inter artes ingenuas et ingenuosissimas. Magis adhuc miramur rationes quibus plerique DD. sibi viden-

tur probare picturam esse servile opus, sculpturam vero rem indubitanter servilem. » Et relato præindicato textu S. Alph. pergit : « Pictura requirit actionem materialem : quasi operæ vere liberales sola mente perficerentur ! Quasi in pingenda *Transfiguratione* et in incidenda imagine *Mosis*, Raphaël Sanzio et M. A. Buonarotti manu magis usi fuissent quam ingenio, vel minus ingenium demonstrassent quam amanuensis transcribens rationes mercatoris vel notas musicorum !..... Quid plura ut, ad decus Theologiæ moralis, deleantur prædictæ decisiones DD. aut saltem rationes ab illis productæ ? »

Magis servilis vederi posset ars imaginis acu retrahendi (broder), cum potius mechanica sit, nec multum inserviat ad ingenium exercendum, mentem veillustrandam ; nihilominus theologi bene multi eam judicant liberalem, et ut liberalis etiam habetur in æstimatione fidelium.

II

De liceitate operum servilium.

Constat opera servilia, diebus festis prohibita, licita fieri ex consuetudine vel propter necessitatem : de quibus nonnulla paulo accuratius examinabimus.

A. *An consuetudo, ut excuset ab obligatione abstinendi a servilibus, debeat esse certa?*

Sic quæstionem solvit S. Alph., n. 290 : « Notandum autem circa consuetudinem id quod dicit Viva, a. 2, n. 8, scilicet quod ad excusandum sufficit probabilis consuetudo : sufficit enim, ut dicunt Salm. de Leg. c. 6, p. 3, § 2, n. 18, Salas, Gran. etc. dictum unius doctoris eximii, etiam moderni, qui consuetudinem afferat. Bene autem advertit Mazz. de 3 præcep., c. 2, quod in dubio de consuetudine possidet præceptum, unde petenda est dispensatio : secus, si probabile sit adesse consuetudinem. »

Mirum quantopere hic textus quosdam torqueat ! Omissa interpretatione R. P. Van Recth, de qua jam hic sermo factus est, (tom. 32, p. 476), placet ea percurrere quæ adnotaverunt cl. scriptores *Vindiciarum Alphonsianarum*, tom. I, p. 143, edit. 2.

Advertunt imprimis in textu citato non agi de consuetudine dero-

gante legibus in genere, quia in tractatu de Leg. S. Alph. ne verbum quidem habet de quæstione generali : « An consuetudo probabilis derogare potest legibus? » Inveniat qui potest connexionem inter has duas propositiones : S. Alphonsus in tractatu de legibus non agit de quæstione generali : an consuetudo, etc., *ergo* neque in præsenti loco de consuetudine in genere loquitur!

Aiunt deinde ea quæ admittuntur de consuetudine circa tertium præceptum non posse extendi ad consuetudinem in genere, quia « hac in re usus fidelium specialem habet vim ad determinandum legis objectum, præsertim quando cum ipsa consuetudine concurrit alia ratio excusans, ut *necessitas quædam aut magna utilitas.* » At in loco præsenti S. Alphonsus non agit de consuetudine quæ legis materiam interpretetur, sed de consuetudine quæ excuset ab adimplenda legis materia. Aliunde non apparet quid in ordine ad determinandum legis objectum efficere queat concurrens illa necessitas aut magna utilitas.

Subdunt autem : « Et revera, Mazotta l. c. sermonem proprie non instituit de consuetudine, sed de necessitate. » Sed si hoc verum est, unum sequitur, scilicet minus ad rem allegatum fuisse Mazottam a S. Alphonso, qui e contra ait : « Bene autem advertit Mazotta quod in dubio de consuetudine, etc. » Cæterum in hac re non erravit S. Alphonsus, sed decepti sunt *Vindices* ipsi contradicentes, ut patet ex verbis Mazottæ : « Si quando dubium est de necessitate aut de *consuetudine approbata* petenda est dispensatio, ut notat Sanchez, quia stat in possessione præceptum : secus vero si *probabile* sit dari sufficientem necessitatem, *aut consuetudinem approbatam*, et scandalum declinetur..... » Quibus relatis, fidenter scribunt *cl. Vindices* : « Notandum Mazottam, ubi de sola consuetudine loquitur, non dicere quod probabilis consuetudo sufficiat, sed requirit ut consuetudo sit approbata! » At nonne expressis verbis dicit Mazotta excusationem haberi, si PROBABILE sit dari consuetudinem approbatam, non aliter ac si probabile sit dari sufficientem necessitatem? Quodsi dubium aliquod subesse posset de mente Mazottæ, illud tolleretur ex Viva, quem ad verbum Mazzotta transcripsisse videtur. Judicet lector : « Quod si quando dubium est de necessitate aut consuetudine approbata, petenda est dispensatio, ut notat Sanchez, quia stat in possessione præceptum : secus vero si probabile sit dari

sufficientem necessitatem *aut* consuetudinem approbatam et scandalum declinetur. »

Nihil itaque est quod ostendat noluisse S. Alphonsum materiæ particulari de tertio præcepto simpliciter applicare principium universale de consuetudine; quin potius S. Doctorem talem præcise applicationem intendisse, ostendi potest non solum ex obvio sensu verborum, sed etiam ex allegatione Salmanticensium, *de Leg.*, *c.* 6, *etc.*, ubi sane sermo est de consuetudine in genere; nec non ex alio loco S. Alphonsi, in quo ipsum principium diserte ponitur; lib. scilicet 3, n. 112, quær. III, ita habet : « Quando probabile est quod obligatio legis nunquam incœperit (vel quod lex abolita sit) tunc cessat præsumptio pro lege et possidet libertas, ut docent Sanchez, Laym. et Pal. cum Salm. de Leg., c. 2, p. 6, § 6, n. 120 (1). »

(1) Scio cl. *Vindices* conatos esse etiam hunc textum aliter explicare; aiunt scilicet ex verbis S. Alphonsi patere, ipsum contra legem non admittere simplicem aut qualemcumque probabilitatem, sed opinionem *valde probabilem*, cui favet tum ratio intrinseca valde urgens, tum communior doctorum interpretatio. Verum, ut appareat quam inanis sit hæc interpretatio, advertendum est textum S. Alphonsi, de quo disputatur, non referri directe ad *secundam sententiam*, sed ad *secundum argumentum* istius sententiæ; ita nempe scribit S. Doctor : « Ratio (sententiæ negantis) 2 est, quia esto bulla intelligatur de foro interno, tamen ipsa non fuit recepta, ut asserunt Suar. P. Nav. Sanch. Salm. l. c. ; saltem, ut ait Viva, bulla recepta est tantummodo in primo sensu fori externi. Nec huic obstat sententia quam secuti sumus lib. I, n. 97, scil. quod in dubio an lex recepta sit, lex bene obliget, nam hic non versamur in dubio, sed in opinione probabili, cum valde probabile sit ex auctoritate DD. ut supra, hanc legem non fuisse receptam. Quando autem probabile est, etc... » Quo posito, jam petimus : Quænam sententiæ S. Alphonsi « Bullam S. Pii non esse receptam » favere possit ratio intrinseca valde urgens ? Nempe ratio intrinseca valde urgens, ad quam alludunt *Vindices*, affertur a S. Alphonso non ut ostendatur bullam Pii V non esse usu receptam, sed ut ostendatur hanc bullam non posse intelligi de foro interno. Unde nihil prorsus ad rem facit textus ex H. A. desumptus, in quo S. Doctor potissimum insistit in verbis prædictæ bullæ, ex quibus deducit eam non esse admittendam nisi pro foro externo. Præterea, ut pateat vix aliquid eorum subsistere quæ cl. *Vindices* asserunt, duo apud S. Alph. distingui debent quæ cl. scriptores confundunt : imprimis S. Alphonsus affirmat aliquod *factum*, sc. valde probabile esse bullam non esse receptam ; deinde enuntiat *principium generale*, sc. quando probabile est legem non esse receptam, possessionem

Nihilominus cl. *Vindices* concedunt « fieri posse ut consuetudo probabilis sufficiat ad derogandum legibus in genere, » nempe « cum talis sit probabilitas quæ fundet moralem certitudinem. » Dicunt autem hoc locum habere quando constat de usu seu de modo agendi, et dubitatur utrum ille usus gaudeat qualitatibus ad legitimam consuetudinem requisitis : tunc enim, aiunt, dictum unius doctoris eximii efficit opinionem moraliter certam. Verum, si dictum doctoris eximii facit opinionem moraliter certam quando testatur inesse consuetudini debitas conditiones, cur æque non facit opinionem moraliter certam, quando testatur consuetudinem existere ? Profecto non facilius constat de uno quam de altero. Cæterum nec in primo, nec in secundo casu aliud sequitur ex dicto doctoris eximii quam solida probabilitas, prout agnoscit S. Alphonsus pro utroque casu sive existentiæ, sive legitimitatis alicujus usus. Cfr. lib. 3, n. 276.

Contendunt *Vindices*, in hoc sensu limitato intelligenda esse verba S. Alphonsi : « Sufficit dictum unius doctoris eximii qui consuetudinem asserat, » quia Salm. a quibus S. Alphonsus suam doctrinam mutuavit, loquuntur tantum de tempore ad consuetudinem requisito, non autem de ipsa consuetudinis existentia. At jam vidimus nullam esse rationem cur ad consuetudinis existentiam transferri non possint ea qua admittuntur de tempore requisito ad legitimam consuetudinem. Unde quod Salm. verbis restrictioribus dixerunt, merito S. Alphonsus expressit modo generaliori. Præterea notamus : si ex Salm. dijudicanda est mens S. Alphonsi, statim sequitur male ad præsentem materiam *Vindices* superius applicuisse theoriam de probabilitate *unica*, quæ sit certitudo moralis : scribunt enim Salm. sufficere dictum unius doctoris eximii..... ETIAMSI PLURES ALII OPPOSITUM SENTIANT. »

B. *An diebus dominicis aut festis licita sint opera pietatis vel misericordiæ?*

Nullum sane dubium existit de iis operibus qua *per se* ad pietatem vel misericordiam pertinent, ut v. gr. curare infirmos, nudos cooperire, etc.

esse pro libertate : ex his quidem recte S. Doctor infert bullam non obligare ; sed immerito ex iisdem *Vindices* inferunt a S. Alph. non admitti contra libertatem nisi opinionem valde probabilem.

Difficultas igitur solum esse potest relate ad ea opera quæ pertinent ad pietatem vel misericordiam tantummodo ex *intentione operantis*, ut v. g. conficere vestes pro pauperibus, colere agros ecclesiæ, vehere lapides et ligna ad *ejus ædificium*, dealbare parietes templi.

Jamvero *sententia omnino communis est hæc aliaque hujusmodi opera, licita non reddi diebus dominicis ex sola intentione pietatis erga Deum vel misericordiæ erga proximum, sed ad ea absque peccato ponenda omnino requiri causam aliquam accedentem.* Ita Caietanus, in 2-2, q. 122, a. 4 : « Si sumatur (pietas) pro misericordia..... dicendum est quod, quamvis sola misericordiæ ratio sufficiat ad excusandum judicialia opera in festo, non tamen sufficit ad excusandum opera servilia omnia in festo, nisi adsit simul necessitas aut vitatio damni imminentis..... quod autem dicit Gloss., quod in operibus misericordiæ non est discretio dierum, intelligendum est cum grano salis, hoc est, in eis operibus quæ de genere suo sunt opera misericordiæ, qualia sunt vestire nudum, pascere esurientem, potum dare sitienti, visitare infirmum, etc., quæ opera misericordiæ appellantur ; et non intelligitur de operibus servilibus quæ causa misericordiæ fieri possent, quoniam hæc per accidens sunt opera misericordiæ, et per se sunt servilia. Propter quod non est licitum propter misericordiam colere agros pauperum et alia hujusmodi facere in die festo. » Eodem modo Sylvester, quem idcirco Sanchez et ex ipso S. Alphonsus minus recte afferunt pro sententia opposita: « Excusantur ratione pietatis laborantes pro ecclesia, monasterio, aut alio loco pio, *non habentibus sufficientes redditus*, vel pauperibus *indigentibus*..... » v° Dominica, quær. 5°, 3; cfr. Navarrus c. 13, n. 4, Toletus, lib. 4, c. 25, n. 7, Reginaldus, lib. 19, n. 48, Sanchez, Cons. lib. 5, c. 2, dub. 23, Suarez, tr. 2, lib. 2, c. 21, n. 14 et 15, Filliucius, tr. 27, n. 157, quem etiam S. Alphonsus male affert pro opposita, Bonacina, de 3 præc., disp. 5, p. 3, n. 6, Castropalao, de obs. fest., pu. 10, n. 2, Tamb. lib. 4, c. 3, § 2, n. 12, Sporer, de 3 præc , n. 53, Lacroix, lib. 3, p. 1, n. 587, Viva, quæst. 9, a. 2, n. 10, Giribaldi, tr. VIII, c. 1, dub. 8, n. 81, Salm. tr. 23, p. 14, n. 260, S. Alph. 293, cum recentioribus passim, Gousset, Gury, Frassinetti, Kenrick, Martinet, et aliis. Verum est quod quidam antiquiores soleant in contrarium allegari, nempe Ang. Tab. Emm. Sa, etc., at eorum dicta non difficulter explicari possent in bonum sensum ; quidquid vero de iis sit, præfata sententia tan-

quam *moraliter certa*, seu, ut loquitur S. Alphonsus, tanquam *certo probabilior*, tenenda videtur.

Causa autem, ex qua hujusmodi opera licent, est necessitas, quæ se tenere debet tum ex parte illius pro quo laboratur, tum ex parte illius qui laborat.

Et quidem *ex parte illius pro quo laboratur, requiritur necessitas quam Theologi vocant « gravem, nobilem, magnam : »* hæc autem, licet tanta esse non debeat ut ratione ipsius unusquisque ex charitate obligetur proximo indigenti succurrere, talis tamen intelligitur ut, vi ejus, indigenti liceret pro se ipso operari. Cfr. Lacroix, l. c., n. 587, et Ballerini in notula b, ad n. 360. Ex quibus apparet quomodo sit respondendum ad quæstionem an, ut quis possit pro paupere laborare, oporteat illum in necessitate gravi vel extrema versari, an vero sufficiat si sit in necessitate communi : videlicet notio necessitatis *gravis* in ordine ad præsentem materiam aliquantisper differt a notione gravis necessitatis in ordine ad obligationem eleemosynæ.

Deinde, *ex parte illius qui laborat, requiritur ut ipse moraliter non possit pro indigente per hebdomadam sufficienter operari, nec alius sit qui hoc facturus prævideatur.* Hæc sunt ad mentem Suarezii, qui, c. 21, n. 15, ita scribit : « Debet intelligi (facultas laborandi) de operibus misericordiæ quibus pauperes vel infirmi actu indigent in die festo, vel ita indigent, ut, licet ex parte necessitatis satis illis esset quod in die profesto provideretur, nihilominus si in die festo id non fiat, sine remedio relinquentur, quia nemo invenietur qui eis gratis subveniat in die profesto, et ipsi non valent stipendium solvere. » Et profecto sensui Christiano repugnare videtur ut opus in favorem pauperis, quod peragi potuisset per hebdomadam, absque ulla ratione remittatur ad diem dominicam !

Quapropter diebus dominicis laborare non licet pro pauperibus indeterminate, nisi forte casu magnæ necessitatis publicæ, sed tantum pro aliquo paupere determinato : cfr. Lacroix et Tamb. l. c.

Immerito autem Gury illud restringit ad casum quo quis laborat ut ex lucro deinde eleemosynam eroget, quasi liceret, v. g. pro pauperibus in genere et indeterminate vestes aliaque hujusmodi confiere. Immerito, inquam; nam imprimis difficile reddi posset ratio talis distinctionis, siquidem differentia inter unum et alterum casum materialis quasi et accidentalis videtur, quum parum referat qua via indigenti succurra-

tur; deinde nullum apud Theologos vestigium apparet ejusmodi distinctionis; si qui enim loquuntur de *eleemosyna* facta pauperi in particulari, hanc vocem manifesto sumunt in sensu lato pro quacumque subventione, non in sensu exclusivo. Cfr. Viva, Tamb. Sporer l. c.

Immerito etiam cl. Ballerini ait requiri necessitatem gravem ad suscipienda opera quæ mediate tantum prosunt pauperibus, scilicet ex lucro percepto: sufficere vero necessitatem communem ad suscipienda opera quæ immediate tendunt in usum pauperum, v. g. ad conficiendas vestes. Nihil enim tale auctores habent, nec ullus eorum reperietur qui non exigat necessitatem *magnam, nobilem, gravem*, eo sensu quem supra explicavimus. Quodsi apud S. Alphonsum mentio habetur necessitatis *communis*, hæc opponitur necessitati *particulari* non vero necessitati *gravi* vel *extremæ*; adeoque hoc vocabulo non indicatur necessitatis *gradus*, sed potius ejus *subjectum*, si ita loqui fas est.

C. *An ab obligatione abstinendi ab operibus servilibus excuset ratio otii vitandi.*

Ita respondet S. Alphonsus, lib. III (al IV), n. 302: « Adsunt tres sententiæ. *Prima* cum *Suar. Comit.* et *aliis* apud *Croix* n. 586, omnino negat, quia pius finis otii vitandi non potest efficere ut servile opus servile non sit: sed hæc ratio non persuadet, quia causa, quando est justa, licet naturam operis non mutet, tamen excusat. — Hinc *secunda* sententia, quam tenent *Sa. Sylv.* et sequitur *Laym.* lib. 4, tr. 4. c. 4, n. 2, *in fine*, et *Mazz.* cum *Pelliz.* et *Burgh.* apud *Croix*, excusat eos qui, nisi laborent, occasione otii versantur in probabili periculo peccandi. Si enim, dicunt, excusat periculum damni temporalis, tanto magis debet excusare periculum spiritualis. — Hanc sententiam admittunt *Tamb.* c. 3, § 9, n. 18, *Viva*, art. 2, n. 10. *Sanch.* dist. 15, n. 13, *Croix*, d. n. 586, *Zachar.* lib. 3, p. 1, n. 586, tantum in casu quo urgeret tentatio quæ aliter vinci non posset, nisi laborando. Et sic etiam vere loquitur *Laym.*, qui ideo dicit cum Viva et *Spor.* n. 54, raro talem necessitatem laborandi accidere; et hæc est *tertia* sententia, cui libentius me subscribo. »

Omitto quod *Croix* bis successive citetur, primum sub nomine proprio, dein sub nomine *Zachariæ*, item quod *Sanchez* allegetur sub dist. 15, n. 13, dum allegandus erat sub lib. 5 Cons., dub. 18, n. 13: hæc

enim negligentiæ typographorum vel editorum oscitantiæ debentur. Nonnulla alia occurrunt advertenda circa ipsum textum S. Doctoris.

Imprimis frustra quæsivimus apud *Suarez* et *Comitolum* ea quæ *La Croix* ipsis adscribit, quin ullum eorum textum afferat vel locum indicet ; unde suspicamur primam sententiam gratis confictam fuisse ; et tanto magis ita conjiciendum arbitramur, quod ratio ad lucta quasi esset *Suarezii*, tanto doctore videatur prorsus indigna. Optime enim noverat vir eximius opera servilia, licet propriam naturam non exuant, fieri tamen licita, si justa causa adsit ea exercendi. Cfr. c. 32.

Deinde secunda sententia aliter exhibetur a Lacroix, aliter a S. Alphonso. Juxta Lacroix, *Sa.*, *Sylv.* et *Burgh.* cum aliis excusant præcise ad vitandum otium, quod in se est malum spirituale ; en ejus verba : « E contra a mortali excusant *Sa. Sylv.* aliique cum Burgh. cent I. c. 77, quia si licet laborare ad vitandum malum spirituale, *quale est otium...* » Juxta S. Alphonsum autem *Sa. Sylv. Burgh.* aliique excusant ad vitandum, non otium, sed peccatum, quod occasione otii probabiliter timetur ; ait enim ex secunda sententia excusari eos « qui nisi laborent, occasione otii versantur in probabili periculo peccandi. » Cæterum prædictos auctores rectius S. Alphonsus quam Croix interpretatus est, ut patet eorum verba inspicienti.

Jam vero hæc secunda sententia, prouti a S. Alphonso exponitur, vix differt a tertia, quam amplectitur : unde S. Doctor ipse, postquam dixit Laymann stare pro secunda sententia, deinde notat eum revera tenere tertiam. Nec aliter cæteri theologi sentire videntur : si qui autem restrictionem positam expressis verbis non indicant, non propterea eamdem rejicere censendi sunt ; quum enim pro suo scopo breviter et compendiose sententias suas proponerent, non sunt ab ipsis postulandæ longiores explicationes, et eorum dicta accipienda sunt juxta communem aliorum doctrinam sensumque christianum.

Itaque sententiam S. Alphonsi, quam recentiores passim secuti sunt, etiam antiquiores vix non omnes tenebant. Theologis jam citatis, nempe Sanch Laym. Vivæ, Tamb. Lacroix, Sporer addere liceat Castropalao, de obs. fest., pu. 10, n. 3. « Excusatur laborans ob vitandum aliquod peccatum ; qui enim timeret probabiliter otium sibi fore occasionem peccandi, aliquantulum

laborare posset : sic Emm. Sa, in utraque edit. n. 6 ; quia tunc adest necessitas spiritualis, quæ efficacius excusat quam corporalis. At raro existimo servile opus esse medium necessarium ad vitandum periculum peccandi, siquidem lectione, oratione, scriptura, aliaque recreatione honesta vitari potest, æque ac opere servili, peccati periculum. » Item Illsung, tr. 5, disp. 2, q. 1, a. 2, § 1, n, 71: « Ad evitandum otium, quando alias difficulter vinceretur gravis tentatio incitans ad peccatum, nec aliter quis utiliter occupari posset, liceret extra tempus Missæ actioni servili privatim (ad impediendum scandalum) insistere. »

D. *An occasio quærendi magnum lucrum excuset ab exercendis servilibus in die festo ?*

Affirmant auctores non pauci, quos refert et aliquatenus approbat S. Alphonsus, n. 305.

Innituntur c. *Licet*, de festis, qui hujus tenoris est : « *Licet tam veteris quam novi testamenti pagina septimum diem ad humanam quietem specialiter deputaverit, et tam eum quam alios dies Majestati Altissimæ deputatos, necnon natalitia sanctorum martyrum Ecclesia decreverit observanda, et in his ab omni opere servili cessandum : — indulgemus ut liceat paræcianis vestris diebus dominicis et aliis festis (præterquam in majoribus anni solemnitatibus) si alecia terræ se inclinaverint, eorum captioni, ingruente necessitate, intendere: ita quod post factam capturam ecclesiis circumpositis et Christi pauperibus congruam faciant portionem.* »

Et evidens est hisce verbis prædictam sententiam, nedum stabiliatur, potius infirmari ; primo, quia si necessaria reputabatur talis indulgentia S. Pontificis, signum est secus rem existimatam fuisse illicitam ; secundo, quia hæc indulgentia non respiciebat casum meri lucri privati, sed casum boni communis; tertio, quia eadem indulgentia non fuit universalis, sed cum quibusdam exceptionibus (præterquam in majoribus, etc.) ; quarto, quia non fuit absoluta, sed cum aliqua conditione (ita quod post factam capturam, etc.). Ita Suarez, c. 33, n. 9 : « Dico ergo imprimis non esse dispensationem illam extendendam ad privatam utilitatem privatæ personæ, sed inspiciendam esse præcipue utilitatem publicam, quam Pontifex in illo textu consideravit, ut ibi notant interpretes... Et quamvis in textu non aperte declaretur, ex materia ejus non obscure colligitur ; nam illa utilitas quæ provenire

solet ex hujusmodi piscationibus, communis est et publica, et ideo necessitas reputatur, ut in eodem textu appellatur, et ob eamdem causam generaliter illa facultas conceditur. »

Ratio a priori exinde deducitur quod « amissio magni lucri (scilicet extraordinarii, non autem mercedis diurnæ) idem est ac magnum pati damnum. » S. Alphonsus l. c; et mox subdit quod « illi qui laboribus se sustentant, raras habeant occasiones talis magni lucri acquirendi, et existiment magnum damnum se sustinere, quando magnum lucrum amittunt ; in idem enim revera coincidunt aliquid amittere et prohiberi acquirere, ut ait Spor. dict n 51 ; nam in c. unic. de sent. magnum lucrum cessans gravi damno æquiparatur. »

Verum licet aliquando idem sit *damnum pati* et *lucrum non acquirere*, hoc tamen non verificatur stricte in præsenti quæestione : unde comparatio inter illa duo nobis nimium urgeri videtur; cfr. Molina disp. 574, Lugo, disp. 21 de Jure et Just. sect. 7, n. 15, qui negant semper idem esse damnum pati et lucrum non acquirere : nec aliud docet S. Alphonsus, n. 697.

Itaque præcipuum et fere unicum solidum argumentum hujus sententiæ desumendum est ex benigna mente Ecclesiæ, quæ præcepta sua cum tanto rigore non imponit, ut in quacumque circumstantia sint observanda. Et hoc significat S. Alphonsus hisce verbis : « Saltem in tali circumstantia dicendum videtur præceptum festi, prout humanum, non obligare cum tanta jactura. » Sic etiam admittunt sacerdotem a divini officii obligatione excusari quandoque ratione notabilis boni acquirendi. Cfr. Suarez, de Horis canonicis, c. 27.

E. *An liceat ducere currus vel jumenta onusta in die festo.*

Ad hanc quæstionem sic respondet S. Alphonsus, n. 276 : « Triplex est sententia. Prima tenet hoc esse per se opus servile, præciso labore. Ita cum Bus. Bonacina, disp. 5, q. un., pu. 1 , n. 25, cum Reg. et S. Anton. Nav. Cae. et Sylv. apud Salm. l. c. n. 242. — Secunda sententia tenet hoc non licere sub gravi, non autem per se, sed ratione laboris, si is esset gravis in imponendis aut levandis oneribus ; secus, si labor esset modicus. Ita Croix, lib. 3, p. 1, n. 578, Tamb. Dec. l. 4, c. 3, § 1, n. 12, cum Diana, Sanchez, Cons. lib. 5, c. 2, dub. 7, n. 10, Pal. apud Salm. ib. in fine, Elbel de 3 præcept., n. 404. — Tertia

sententia probabilior, saltem hodie, quam tenent Viva, q. 9, a. 1, n. 9, Ronc. c. 3, q. 4, Salm. ibid. n. 243, cum aliis, censet omnino licitum esse non solum iter incœptum continuare, sed etiam inchoare. Ratio, quia in tali labore muliones non insumunt tempus notabile ; et, si aliquando sit notabile, excusatur vel ob evitandum grave damnum, vel ob publicam utilitatem, vel denique quia adest universalis consuetudo, quam adesse merito asserit Mazz. »

Ut in hac re omnis confusio vitetur, examinare dibemus imprimis *utrum diebus festis licitum sit non tantum currus onustos mere ducere, sed etiam onera deferenda iis imponere et delata ab eis levare.*

Nulli dubium esse potest quin hoc sit opus servile; illud tamen licitum esse propugnant Salm. tr. 23, c. 1, p. 2, n. 249-251, quorum sententiam admittere videtur S. Alphonsus l. c.

Rationes autem sequentes assignant: prima, « quia muliones in oneribus levandis, mulis aliisque bestiis imponendis, tempus notabile non consumunt. » Verum hac ratione utique demonstratur muliones sæpe excusari a peccato mortali, ut aiebat Diana, sed non demonstratur eos excusari a peccato etiam veniali, seu rem esse omnino licitam. Altera ratis, « quia etsi notabile tempus consumerent, hoc honestatur vel propter evitandum grave damnum quod ipsi muliones paterentur si diebus festis cogerentur conquiescere, vel propter utilitatem publicam, ad quam necessarium sæpe est ut sine mora hæc mercium transportatio fiat. » At hæc ratio valorem fortasse habere poterit si sermo sit de iis qui vectores sunt *ex officio*, prout in præsenti statu contingit quoad vias ferreas, minime autem si sermo sit de iis qui privatim merces curru transvehunt ; sane publica utilitas non postulat ut cuivis fas sit quæcumque onera diebus dominicis curru ducere. Tertia ratio, « quia his causis adjungitur omnium provinciarum consuetudo. » At talis consuetudo, si existat, legitima *fortasse* esse poterit quoad *vectores ex officio*, quoad alios autem erit *abusus*, cujusmodi nimis multi sunt in hac materia. Cæterum, nec quoad *vectores ex officio*, prædicta consuetudo æque viget in omnibus regionibus.

Afferunt Salm. pro sua sententia Suarez, Azor, Rodriguez, Sa, Sanchez, Palaum, Pasqualigo, Diana, Trullenck, Filliucium, Leandrum ; sed omissis Pasqualigo, Trullench et Leandro, quos adire non

potuimus, cæteri omnes nihil commune habent cum Salmanticensium doctrina.

Diximus quod S. Alphonsus hanc sententiam admittere *videatur ;* nam, quamvis directe loquatur tantum de itineris prosecutione et inchoatione, tamen suam opinionem opponit secundæ, juxta quam non licet onera imponere vel levare ; ac præterea argumenta Salmanticensium sua facit, quod signum est eum in re ipsa ab illis non dissentire. Porro S. Alphonsus pro se citat Vivam, q. 9, a. 1, n. 9 ; sed immerito prorsus ; ita enim scribit Viva l. c: « *Certum tamen est esse opus servile et prohibitum ducere currus onustos et naves mercibus onustas, necnon animalia onusta, quando cum magno labore imponenda sunt onera curribus et jumentis.* Verum ob approbatam consuetudinem excusantur muliones qui die festo, jumentis oneratis, iter ante diem festum incœptum non intermittunt ; nec non qui iter incipiunt die festo, postquam sacro interfuerunt comitantibus multis mulis onustis supellectili viaticis, etc. Imo Diana, p. 1, tr 1, resol. 36, putat raro in praxi dictos muliones peccare mortaliter, quia in iis oneribus ligandis vel imponendis tempus notabile non insumunt. Rodriguez demum apud Trullench excusat hujusmodi muliones qui hoc habent ex officio, tum quia concurrere videtur aliqua necessitas et utilitas Reipublicæ, tum quia ita consuetudine est receptum. » Ubi vides quatuor a Viva asseri : primum, certo servile et illicitum esse onera imponere ; secundum, consuetudine licere onus *jam prius impositum* ducere ; tertium, ex Diana plerumque onus imponere non esse nisi peccatum veniale propter materiæ levitatem ; quartum, ex Rodriguez et Trullench licere, propter consuetudinem, onus imponere, non quibuscumque, sed *vectoribus ex officio.* Immerito etiam S. Alphonsus scribit « quam (consuetudinem universalem) adesse merito asserit Mazz. » Nam Mazzotta *ad litteram* transcripsit Vivam; unde non asserit ipse talem adesse consuetudinem, sed dicit hoc asseri a Rodriguez ; deinde non agit de consuetudine quæ respiciat omnes curruum vectores, sed de consuetudine quæ respiciat *vectores ex officio.*

Jam inspiciamus, *utrum diebus festis liceat, sin minus onera imponere ac levare, saltem currum onustum ducere, seu jumenta onusta agere.*

Illud etiam esse opus servile omnino evidens est tum ex natura actus, tum ex sensu fidelium, quidquid videantur supponere Diana p. 2, tr.

15, resol. 3, et forsan Lacroix, lib. 3, p. 1, n. 578; unde illud illicitum dicendum est, nisi circumstantia extrinseca honestetur. Honestari autem potest tum ex necessitate, tum ex consuetudine. Et quidem necessitas facile occurrit quando agitur de itineris prosecutione, difficilius tamen quando agitur de inchoatione. Consuetudo autem *legitima* admitti fortasse poterit in favorem vectorum ex officio, sed quoad alios vix locum habebit.

Hinc auctores bene multi generatim dicunt, non licere diebus festis currum onustum ducere, nisi iter jam fuerit incœptum : ita, præter S. Antoninum, Sylvestrum, Navarrum, Angelum, Caietanum alioque antiquores, expressis verbis docent Suarez, de Obs. Fest. c. 27, n. 3, Reginaldus, lib. 19, c. 3, n. 50; Laymann, de Fest. Obs. c. 2, n. 5, Babenstüber, tr. 5, disp. 4, a. 2, n. 9, Passerath, de quinque præc. 64, q. 1, Reiffenstuel, tr. 10, q. 2, n. 20, Filliucius, tr. 27, c. 9, n. 170, Billuart, de Obs. Fest. a. 4, Sporer, de 3 præc., n. 46. Nec aliter revera sentiunt Tamburini, lib. 4. c. 3, §, n. 11 et 12, et Castropalao, de Obs. Fest. disp. 2, pu. 6, n. 12. Ita etiam Sanchez, loco apud S. Alphonsum allegato, n. 9-10, cujus verba in extenso hic referre volumus: « Deferre diebus festis ligna et mercimonia vel quævis alia onera bobus vel quibusvis bestiis, est illicitum et servile.... Nota conclusionem intelligi si hi die festo incipiant iter; si enim iter incœptum die festo pergant, excusantur a culpa propter expensarum jacturam.... Nota secundo, quod de mulionibus qui habent hoc ex officio, quia concurrere videtur aliqua necessitas et utilitas Reipublicæ, ut hi deferant varia onera in varias partes regni, ex ipsa consuetudine cum aliqua necessitate Reipublicæ, est licita inchoatio vecturæ; at in vectura particularis hominis non. Sic quidam juniores docti, et mihi placet, licet contrarium aliqui teneant, scilicet nec in mulionibus licere. Hinc fit non excusari qui vespere diei feriatæ.... mittunt bestias, ut sequenti die oneratæ veniant, nisi necessitas excuset, ut si devehenda sint necessaria ad eumdem diem, scilicet sequentem, quæ non potuerunt antea devehi. »

Ampliorem tamen alii facultatem concesserunt, scilicet Viva et Mazzotta superius citati, quibus adjungendus est Giribaldi, tr. 8, c. 1, dub. 5, n. 51, et a fortiori Salmanticenses et S. Alphonsus l. c. Unde Gury, ad quæst: « An liceat ducere currum vel jumenta onusta? » Respondet : « Sententia nunc probabilior affirmat esse licitum, non solum ad

iter incœptum continuandum, sed etiam illud inchoandum. » Ignoramus unde proveniat huic sententiæ major probabilitas hodierna, saltem si sermo sit de vectoribus non publicis et ex officio sed privatis ; recurri non potest nisi ad consuetudinem ; jam vero dubitari potest utrum usus ille habeatur, et, si habetur, utrum sit legitimus.

Quæ cum ita sint, nobis magis placet modus loquendi eorum qui minus asseverantes fuerunt. Ita Gousset, tom. 1, n. 563 : « On ne doit pas voiturer, les saints jours, des marchandises, des denrées, à moins qu'il n'y ait quelque nécessité, où que la coutume ne l'autorise. Le péché que commet le voiturier qui conduit des charrettes, des chevaux, des mulets, des ânes, chargés de denrées ou de marchandises, est plus ou moins grave selon que le travail ou le temps qu'on y emploie est plus ou moins notable. » Prudenter etiam Müller, lib. 2, § 93 : « Currus vel jumenta ducere cum onere, non licet nisi ob publicam utilitatem, vel ob timorem gravis damni, vel ob vigentem consuetudinem. »

T. B.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

SANCTISSIMI IN CHRISTO PATRIS ET DOMINI NOSTRI DOMINI

PII

DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ IX

LITTERÆ APOSTOLICÆ QUIBUS UNIVERSITAS LAVALLENSIS NUNCUPATA IN URBE QUEBECI CANONICE ERIGITUR.

PIUS EPISCOPUS,

SERVUS SERVORUM DEI,

VENERABILIBUS FRATRIBUS ELZEARO ALEXANDRO TASCHEREAU, ARCHIEPISCOPO QUEBECENSI, CÆTERISQUE EPISCOPIS REGIONIS CANADENSIS, NECNON DILECTIS FILIIS THOMÆ STEPHANO HAMEL RECTORI, ALIISQUE PROFESORIBUS CATHOLICÆ UNIVERSITATIS LAVALLENSIS IN URBE QUEBECI

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

INTER varias sollicitudines, quibus pro injuncto Nobis Apostolico munere rite obeundo undique angimur, illam libenter amplectimur per quam ubique locorum litterarum studio vacare cupientibus, illarum addiscendarum occasio et commoda opportunitas tribuatur, ut errores, qui ob litterarum inscitiam plerumque enati, quique sacram Christianæ Reipublicæ doctrinam deturpant, penitus, si fieri possit, destruantur; quavis enim ætate experientia docet ad id obtinendum plurimum contulisse publicas studiorum Universitates.

Jamdudum Venerabiles Fratres Archiepiscopus Quebecensis Petrus Flavianus Turgeon, cæterique Episcopi Regionis Canadensis Nobis per Sac. Congregationem Christiano nomini propagando præpositam significaverunt sibi in votis esse ut Catholica Universitas in Urbe Quebeci canonice erigeretur.

Cum vero illa Universitas sub patrocinio B. M. Virginis sine labe conceptæ a Seminario Quebecensi viginti quatuor abhinc annis fundata sit prævio S. Sedis beneplacito plenoque civilis potestatis consensu, ac nuperrime Venerabilis Frater Elzearus Alexander Taschereau, Archiepiscopus Quebecensis, necnon Dilectus Filius Thomas Stephanus Hamel, ejusdem Universitatis Rector, supplices Litteras pro canonica institutione impetranda Nobis porrexerint, Nos per eosdem Venerabiles Fratres S. R. E. Cardinales Sac. Consilii Christiano nomini propagando in generali conventu diei VIII Maii MDCCCLXXVI coadunatos compertum habentes Quebeci Urbem Catholicæ Religionis in America Septentrionali veluti Metropolim habendam esse, ex eo quod sexaginta diœcesum mater existat, ac insuper facilem ad eam patere accessum ex omnibus Canadensis regionis partibus, compertum præterea habentes, Universitatem, cujus institutio canonica expostulatur, vastissimis ædificiis qua artis opificio, qua sumptus magnificentia admiratione dignis, copiosa bibliotheca variisque lectissimis museis in omnigenæ scientiæ subsidium exornari, ac sapientium virorum magisterio et moderatione gubernari, quorum plures in hac ipsa SS. Apostolorum Petri et Pauli Urbe apud Archigymnasium Gregorianum Societatis Jesu et S. Apollinaris scholas doctrinam hauserunt, reique Christianæ ipsique civili Societati uberrimos fructus attulisse, adolescentibusque a morum

corruptela cohibendis, magnis extructis ædibus ad eorumdem institutionem sub solertium sacerdotum disciplina providisse, atque ampliora exin in Religionem et bonos mores commoda expectari posse, censuimus prædictam Universitatem canonice et celebriorum Universitatum pariformiter et æque principaliter erigere, instituere et confirmare.

Ad mentem vero eorumdem Venerabilium Fratrum Nostrorum volumus et decernimus, ut hæc institutio ea lege fiat, ut ejusdem Universitatis Protector sit Præfectus pro tempore prædictæ Sac. Congregationis de Propaganda Fide, quo munere hodie auctus est Dilectus Filius Noster Alexander Tituli S. Mariæ Transtyberim S. R. E. Presbyter Cardinalis Franchi nuncupatus, et Cancellarii Apostolici munere fungatur Archiepiscopus Quebecensis, atque eidem Universitati jus sit Doctoratus lauream aliosque inferiores gradus academicos in singulis facultatibus ad consueta Universitatum Statuta conferendi, ac ut doctrinæ et disciplinæ, idest fidei ac morum suprema vigilantia penes Archiepiscopum et Episcopos omnes Provinciæ Quebecensis seu Canadæ inferioris extet, in cæteris vero omnia esse moderanda juxta sententiam Sac. Congregationis de Propaganda Fide editam die I Februarii MDCCCLXXVI, et juxta ipsius Universitatis leges, quarum congruentiam et utilitatem diuturna experientia probavit.

Cum vero Magnæ Britanniæ Regina Victoria jampridem Universitatem amplo adprobationis diplomate, cui in nulla re derogatum volumus, muniverit et cohonestaverit, plenamque propterea magisterii libertatem concesserit ; hinc censuimus ex eorumdem Venerabilium Fratrum Nostrorum consilio, ut eadem Regina et gubernia tum Fœderale tum Provinciale Quebecense, adductis de causis, debitis laudibus cumulentur.

Tandem vehementer hortamur Episcopos Quebecensis Provinciæ, ut eidem Universitati Lavallensi, quæ tam luculenta exhibuit et exhibet sanæ doctrinæ et integritatis fidei testimonia, eorum Seminaria et Collegia aggregare curent, ut ita alumni magis magisque idonei ad eamdem frequentandam reddantur ; omnibus vero Archiepiscopis et Episcopis Dominationis Canadensis commendamus, ut bonæ spei adolescentes in ipsam Universitatem mittere studiorum causa satagant, et parentibus suadeant ne filios suos propriæ libertati permissos, in Quebeci urbe vagari sinant, sed potius in illis recipi hospitalibus ædibus unice

ad eorum moralem institutionem facilioremque scientiarum progressum, tot tantisque sacrificiis per Seminarium Quebecense a solo extructis, quibusque manutenendis in studiosæ juventutis commodum, summa liberalitate Professores ac Moderatores ipsi, majorum suorum exempla sequuti, concurrere non destiterunt.

Præsentes vero Litteras et in eis contenta, etiam ex eo quod in præmissis interesse habentes seu habere prætendentes, ad hoc vocati, citati et auditi non fuerint, aut ex quibusvis aliis causis occasionibus vel prætextibus de subreptionis vel obreptionis aut nullitatis vitio seu intentionis Nostræ, vel quovis alio defectu, notari impugnari aut alias infringi vel quomodolibet retractari suspendi restringi limitari, vel eis in aliquo derogari nullatenus posse, easque omnino sub quibusvis constitutionibus revocationibus limitationibus derogationibus modificationibus decretis vel declarationibus generalibus vel specialibus, etiam motu scientia et potestatis plenitudine similibus, minime comprehendi ; sed semper ab illis exceptas et perpetuo validas firmas et efficaces esse et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, ac ab omnibus ad quos spectat et spectabit quomodolibet in futurum, perpetuo et inviolabiliter observari, ac dictæ Universitati, ut præfertur erectæ, illiusque personis perpetuis futuris temporibus plenissime suffragari debere : sicque in præmissis per quoscumque Judices ordinarios vel delegatos, etiam Causarum Palatii Apostolici Auditores, ac etiam S. R. E. Cardinales, censeri, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter judicandi et interpretandi facultate et auctoritate, judicari et definiri debere, ac si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari irritum et inane decernimus.

Quocirca Dilecto Filio Nostro Alexandro S. R. E. Presbytero Cardinali Franchi nuncupato, Sac. Nostræ Congregationis de Propaganda Fide Præfecto, ejusque Successoribus pro tempore existentibus, per Apostolica Scripta mandamus, eique facultatem auctoritatem omnimodamque jurisdictionem tribuimus et elargimur, ut ipse præsentes Nostras Litteras et in eis contenta exequi curet, eidemque Universitati et illius personis efficacis defensionis præsidio assistens, faciat Nostræ et Apostolicæ Sedis auctoritate ipsas præsentes et in eis contenta hujusmodi ab omnibus ad quos spectat et pro tempore spectabit, inviola-

biliter observari, ipsamque Universitatem illiusque personas quas præsentes concernunt, omnibus et singulis harum tenore elargitis pacifice frui et gaudere, contradictores, servatis servandis, compescendo.

Non obstantibus, quatenus opus sit, Nostra et cancellariæ Nostre Regula *de jure quæsito non tollendo*, aliorumque Prædecessorum Nostrorum Romanorum Pontificum editis generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinationibus, dictæque Universitatis Statutis Indultis quoque et Litteris Apostolicis sub quibuscumque tenoribus et formis; quibus omnibus et singulis, etiamsi de illis eorumque totis tenoribus specialis specifica expressa et individua, non autem per clausulas generales idem importantes, mentio seu quævis alia expressio habenda, aut alia quævis exquisita forma servanda foret ad hoc, illorum omnium et singulorum tenores præsentibus pro plene et sufficienter expressis et insertis habentes, illis alias in suo robore permansuris, ad præmissorum effectum, hac vice dumtaxat, latissime et plenissime derogamus cæterisque contrariis quibuscumque.

Volumus autem quod earumdem præsentium transumptis, etiam impressis, manu tamen alicujus notarii publici subscriptis et sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides adhibeatur, quæ ipsis præsentibus adhiberetur si forent exhibitæ vel ostensæ.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostræ erectionis institutionis confirmationis subjectionis Indulti hortationis mandati derogationis et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romæ, apud S. Petrum, Anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo septuagesimo sexto, Idibus Maii, Pontificatus Nostri Anno XXX.

F. CARDINALIS ASQUINUS.

G. Gori Subdatarius.

VISA

De Curia J. De Aquila e Vicecomitibus.

Loco ✝ Plumbi.

I. Cugnonius.

Reg. in Secretaria Brevium.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE

XLIX.

La *Revue* est une personne fort hospitalière, non moins pour les étrangers et pèlerins que pour les amis et familiers. Mais elle ne répond nullement de tout ce qu'on dit chez elle. Elle professe une estime et une affection particulières pour le Collége Romain, lui étant de beaucoup redevable. Mais elle agit avec discernement, sachant qu'il existe là certaines tendances dont elle veut bien entendre parler, moyennant telles réserves que de droit et de raison. Elle n'a plus besoin de dire, ne le sait-on pas de reste ? qu'elle tient pour les doctrines philosophiques de Sylvester Maurus, de Kleutgen et de Liberatore, même et surtout dans la question du *composé humain* et de la *composition substantielle des corps*. Que le cours du P. Tongiorgi, qui fut la regrettable victime, nous le savons, du cartésianisme et de l'eclectisme, soit « très-connu et admiré en France et en Belgique, » nous le voulons bien accorder, pourvu qu'on ne l'entende pas d'une admiration universelle ; car, à cette admiration, nous connaissons des exceptions nombreuses. Que le cours du P. Palmieri soit à la hauteur de celui du P. Tongiorgi, cela peut être ; qu'à eux deux ils fassent « incontestablement honneur au Collége Romain et qu'ils en représentent « les doctrines *solides* et *modérées* » cela n'empêche pas, heureusement pour l'Eglise et pour nous ! que le Collége Romain ne se fasse plus d'honneur encore par d'autres livres, ne montre plus de *solidité* dans d'autres parties de son enseignement, et aussi plus de véritable et sage *modération* que n'en montre l'auteur de l'article bibliographique auquel nous faisons allusion. (V. le numéro de juillet, p. 93-96.)

Cet admirateur enthousiaste des RR. PP. Tongiorgi et Palmieri s'étonne de ce que ses héros ne soient pas célébrés par la presse catholique italienne et il accuse celle-ci d'*injustice*. Ce silence est tout bonnement l'effet du triomphe précédemment et légitimement obtenu par « ces livres et ces brochures qui ne méritaient pas, ose-t-on nous dire,

l'attention d'hommes sérieux et familiarisés avec les progrès de la *science.* » La *science !* la gloire, la lumière, la reine, la déesse du monde moderne ! Qu'en pensez-vous, lecteur, et ne vous étonnez-vous pas avec moi que ce langage soit d'un « *ancien élève du Collége Romain ?* »

Quant à la *modération* du P. Palmieri, elle consiste, paraît-il, 1° à « n'avoir pas enrichi ses volumes d'*une plus vaste érudition dans les branches de la philosophie moderne, ou d'un examen plus étendu des systèmes qui se partagent les écoles de l'Europe ;* » 2° à s'être éloigné parfois des doctrines péripatéticiennes, en prenant soin de les *excuser*, (ce qui témoigne assurément d'un *bon naturel*), et même de les *supprimer*, quand probablement elles lui déplaisaient trop fort. « Il s'est quelquefois trompé, dit le panégyriste, sur l'appréciation de certaine doctrine de S. Thomas, en disant, ou que le Docteur angélique n'avait pas défendu quelque opinion en la manière dans laquelle on l'entendait, ou du moins qu'il l'avait rejetée dans des écrits postérieurs ; ce n'a pas été un manque de connaissance de la doctrine du saint Docteur, (ah ! ah !) mais plutôt un *respect sincère* (singulier respect !) pour le grand maître des écoles qui l'a pour un moment séduit. » (Cette séduction d'un moment est absolument charmante !)

In cauda venenum, bien que la tête de l'article n'en manque point. Ce venin est dirigé contre la théorie des formes substantielles. On l'expose mal, cette pauvre théorie, et obscurément. On prétend que, d'après elle, les formes sont toutes tirées du *néant.* On fait apparaître le vieil épouvantail de la *forme cadavérique.* On nous fait voir l'origine de ce système dans l'ignorance de nos aïeux à l'endroit des sciences naturelles. On nous dit que, même parmi les scolastiques, « de *puissants* adversaires l'ont *vigoureusement* attaqué et dénoncé, comme dangereux et erroné, devant des conciles provinciaux. » (Petite puissance, faible vigueur, triste dénonciation, qui n'ont pas abouti !) Mais enfin, « le progrès des sciences physiques et de la chimie moderne, a fait oublier cette hypothèse et l'a éliminée des écoles ; c'est un anachronisme scientifique, destitué de fondement, enveloppé de difficultés insolubles, sans appui dans la science de la spéculation et des faits, *vain* système qui n'a rien à faire avec le concile de Vienne, théorie qui pouvait être bonne en d'autres temps, mais qui, etc. » Toutes ces ritournelles à l'air

connu ne sont qu'ennuyeuses. Il est plus grave et très-faux de dire que le P. Palmieri est ici « fidèle *aux traditions du Collége Romain* et de toutes les grandes écoles catholiques modernes ; et que le Collége Romain n'a *jamais* pensé à introduire dans les écoles cette théorie qui...., etc. » Quelles preuves en donne-t-on ? L'enseignement des PP. Dmowski, Secchi, Tongiorgi, Palmieri ; les idées de *quelques* professeurs de physique ; les oppositions de *quelques* régents de philosophie. Mais est-ce là tout le Collége Romain ? Si grand astronome ou physicien que l'on soit, a-t-on une autorité décisive en métaphysique ? un demi-siècle d'hésitations et de tâtonnements efface-t-il une *tradition* trois fois séculaire ? Et ces « quelques esprits » qui eurent « le bon désir de renvoyer la philosophie aux doctrines catholiques » ne doivent-ils pas compter dans l'histoire du Collége Romain ? Que notre adversaire, que notre éminent confrère et condisciple, car il dit être tel, nous permette de lui avouer tout bas que *son* Collége Romain nous plaît moins que *le nôtre* et qu'il plaira moins aussi à la postérité. D'ailleurs, qu'il se rassure : le nôtre n'a jamais, plus que le sien, « visé à faire divorce avec la physique moderne ; » et la physique moderne, comme elle s'enseigne et se développe en France (nous le savons mieux peut-être que notre honorable contradicteur dont l'accent semble être d'un étranger), la physique et la chimie, par leurs nouvelles données, rendent de jour en jour plus probable, au point de vue expérimental, la doctrine philosophiquement certaine de la composition substantielle des corps. C'est tout ce que nous voulions répondre à l'*ancien élève du Collége Romain*, et nous estimons que c'est assez.

Jules Didiot, S. Th. Dr.

Amiens. — Imprimerie A. Douillet et Cie, rue du Logis-du-Roi, 13

LES JOSÉPHISTES.

3e Article (1).

Tandis que le prince de Kaunitz occupait à Rome son ambassadeur, et le Pape par le moyen de ce dernier, des affaires relativement peu importantes que nous avons racontées d'après la correspondance de Herzan, en Autriche la réforme joséphiste allait bon train. Un état de choses déplorable à divers points de vue la favorisait puissamment.

(1) *Histoire pragmatique et conforme aux actes de la nonciature nouvellement érigée à Munich*, Francfort et Leipzig 1789. — *Histoire des Nonciatures d'Allemagne* d'Aquilin Jules-César. 1790. — Menzel, *Nouvelle Histoire des Allemands.* — Huth, *Essai d'une histoire de l'Eglise du dix-huitième siècle.* — *Résultat du Congrès d'Ems*, Francfort et Leipzig, 1787. — De Münch, *Recueil des Concordats*, 1830. — Plank, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Lemgo, 1787. — Card. Pacca, *Memorie storiche sul di lui soggiorno in Germania*, Rome 1832. — *Exposition complète de la controverse des dispenses et des nonciatures*, et *Pensées sur l'Exposition*, Manheim, 1789. — *Der Deutsche Adel in den hohen Erz-und Dom-Kapiteln*, dans les *Feuilles historiques et politiques* de Munich, t. XLIII. — Dans le même recueil : *Die Kirche in Œsterreich einst und ietz nach dem Concordat von 5 oct.* 1855, t. XXXVII. — Ritter, *Joseph II und seine Kirchliche Reformen*, Regensb. 1867. — J.-V. Lonovics, *Der Josephinismus und die Kaiserl. Verordn. von* 18 *April* 1850. — *Austria sacra* : *Œsterr. Hierarchie und Monasteriologie von Marian*, O. S. Aug. Vienne 1780-1786. — Aug. Theiner, *Der Cardinal Graf von Frankenberg, Frib.* 1850. — *Joseph II und die Belgische Revolution von* 1790, dans les *Feuilles histor. et polit.*, t. XXVII. — Brück, *Die rationalistischen Bestrebungen im Katholischen Deutschland, besonders in dem drei rheinischen Erzbisthümer in der zweiten Hælfte des XVIII Iahrg.*, Mainz, 1865. — Stigloher, *Die Gründung der Nuntiatur in München*, Munich, 1867. — Fr. Xav. Remling, *Geschichte der Bischœfe zu Speyer*, Mainz, 1854. — G. M. Sprenke,

(1) V. les Nos de juin, p. 497 et ss., de juillet, p. 5 et ss., et d'août, p. 97 et ss.

Les principes de Hontheim, malgré les condamnations de Rome, avaient passé dans la plupart des traités de droit canon. Ils étaient tout particulièrement soutenus et professés en Autriche par Rautenstrauch, les deux Riegger, Pehem et Eybel. Ce dernier avait publié deux écrits : « Qu'est-ce que le Pape ? Qu'est-ce que l'Evêque ? » auxquels Barthel avait donné une nouvelle forme en les reproduisant à Vurzbourg. L'archevêque Winceslas-Clément, dont Hontheim était le coadjuteur, avait, il est vrai, exigé que ce dernier envoyât à Rome une sorte de rétractation ; mais les erreurs et les bévues historiques qui remplissaient le *Febronius* avaient passé de l'école dans la pratique et infecté une masse d'esprits manquant de science, de solidité et surtout de profondeur.

Du reste, depuis plus d'un siècle, l'Allemagne, rendue au calme et à la paix religieuse par le traité de Westphalie, poursuivait par de chimériques tentatives le retour à l'unité religieuse. On vit, en 1660, un archevêque catholique de Mayence, Schœnborn, essayer, avec autant de bonne foi que d'infériorité doctrinale, de ramener les luthériens par un projet d'union d'après lequel les catholiques renonceraient au célibat et à la liturgie latine, et les luthériens au nom qu'ils portaient pour se contenter de celui de réformés catholiques. Les catholiques devraient s'appeler vieux-

Franz Ludwig von Erthal, Furstbischof zu Bamberg und Würzburg, Wurzbourg, 1826. — Bernard, *Franz Ludwig von Erthal, etc., ein Lebensbild.* Tübingen, 1852. — *Responsio Pie VI ad metropolitanos Maguntinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super Nuntiaturis apostolicis.* Romæ, 1789.

Comparez ce dernier document avec la Bulle *Pastor æternus*, où l'on retrouve exactement la même doctrine exprimée presque dans les mêmes termes, sur la primauté du Pontife romain et son influence sur le pouvoir des évêques.

Correspondance de Joseph II avec Cobenzl et correspondance de Herzan avec Kaunitz.

catholiques, un nom que n'ont pas inventé, on le voit, les sectaires du temps présent qui s'en sont affublés. Le fait de cet archevêque de Mayence proposant des accommodements pareils, en toute sincérité et bonne foi, montre combien l'ignorance était profonde en ce moment au pays des lumières. Les études ecclésiastiques étaient poursuivies sous des formes pédantesques, somnolentes et étroites. S'il se trouvait dans les établissements d'éducation, dans les séminaires, des hommes capables et désireux de briser avec la routine, ils en étaient bientôt impitoyablement renvoyés. On formait les chapitres cathédraux avec des cadets de familles nobles, qui se complaisaient dans l'inaction, passaient leur temps à ourdir de vulgaires intrigues à propos des élections épiscopales, et se livraient aux désordres inséparables d'une lente et molle oisiveté. Les évêques, pour la plupart princes de l'empire, ne se doutaient de leur mission qu'aux jours où ils touchaient les revenus de leurs évêchés, et abandonnaient l'administration à des coadjuteurs intrigants et souvent très-peu instruits.

Sous Marie-Thérèse, il se produisit en Autriche quelques tentatives infructueuses pour remédier à ces désordres. On n'est pas peu surpris de voir, en 1752, l'archevêque de Vienne, Trautson, établir que, pour recevoir les ordres, il faudrait être capable de lire l'Ecriture Sainte en hébreu et en grec. Cette condition n'était que bizarre : il fallait autre chose que des linguistes à la tête des peuples tourmentés par la réforme, et l'impulsion que le clergé recevait ainsi, dans le sens de la philologie appliquée à l'Ecriture, ne pouvait aboutir qu'à former ce clergé rationaliste et à moitié protestant que nous avons vu, dans ces derniers temps, se jeter stupidement dans les erreurs que l'on a nommées le « vieux-catholicisme. » Je sais ce que valent les études de philologie et d'exegèse quand elles ne sont pas soutenues par un fond inébranlable d'études traditionnelles et pratistiques.

Si l'on veut se rendre compte de la justesse de cette réflexion, on n'a qu'à compter, dans les rangs des vieux-catholiques, les professeurs des facultés de théologie que la philosophie et l'exegèse isolées y ont conduits. Ce sont les plus nombreux et les plus influents, parmi le petit nombre de prêtres intègres qu'a recrutés l'erreur nouvelle. Disons à l'honneur du clergé allemand que, sur vingt mille prêtres qui le composent, soixante seulement ont abandonné l'Eglise, et que, sur ce nombre, il n'y en a guère qu'une dizaine en qui la morale n'ait rien à reprendre. Mais, hélas! il faut bien en convenir, quand on les connaît, ces derniers n'ont donné dans le piége de l'erreur que par défaut de connaissances vraiment ecclésiastiques et par des études philologiques isolantes.

Le plan d'études théologiques dressé en 1774 par Rautenstrauch, abbé de Brannau, et introduit par le gouvernement autrichien dans les facultés de théologie, était empreint du même vice et présentait les mêmes inconvénients. L'auteur de ce nouveau plan d'études ne craignait pas d'affirmer, en tête de son projet, que ce qu'il fallait viser d'abord dans l'enseignement, c'était « le bien de l'Etat, seul moyen de provoquer le bien des âmes. » Le dogme était presque absolument négligé et reporté à la troisième année d'études : le droit naturel prenait la place qui aurait dû lui être réservée, et servait de base aux études théologiques. Les leçons d'histoire ecclésiastique étaiçnt données, à la faculté de droit, d'après le protestant Schrœckl, et les théologiens étaient tenus d'y assister. En outre, ainsi que le fait remarquer le protestant Menzel, « ces institutions portaient le cachet du mercantilisme ; on cherchait à obtenir le plus de marchandise et de travail avec le moins d'argent possible. » Encore une plaie qui a dévoré les institutions académiques allemandes, jusqu'à ces derniers temps.

Nous devons admirer ici la sagesse avec laquelle les pon-

tifes romains, très au courant de cette situation, cherchèrent à y remédier. Comme les études de droit canonique, de dogme et d'histoire ecclésiastique étaient reléguées au second plan, les Papes voulurent essayer de rappeler, par les faits, à l'Eglise catholique d'Allemagne, sa dépendance nécessaire vis-à-vis de Rome. Comme aussi la juridiction épiscopale laissait flotter les rênes de sa puissance au gré de l'incurie somnolente des évêques, le Pape leur rappela, par les facultés quinquennales qu'ils étaient obligés de demander à Rome, pour exercer certains droits sous forme de priviléges particuliers, qu'ils dépendaiént de lui. Puis il accrut les pouvoirs de ses nonces, leur conférant l'exercice de certains droits qu'il avait coutume de se réserver.

Mais ce fut précisément cette organisation préservatrice de la discipline et de la foi que combattit l'ouvrage de Hontheim. L'idée qui domine dans Fébronius est que la puissance pontificale est une restriction de la puissance des évêques. Oubliant que le souverain Pontificat, par sa primatie, donne sa raison d'être et une forme nouvelle au pouvoir épiscopal, Hontheim accordait aux évêques le droit absolu de faire des lois et d'en dispenser. Pour lui, la constitution qui a régi l'Eglise jusqu'au cinquième siècle est une règle applicable à toutes les époques : les changements survenus dans la suite sont uniquement dus au hasard ou à l'empiètement des Papes. Hontheim cherchait bien, malgré cela, à représenter la Papauté comme une institution divine ; mais son procédé et ses attaques rendaient nécessairement odieux le pouvoir des papes. Prétendre que l'action de la papauté, pendant un si grand nombre de siècles, s'est établie par une suite d'usurpations et n'a eu que de funestes résultats, c'était la battre en brèche dans les esprits, c'était la vouer à l'exécration et au blasphème, malgré la démonstration abstraite de son origine divine que l'auteur essayait dans la suite de son travail. De plus, en ac-

cordant à chaque évêque ce qu'il refusait au Pape, les attributions d'un souverain absolu, *Febronius* faisait de chaque diocèse une église distincte, et, autant qu'il le pouvait, le détachait de l'Eglise universelle. C'était du particularisme au plus haut degré. C'était préparer les voies à un ordre de choses où chaque évêque, ne subsistant que par lui-même, serait bientôt incapable de maintenir l'indépendance ecclésiastique en face de l'Etat.

En France, nous avons dû, dans ces dernières années, à l'influence de quelques hommes éminents, à notre rapprochement géographique de Rome, et à l'ascendant de Pie IX, d'échapper à une situation presque identique. Elle avait eu pour principe les articles de 1682. La révolution, et l'empire surtout, par les artifices disciplinaires qui supprimaient l'épiscopat pour ne laisser subsister que des évêques, visaient un arrangement semblable. Mais Dieu nous a préservés, par une action plus directe de Rome, d'avoir à en subir les désastreuses conséquences. Si l'Eglise de France eût été traitée comme l'Eglise d'Allemagne, avec notre tempérament ardent et excessif, nous nous serions laissés entraîner à une rupture presque inévitable avec Rome, et le schisme que le bon sens de l'Empereur avait évité, après l'avoir préparé par ses intrigues, n'eût pas été longtemps à se produire, à la faveur des gouvernements qui n'auraient pas mieux demandé que de faire de l'Eglise un instrument de règne, après avoir réduit, par leurs faveurs calculées, nos évêques à être de plats courtisans. Ce qui manqua à ces derniers pour être toujours à la hauteur de leur noble et difficile mission, l'Eglise de France le retrouva dans les membres du clergé inférieur et dans les laïcs eux-mêmes. Il n'y a pas à en douter : la transformation liturgique, doctrinale et jusqu'à un certain point disciplinaire, que l'Eglise de France a subie depuis quarante ans, est moins le fait des évêques français, sauf quelques individualités

éminentes, que celui de prêtres et de laïcs ardemment dévoués à la cause du Saint-Siége.

Il était bon d'établir en passant ce parallèle entre notre situation ecclésiastique à la fin du siècle dernier et celle de l'Eglise d'Allemagne à la même époque. Là, Joseph II défendait et appliquait avec passion les principes canoniques de *Febronius*. Il ne craignait pas de décider que toutes les affaires ecclésiastiques devaient être désormais vidées dans l'empire d'Autriche, sans recours à Rome. Il invita les évêques à user, en fait de dispenses, d'un pouvoir illimité. Il soumit à l'approbation civile les Bulles et les Brefs du Pape, et rompit les liens des religieux de son empire avec leurs généraux de Rome, en attendant de supprimer entièrement les religieux, qui le gênaient par leur science et par leur mépris de la persécution et des sarcasmes auxquels on les avait voués.

D'ailleurs, l'empereur d'Autriche pouvait se flatter avec raison que la plupart des évêques allemands partageaient ses principes au point de les adopter. Quatre archevêques, — le baron d'Erthal, de Mayence ; l'archiduc Maximilien, frère de Joseph II, de Cologne ; Venceslas-Clément, de Trèves, et Jérôme Colleredo, de Salzbourg, — avaient été tellement persuadés par l'écrit de Hontheim, qu'ils formèrent l'audacieux projet de ramener la constitution religieuse des premiers siècles. Chose incroyable ! Ces prétendus réformateurs de l'Eglise ont tous les mêmes vices joints à la même outrecuidance ! A l'exception de l'archevêque de Salzbourg, ils possédaient tous plusieurs évêchés, dont ils ne s'occupaient guère, il est vrai ; mais ce fait suffisait à les mettre en contradiction flagrante avec l'ancienne discipline de l'Eglise. Leur vie oisive et licencieuse aurait dû suffire à étouffer en eux de telles prétentions. D'Erthal avait toute la morgue d'un vrai baron du Saint-Empire. Esprit peu cultivé dans la profondeur, mais doué de certaines qualités de

surface, il réussissait dans le monde où il passait d'ailleurs à peu près tout son temps. Il s'adonnait volontiers aux plaisirs de la chasse, recevait en partie ses opulents voisins, courait le monde avec un grand train et une cour somptueuse. Ses mœurs n'étaient point irréprochables, et s'il ne donnait pas des scandales manifestes, il ne s'épargnait pas les aventures joviales et les parties fines. En France, d'Erthal aurait eu, en ce genre, autant de réputation que Bernis : en Allemagne, on ne jasait pas trop sur ses faiblesses. Il donnait d'ailleurs volontiers aux pauvres et s'il ne leur consacrait pas tous les revenus qui leur étaient destinés dans ses bénéfices, il savait, du moins, donner à propos et faire savoir qu'il était parfois libéral. Il n'avait absolument aucune connaissance sérieuse en théologie, en droit, ni en histoire. Mais il écrivait assez passablement sa langue et il conversait agréablement pour un allemand. Dans son diocèse, on le supporta sans l'aimer : son coadjuteur était le point de mire des récalcitrants : on savait que lui-même ne s'occupait ni d'affaires, ni d'études, ni d'administration.

Maximilien devait son titre à sa naissance. Il avait été élevé pieusement, comme tous les enfants de Marie-Thérèse ; mais il était entré dans l'état ecclésiastique sans aucune vocation. Léger et inconstant, rien ne devait lui déplaire comme les engagements qu'il fut obligé de prendre en recevant les ordres. Mais ces engagements avaient peu d'importance pour lui : il en tint toujours très-peu compte. Jamais il ne fit d'études ecclésiastiques : on ne l'appliqua qu'à la connaissance des langues italienne et française : encore trouva-t-on le moyen de les lui faire apprendre dans son enfance, et presque sans qu'il se doutât qu'il les étudiait. Il savait assez de latin pour comprendre les livres liturgiques, la prose au moins du Bréviaire et du Missel. Il prêchait passablement, mais rarement : il cessa même tout-à-fait de prêcher dès qu'il eût revêtu la dignité archiépiscopale. Du

reste, je ne sais jusqu'à quel point ses peuples lui eussent permis de le faire, à moins qu'il ne se fut absolument imposé l'obligation de ne jamais traiter des sujets de morale. On connaissait trop sa vie privée pour l'autoriser à critiquer, même *in officio*, celle des autres. Les favorites de l'archevêque étaient nommées publiquement et exploitées selon divers intérêts. Les Allemands se troublaient peu de ce qu'ils appelaient « des faiblesses d'homme ».

Wenceslas Clément n'était pas plus instruit que les deux précédents, mais il avait plus de pudeur et de retenue. Il se mêlait assez souvent d'administration, et affectait, à l'égard des prêtres et même des fidèles, beaucoup de bonté et d'attention. Le peuple l'aimait et les grands n'avaient pas à le redouter, parce qu'il ne heurtait jamais leurs vices et leurs injustices. Ami de la paix par-dessus tout, il cherchait à ménager tout le monde, et ne faisait même pas d'exception pour le Pape. De là l'attitude qu'il prit vis-à-vis de la cour romaine, dans la question du livre de *Febronius* : bien qu'il s'unît à ses collègues pour en appliquer les doctrines, il lui plaisait de voir l'auteur se soumettre, par une sorte de rétractation, à la condamnation que l'ouvrage venait de subir. Comme tous les esprits ondoyants et incertains, Wenceslas manquait autant de force d'initiative que de force de résistance. On peut dire qu'il se laissa entraîner par ses collègues plutôt qu'il ne suivit ses propres idées. Il lui semblait que l'on pouvait s'arranger même du régime auquel le Pape soumettait, par les nonces, l'Eglise d'Allemagne : il ne répugnait pas non plus à changer de souverain au spirituel, et se soumettait à l'Empereur tout aussi volontiers qu'au Pape.

Jérôme Colleredo était un homme astucieux et fourbe, qui gardait une rancune personnelle au Pape au sujet d'un prétendu manque d'égards dans une affaire insignifiante. Il trouva l'occasion favorable pour s'en venger. C'était d'ail-

leurs un de ces esprits soupçonneux qui voient souvent à côté du vrai. L'histoire ecclésiastique lui était peu familière, et il ignorait absolument le droit canon et la théologie dogmatique. Durant ses premières années d'épiscopat, il s'était assez occupé de théologie pastorale et d'œuvres de zèle. Son conseiller consistorial, Jean-Michel Bönike, l'avait lancé dans cette voie pour se débarrasser de lui dans l'administration. Il était l'esclave de ce conseiller, d'un caractère violent et hautain, qui, après avoir contribué à son élévation à l'épiscopat, entendait bien se faire payer ses services. Le diocèse de Salzbourg avait à souffrir des impertinences de Bönike. On causait tout bas des faiblesses morales de ce fier personnage ; mais comme on le savait fort vindicatif et tout-puissant, nul n'osait se mesurer avec une force qui l'eût broyé. Bönike avait fait ses études à Rome, ou, pour dire plus justement, figuré sur les registres des universités romaines. Une fortune assez considérable lui avait permis de frayer avec beaucoup de gens, de corrompre même des employés subalternes des congrégations romaines. Il n'avait rapporté de la ville éternelle qu'un répertoire assez riche d'historiettes scandaleuses, qu'il brodait d'ailleurs avec esprit lorsqu'il ne les inventait pas absolument. Il crut d'abord pouvoir arriver à une grande influence, à Salzbourg et en Allemagne, en se posant en propagateur ardent des doctrines et surtout des usages romains. On l'eût pris pour un défenseur à tout rompre du Pape et du Saint-Siége. Les esprits clairvoyants ne se trompaient cependant pas sur ses tendances : on pouvait prévoir, au goût passionné qu'il avait pour les singularités de tout genre, qu'à la première occasion il ne manquerait pas de se tourner contre Rome avec autant de violence qu'il semblait en mettre à la soutenir. La publication de Hontheim le révéla tel qu'il était. Rome avait condamné le livre; mais cette condamnation, disait-il, n'était que le résultat d'une intrigue. Il fallait en

appeler au Pape mieux informé, ou, ce qui valait mieux, donner à la cour romaine une bonne leçon de prudence, en limitant, dans une proclamation solennelle, les droits du Saint-Siège. Bönike fut l'âme de l'ignorant congrès d'Ems, où il se fit envoyer par son archevêque comme représentant. Les trois autres archevêques, incapables de traiter par eux-mêmes les questions qu'ils voulaient y aborder, s'y firent aussi représenter par leurs delégués : l'archevêque de Mayence y envoya son coadjuteur et conseiller intime, Valentin Helmès ; celui de Trèves, son conseiller intime et official, Joseph-Louis Beck ; et celui de Cologne, son conseiller intime ecclésiastique, Georges-Henri de Tautphæus. Ces derniers n'avaient absolument aucune valeur personnelle : ils n'eurent qu'à abdiquer entre les mains de Bönike et à décréter tout ce qu'il leur suggéra.

Au commencement d'août 1786, ces délégués se mirent à l'œuvre. Ils s'étaient réunis à Ems, près de Coblentz ; ce fut là qu'ils rédigèrent ensemble la fameuse *punctation* qui devait régler, pour l'avenir, les rapports de l'Eglise d'Allemagne avec Rome, conformément au système joséphiste.

Le lecteur se demandera peut-être pourquoi ce congrès ? Le Pape venait d'ériger une nonciature pontificale à Munich, dans les Etats de l'électeur palatin de Bavière, Charles Théodore, qui n'avaient que des archevêques et des évêques placés sous la dépendance immédiate de l'Empire. L'électeur palatin voyait avec peine les opinions libérales de ces Evêques. Il pria d'abord le Pape de vouloir bien instituer dans ses Etats quelques diocèses nouveaux, soumis à son autorité. Et comme le S. Père refusa, par égard pour les prélats qui étaient en cause, l'électeur sollicita l'érection d'une nonciature spéciale à Munich. Elle lui fut accordée, le 14 février 1785, et le comte Jules-César Zoglio, archevêque d'Athènes, fut nommé, le 27 juin de la même année, nonce à Munich, pour la Bavière, le Palatinat et les duchés

de Juliers et de Berg. Les archevêques de Trèves, de Cologne, de Mayence et de Salzbourg s'alarmèrent de cette disposition. Ils s'unirent à quelques autres évêques, en particulier celui de Freisingen, Louis-Joseph, baron de Welden, et ils demandèrent audacieusement à Rome si le nouveau nonce arriverait avec ou sans pouvoirs. Il leur fut répondu que le nonce Zoglio jouirait des mêmes pouvoirs et facultés que les nonces de Vienne et de Cologne. Les prélats rédigèrent alors une protestation contre cette création, qui portait atteinte, disaient-ils, aux libertés de l'Eglise germanique. Le Pape n'y eut point égard ; il se contenta de répondre, ce que la cour romaine répond toujours en pareil cas, que son nonce n'avait pas pour mission d'inquiéter les évêques en méconnaissant leurs droits métropolitains ou diocésains, mais de les protéger. Pour ne citer qu'un document récent de la chancellerie romaine, on trouvera, dans la bulle *Pastor æternus*, la même doctrine exprimée dans les mêmes termes. Les archevêques n'en furent point satisfaits, et repoussés par le Pape, ils s'adressèrent à l'empereur comme protecteur suprême de l'Eglise d'Allemagne, pour défendre leurs droits. Joseph II leur répondit, le 12 octobre 1785, qu'il maintiendrait les droits épiscopaux dans toute leur extension, qu'il les défendrait contre tout empiétement, de quelque nature qu'il fût, de quelque côté qu'il vînt. Il déclarait ensuite que les nonces ne pouvaient exercer aucune juridiction dans les affaires religieuses ; et il recommandait aux évêques de défendre soigneusement leurs droits contre les usurpations de la cour de Rome et de ses nonces, leur promettant sa protection impériale.

Cependant le nonce Zoglio arriva à Munich, en avril 1786, en même temps que le nonce Pacca arrivait à Cologne. Tous deux se mirent à exercer leurs droits conformément à leur mission et aux usages traditionnels. Ils annoncèrent leur arrivée aux évêques en leur transmettant leurs lettres

de créance. L'archevêque de Trèves et celui de Cologne surtout eurent beau protester et en appeler aux lettres de l'empereur : leurs protestations les plus vives et les plus injustes restant sans effet, ils organisèrent par leurs délégués, le congrès d'Ems, qui fut, on va le voir, un acte de schismatique ignorance, au premier degré.

Comme le joséphisme, en tant que doctrine, se trouve condensé dans le document émané de cette assemblée, nous allons en rapporter les principales dispositions et le préambule qui les précède :

« Le Pape de Rome est et demeure le chef suprême et le primat de toute l'Eglise, le centre de l'unité ; il tient à cet effet sa juridiction de Dieu même ; mais tous les priviléges. toutes les réserves qui n'ont pas été unis à cette primauté dans les premiers siècles, et qui sont dérivés des décrétales postérieures d'Isidore, au détriment évident des évêques, ne peuvent plus être comptés parmi les attributions du Pape, la fausseté de ces Décrétales étant suffisamment prouvée. (Ces gens-là connaissaient parfaitement leur Fébronius, mais ils ne savaient que cela.) Ils appartiennent à la classe des empiétements de la curie romaine. Les archevêques et les évêques ont donc droit de se rétablir eux-mêmes sous l'égide de l'empereur (à la lettre duquel ils en appellent dès le commencement de la punctation) dans l'exercice de la puissance qui leur est dévolue de Dieu, puisqu'aucune représentation n'a pu ébranler le Saint-Siége à cet égard. Partant de là, et s'appuyant sur cette base, ils arrêtent :

1. Le Christ a donné aux Apôtres et à leurs successeurs, les évêques, le pouvoir absolu de lier et de délier ; l'autorité des évêques s'étend, par conséquent, sur toutes les personnes de leurs diocèses. C'est pourquoi le recours à Rome, au mépris des évêques, est défendu ; les exemptions, en tant qu'elles ne sont pas confirmées par l'empereur, de même

que tout lien quelconque des religieux réguliers avec des supérieurs étrangers, sont abolis.

2. En vertu de ce pouvoir, l'évêque peut dispenser des lois générales de l'Eglise, de la loi de l'abstinence, des empêchements de mariage (dont quelques-uns peuvent être entièrement abolis), des obligations des ordres sacrés et des vœux solennels.

3. L'évêque peut changer la destination des fondations pieuses.

4. Ces points établis, on ne demandera plus à Rome les pouvoirs quinquennaux, qui deviennent inutiles. Les dispenses demandées à l'étranger sont déclarées invalides. Les décrets pontificaux, de quelque nature qu'ils soient, n'obligent pas sans l'acceptation épiscopale. Les décrets des congrégations romaines ne sont pas obligatoires, et les nonciatures papales cessent d'avoir leurs attributions antérieures, conformément à la déclaration impériale du 12 octobre 1785.

5. Les évêques seuls ont le pouvoir de dispenser pour le cumul des prébendes.

6-7-10. Les anciens griefs contre Rome relatifs aux Concordats allemands subsistent. Les décrets de Bâle, *decreta Basilensia*, admis sous le roi Albert en 1439, constituent la règle ; la concorde d'Aschaffenbourg, *Concordia Aschaffenburgensis*, de 1448, est considérée comme une exception à cette règle. Diverses réserves attribuées au Pape sur des prébendes et fondées sur les Extravagantes *Execrabilis, Ad regimen*, etc., introduites après les concordats, ou contre ceux-ci, sont déclarées sans valeur. La confirmation des évêques élus appartient au Pape, mais ne peut être refusée que pour des motifs graves et canoniques. Les brefs d'élection, *brevia eligibilitatis*, peuvent être demandés à Rome jusqu'à une réforme générale de l'Eglise. (Il est à remarquer que trois des archevêques avaient obtenu chacun un second évê-

ché en vertu de brefs de ce genre : celui de Trèves, Augsbourg ; celui de Mayence, Worms ; celui de Cologne, Munster.)

8. Divers droits exercés jusqu'alors par le Pape à l'occasion de la résignation des bénéfices sont abolis ou modifiés, et les autorisations de Rome pour des coadjutories, des prévôtées, etc., sont sans valeur.

14. Rome en peut dispenser des statuts de l'église d'Allemagne.

15. Les archevêques revendiquent, contre les empiètements de Rome, le droit de distribuer certains bénéfices déterminés, et expriment l'espoir que les six mois de nomination accordés jusqu'à ce jour au Pape seront abrogés dans un prochain concile national.

16. La seconde provision introduite dans les indults est abrogée.

17. Le procès d'information, *processus informationis*, pour les nouveaux évêques, est poursuivi par le consécrateur et non par le nonce.

18. Pour les évêques *in partibus*, le témoignage de capacité, de la part des évêques, remplace ce procès.

19. L'indult d'administration, *indultum administrationis*, et la clause *in temporalibus*, contre les droits de l'empereur, sont inadmissibles.

20. Le serment des évêques, inventé par Grégoire VII et introduit dans les Décrétales par Grégoire IX, ne peut être conservé, parce qu'il ressemble à un serment de vassal et renferme des impossibilités. Il y a par conséquent à introduire une formule de serment approprié à la primauté et aux droits des évêques.

21. Les annates et les droits de Pallium doivent être abrogés ; si Rome refuse, par suite de cette abrogation, la confirmation ou le pallium, on avisera aux moyens d'exercer les fonctions épiscopales sous la protection de l'empereur.

22. Les affaires religieuses et ecclésiastique doivent être portées en première instance devant l'évêque, en seconde instance devant le tribunal du métropolitain ; au cas d'un appel ultérieur, devant les *judices in partibus* que le Pape instituerait parmi les nationaux qui lui sont particulièrement connus ; mais il serait plus utile que la troisième instance fut réservée à un tribunal synodal de la province, dont l'archevêque nommerait le président et quelques assesseurs, et dont chaque suffragant nommerait un ou deux assesseurs.

23. Lorsque les archevêques et évêques seront rétablis dans les droits précités, alors seulement ils pourront et devront réformer la discipline ecclésiastique dans toutes ses parties.

En attendant, le plus grand grief de l'Allemagne est le *Concordatum Aschaffenburgense* même. Les archevêques prient l'empereur d'intervenir auprès du Pape pour obtenir, dans le délai de deux ans au plus, la réunion d'un concile, au moins national, promis comme une condition essentielle dans le concordat, ou de procurer les facilités indispensables pour sa réunion par les mesures impériales préparatoires nécessaires. »

Telles furent les stupides résolutions du congrès d'Ems. Il n'a pas échappé à Menzel, quoique protestant, qu'elles ne nous offrent qu'une reproduction et une extension des doctrines de Fébronius. Jean de Muller, protestant aussi, les considéra comme souverainement attentatoires aux droits du chef de l'Eglise, et comme le prélude d'une révolution inévitable. L'évêque de Laybach les jugea comme un acte d'après lequel le Pape ne serait plus qu'un paisible et impuissant spectateur de tout ce qu'il plairait aux archevêques d'Allemagne d'entreprendre et d'accomplir.

Joseph II les jugea tout autrement, parce qu'elles favorisaient sa politique et lui permettaient, grâce à une fausseté d'appréciation, de tranquilliser sa conscience, au sujet de ses

audacieuses entreprises. La punctation lui fut adressée, aussitôt après avoir été signée, le 25 août 1786 : le 16 novembre suivant, il répondit aux archevêques, louant le zèle qu'ils déployaient pour améliorer la discipline ecclésiastique, leur promettant son appui, et les invitant à s'entendre, sur les réformes projetées, avec les évêques exempts, avec les suffragants et avec les Etats de l'Empire dans lesquels se trouvaient leurs diocèses.

Nous sommes heureux d'avoir à constater que la plupart de ces évêques accueillirent avec une répugnance manifeste la punctation d'Ems. Pie VI leur en avait d'ailleurs signalé les erreurs et les tendances, dès le 18 octobre 1786, dans un bref à l'évêque de Freisingen : les archevêques ne voulaient que courber leurs frères sous le joug d'une irrécusable domination : *ut super alios dominentur*. Parmi les suffragants de Salzbourg, celui de Gratz fut seul à y adhérer. L'evêque de Freisingen résista et déclara qu'il demeurait attaché au Pape. L'évêque de Spire, Auguste de Styrum, après avoir écrit à l'empereur, tandis qu'il ne connaissait pas encore exactement les résolutions du congrès, pour le conjurer de ne pas les approuver avant d'avoir reçu les observations des évêques, répondit, après les avoir étudiées, à l'archevêque de Mayence, avec une fermeté qui lui valut la haine des conjurés. Il opposa à la punctation des observations aussi nombreuses que fondées, faisant valoir, en faveur de Rome, l'autorité de l'antique possession, blâmant la violence avec laquelle les archevêques avaient agi, soumettant la plupart des articles à une critique sévère, et se prononçant ouvertement en faveur des nonciatures, qui n'avaient peut-être jamais été aussi nécessaires qu'en présence des tendances séparatrices qui venaient de se manifester en Allemagne.

Le S. Père s'éleva aussi contre les prétentions des archevêques. Charles-Théodore, et, sous certains rapports, le roi de Prusse, lui prêtèrent un vigoureux appui. Le 30 novem-

bre 1786, le nonce de Cologne, Pacca, publia au nom du Pape une circulaire adressée aux curés des trois électorats ecclésiastiques, dans laquelle il déclarait que les archevêques ayant concédé des dispenses de parenté à des degrés non prévus dans les pouvoirs qu'ils tenaient du Pape, les dispenses et les mariages contractés en vertu de ces dispenses étaient invalides, et que les enfants nés de pareilles unions seraient illégitimes. Informés de l'existence de cette circulaire, les archevêques ordonnèrent aussitôt à leurs curés de n'en tenir aucun compte et de la renvoyer au nonce de Cologne. L'empereur prit aussi la peine, bien inutile et bien vaine, de casser cette circulaire par une décision du conseil aulique du 27 février 1787. Charles-Théodore, au contraire, se déclara ouvertement pour le Pape : il repoussa sévèrement la protestation que les archevêques de Trèves et de Salzbourg avaient élevée contre une ordonnance pontificale, puis démontra à l'empereur lui-même, dans une lettre du 7 avril 1787, que l'institution des nonces était parfaitement d'accord avec le Concile de Trente et avec les lois de l'Empire. Le roi de Prusse, de son côté, autorisa le nonce Pacca à exercer toute la plénitude de ses pouvoirs dans le duché de Clèves, qui relevait de sa couronne.

Le 9 août 1788, une commission impériale reprenait l'affaire des nonciatures, qui semblait terminée, en demandant son avis, à ce sujet, à la diète de Ratisbonne. L'empereur se proposait, disait-on, de publier prochainement une loi qui renouvellerait les dispositions prises à Ems. Charles-Théodore entra de nouveau en lice, par l'organe de son représentant à la diète, et soutint l'utilité et la légalité des nonciatures, se déclarant disposé à maintenir celle de Munich. Les archevêques, déconcertés, prirent, cette fois, l'avis du roi de Prusse, qui leur conseilla de faire des ouvertures conciliantes au Pape. Ils ne purent s'y résoudre sans reprendre encore la question des nonciatures, dont ils demandaient formelle-

ment la suppression. La réponse du S. Père se fit attendre, et lorsqu'elle arriva, au commencement de l'année 1790, maintenant le *statu quo* et réfutant victorieusement les objections faites aux droits du S. Siége, de graves événements s'étaient déjà produits, par lesquels Dieu semblait indiquer qu'il prenait lui-même en main la cause de son vicaire.

Le zèle réformateur de Joseph II l'avait porté à supprimer les séminaires diocésains, et à les remplacer par un séminaire général pour chaque province. C'était séparer les aspirants au sacerdoce de leurs évêques, empêcher ces derniers de connaître personnellement leurs futurs coopérateurs et amoindrir le degré d'influence qu'ils pouvaient prendre sur eux. La plupart des chefs et des supérieurs qu'il mit à la tête de ces nouveaux séminaires étaient des hommes indignes ; aussi ces maisons étaient-elles plutôt des séminaires d'immoralité que des foyers de piété et de science.

Entre les provinces de l'Empire, les Pays-Bas furent celles qui manifestèrent le plus d'aversion pour ces séminaires généraux. A l'exception des provinces de Limbourg et de Luxembourg, les Belges se révoltèrent, refusèrent toute obéissance à l'empereur et chassèrent les Autrichiens (1789).

Dès la première nouvelle de ce soulèvement, l'empereur semble avoir compris que ces provinces étaient perdues pour lui. Il écrivait, le 29 novembre 1789 à Cobenzl : « Je vous laisse juger combien j'ai été désagréablement surpris, en voyant aujourd'hui, par le courrier que vous avez expédié, votre retraite de Luxembourg, et combien peu cette importante place était fournie en vivres. Il faut faire l'impossible pour la conserver et s'y soutenir, c'est de la dernière, de la plus grande importance, et, pour cela faire, il est à désirer que l'on maintienne, coûte que coûte, par Andernach la communication entre Trèves et Luxembourg, afin d'y pouvoir faire entrer tout ce qu'on pourra encore ramasser

en fait de vivres... Si les choses s'éclaircissaient un peu, vous feriez même bien de retourner à Luxembourg, mais toujours, avant de partir, vous devriez faire une protestation solennelle qu'on vous enverra d'ici, qui mettrait ces sujets rebelles en tout leur tort en face de l'univers et par laquelle je me réserverais tous mes droits. »

Les choses ne « s'éclaircirent » pas, et, comme Joseph II était malade, afin de lui ménager les tristes nouvelles qu'il avait à lui transmettre, Cobenzl les adressait à Anthon, secrétaire de l'empereur. Celui-ci lui écrit, le 5 décembre 1789 : « Je profite de l'estafette qu'on vous a envoyé de la part de la chancellerie d'Etat, pour vous mettre au fait des nouvelles arrivées de Bruxelles par courrier. D'après celles-ci, les apparences deviennent toujours plus mauvaises. Le comte de Traultmansdorf a déjà accordé tout ce qu'il a pu, et, je crois, sans le moindre succès, pas même suspensif; en attendant, il n'y a autre chose à faire que d'en attendre l'issue. J'ai vu ce que vous avez écrit à mon secrétaire Anthon. Je vous suis très-obligé de l'intérêt que vous prenez à ma santé; je n'ai plus de fièvre dans ce moment; mais toute ma situation — en réfléchissant sur le passé, surtout le présent, et prévoyant le futur — est certainement la plus fâcheuse qui existe et qui ne peut que ronger la santé la plus robuste. » Quel aveu! et comme l'adversité paraît avoir ouvert les yeux à cet infortuné prince! Il veut cependant tenir tête à la mauvaise fortune, et ce qu'il ajoute à la fin de cette même lettre montre les ressources de caractère que le bien aurait trouvées en lui, si l'éducation première n'eût pas fermé au bien l'accès de son cœur. » Quand vous m'écrirez, je vous prie de m'adresser directement vos lettres, sans vous servir de l'adresse de mon secrétaire Anthon. »

Les lettres suivantes, témoignent du découragement profond de Joseph II : « Je souhaite plus que je n'espère, qu'il y ait encore moyen de rétablir la tranquillité ; je crains

même dans ce moment-ci qu'on ne sera plus maître à Bruxelles. Je vous laisse juger de la peine infinie que tout cela me fait; aussi ma santé s'en ressent-elle puissamment, et j'ai encore eu hier la fièvre pendant toute la journée. Faites, mon cher comte, tout ce que vous pourrez pour le mieux; je ne saurais vous dire autre chose d'ici. » (20 déc. 1789.) « C'est aux remèdes qu'il faut penser et n'en négliger aucun s'il y en a encore..... Je vous prie donc de me procurer les détails ci-marqués, pour voir au moins le malheur dans toute son étendue. » (24 déc. 1789.)

Cependant, d'après les ordres de Kaunitz, jadis si hautain à l'égard du Pape, qu'il avait osé recevoir, à Vienne, en robe de chambre, le cardinal Herzan mettait en mouvement tous les ressorts dont il disposait à Rome, pour déterminer le Pape à écrire aux évêques des Pays-Bas, afin de les engager à prêcher à leurs peuples le retour au respect et à la soumission dus à l'Empereur. Une lettre curieuse à plus d'un titre, et surtout par le ton humble et soumis qu'y prend le cardinal, fut adressée par lui au cardinal Zelada et communiquée au prince de Kaunitz. C'est là que nous la retrouvons ; elle mérite d'être citée :

« Billet du cardinal Herzan au cardinal Zelada, le 13 janvier 1790 (en italien).

« La paternelle affection et l'amitié de N. S. Père à l'égard de Sa Majesté l'Empereur, m'assuraient que Sa Sainteté daignerait condescendre aux instances de ce dernier, relatives au rétablissement de la tranquillité publique, par le retour à la soumission des révoltés envers leur légitime souverain ; les intérêts de la religion sont tellement unis à cette sainte cause, que vous ne pourriez me faire un plaisir plus grand que de me donner l'assurance que le S. Père a écrit. Je m'empresse de satisfaire à l'obligation que cette démarche du Pape m'impose, en vous priant de faire agréer à Sa Sainteté, au nom de l'Empereur, l'expres-

sion de sa filiale et respectueuse reconnaissance. J'ose me flatter que les évêques des Pays-Bas, imitant le zèle du Pasteur suprême de l'Eglise, ne négligeront rien pour entrer dans ses vues et pour ramener leurs peuples au devoir. Votre Eminence comprendra qu'un secret absolu doit abriter cette démarche. » Le cardinal Zelada annota cette lettre et répondit : « Dans mon audience d'hier, 12 janvier 1790, le S. Père m'a donné ordre de notifier à Votre Eminence que Sa Sainteté était résolue à écrire aux évêques des Pays-Bas pour l'objet pour lequel Votre Eminence a sollicité son intervention. »

C'était trop tard. Il fallait que la justice de Dieu passât sur le persécuteur de l'Eglise. Joseph II devait apprendre, avant de mourir, que Dieu sait se venger quand son heure est venue. La veille de sa mort, il reçut de Cobenzl une longue lettre dans laquelle il put encore lire les renseignements suivantes : « Les chefs de la révolte se sont engagés fort avant avec la cour de Berlin, et n'osent pourtant trop s'y fier. Les réponses qu'ils reçoivent de La Haye et de Londres ne leur paraissent pas assez positives, et dans l'intérieur la division s'accroît de jour en jour. Dans ce moment de crise un petit corps d'armée aurait bientôt terminé tous les débats. Une grande partie de la nation ne demanderait qu'un peu de soutien, pour se déclarer ouvertement contre toute innovation, tandis que plusieurs d'entre les chefs des révoltés seraient bien aises d'avoir un prétexte pour se tirer de leurs engagements, en montrant qu'une force majeure les empêche de conduire la révolution jusqu'au bout. Enfin, si les sept régiments qui sont ici étaient restés dans leur entier en se retirant dans le Luxembourg, et qu'on eût sauvé le trésor, je suis persuadé que nous serions rentrés dans les autres provinces sans autre secours. A présent, il serait très-possible que nous y rentrions encore, si V. M. pouvait nous envoyer le petit secours demandé; je n'oserais pour-

tant pas le garantir positivement ; mais, au défaut de ce moyen, ou, le moment présent passé, il me paraît bien difficile que V. M. parvienne jamais à recouvrer les Pays-Bas. »

Le lendemain du jour où il venait de recevoir cette lettre, Joseph II mourait, « le cœur brisé, dit un historien, d'avoir perdu la Belgique. » Il avait reçu deux fois les Sacrements de l'Eglise, écoutant avec ferveur les prières latines que lui récitait son confesseur. Sa dernière prière fut celle-ci : « Seigneur, qui seul connaissez mon cœur, vous savez que tout ce que j'ai fait, je ne l'ai fait que pour le bien de mes sujets. » Il avait composé l'inscription qui devait être gravée sur son tombeau : « Ci-gît Joseph II, qui fut malheureux dans toutes ses entreprises. »

Le 20 février 1790, après un règne de dix ans, Joseph II disparaissait de la scène du monde ; mais ses œuvres et son nom restaient : les œuvres, comme un système de bureaucratie despotique qui devait longtemps être funeste à l'Eglise ; le nom, comme l'étiquette de toute rébellion des têtes couronnées à l'égard du Saint-Siége. Les leçons historiques de la Providence n'instruisent que ceux qui consentent à en profiter : pendant près d'un siècle, le Joséphisme sera la ressource d'une foule de gouvernements, ennemis ombrageux de la liberté de l'Eglise. Dieu reprendra sa verge et brisera les trônes ; les dynasties les plus illustres ne seront plus qu'un épouvantail pour les peuples que leur nom seul semblait protéger autrefois. N'est-ce pas ce que nous avons vu ? N'est-ce pas « l'histoire que nous vivons ? »

Al. Gilly.

LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ.

Vieille solution d'une vieille question (1).

Introduction.

La question de l'origine de nos connaissances est ancienne, mais elle n'a pas vieilli. La question est ancienne, car les savants ont appliqué toute leur sagacité depuis des siècles à expliquer l'apparente contradiction que nous offre la connaissance de l'homme : le monde ne nous présente que le spectacle varié de phénomènes passagers, et pourtant l'esprit humain s'élève à la notion de l'impérissable et de l'éternel. La question n'a pas vieilli, car, à toutes les époques, les plus hautes raisons ont essayé de résoudre cette énigme, et aujourd'hui elle préoccupe encore tous ceux qui considèrent l'homme comme l'un des objets les plus importants des investigations humaines.

On s'occupe actuellement de cette question en Hollande, et les différentes solutions qu'on en a données ont produit, entre les savants de ce pays, un échange d'idées que sans doute beaucoup de personnes ont suivi avec intérêt. « Depuis plus d'un an, dit M. L'Ange Huet, il se livre une bataille de brochures philosophiques entre MM. Opzoomer et Van der Wijck d'une part, et M. Spruyt d'autre part, à laquelle le grand public a accordé quelque attention. Quelques-unes de nos idées générales peuvent-elles ou ne peuvent-elles pas s'expliquer sans l'hypothèse d'un raisonnement

(1) Cet article a paru dans la revue hollandaise *de Wachter* (maintenant *Onze Wachter*), livraisons d'août et d'octobre 1873, p. 73-90 ; 203-225 (Trad.)

inné, instuitif et inconscient ? tel est le sujet de la discussion. Parmi ces idées se trouve l'idée de la relation de cause à effet, dont Spruyt affirme, en changeant un peu la terminologie de Schopenhauer, qu'elle est une *forme innée de la perception.* »

Ce débat, suivant M. L'Ange Huet, ne peut pas aboutir, à cause de la manière dont il est conduit. Les deux parties « regardent comme impossible l'existence d'une troisième solution autre que l'innéité (1) et l'empirisme » ; par suite, l'on se contente, de part et d'autre, de réfuter l'opinion de l'adversaire, pour établir à coup sûr la vérité de sa propre opinion. « C'est là cependant une erreur, dit L'Ange Huet, une erreur que l'on aurait évitée, si l'une ou l'autre des deux parties avait eu une idée juste du Positivisme. » C'est pourquoi il va donner lui-même une réponse à la question de l'origine de nos connaissances, dans le sens de la philosophie positive, sous le titre : « *Nouvelle solution d'une vieille question.* »

Quiconque aura suivi avec quelque attention le débat dont nous venons de parler, sera du même avis que L'Ange Huet sur la manière dont le débat a été conduit. On suppose de part et d'autre qu'il n'y a pas de troisième solution, et, en cela, les deux parties se trompent. Mais L'Ange Huet ne se trompe pas moins en pensant que le *superest tertium* se rapporte à la philosophie positive : ce qu'on oublie, ou plutôt ce qu'on néglige, c'est la solution donnée par la scolastique de la question dont il s'agit, solution considérée encore aujourd'hui par nombre d'esprits éminents comme la seule bonne. Selon eux, l'exclusivisme est le défaut commun de la philosophie de l'*expérience* et du système des *idées innées.* De là vient que les champions de l'une et l'au-

(1 Comme on le verra dans la suite, par système de l'innéité ou des idées innées, l'auteur entend le kantisme (Trad.)

tre sont si forts dans l'attaque et si faibles dans la défense : un peu d'attention suffit, en effet, pour découvrir le point vulnérable des deux systèmes.

Le but des pages suivantes est donc d'exposer, dans une première partie, la doctrine de la scolastique sur le principe de causalité ; dans une seconde, de montrer le côté faible des deux théories indiquées plus haut. C'est pourquoi nous mettons en tête de cet écrit : « *Vieille solution d'une vieille question.* »

PREMIÈRE PARTIE.

I

Connaissance sensible et connaissance intellectuelle.

L'homme, d'après la scolastique, connaît de deux manières, par les sens et par l'esprit. Quelque intimement unies qu'elles soient, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle diffèrent essentiellement. Les sens ne perçoivent que ce qui est *matériel* et encore ne le perçoivent-ils que comme fait ; c'est pourquoi ils ne connaissent que le changeant, le particulier : *sensus est singularium.* Mais les perceptions des sens, en tant que connaissance sensible, sont pourtant de *vraies* connaissances ; et l'objet de cette connaissance est une des propriétés d'un être matériel *en dehors* de l'organe qui perçoit. Les sens *seuls* révèlent déjà à l'homme le monde extérieur ; et, par conséquent, si l'on admet la possibilité de connaître quelque chose, il n'est nullement besoin de ce que l'on a appelé un *pont* pour passer du monde des sensations à celui des réalités extérieures. Une sensation purement subjective serait un non-sens, une *contradictio in adjecto,* puisque l'idée *connaître* est une idée re-

lative. La Scolastique ne fait que répéter ici ce qu'avait enseigné le grand penseur grec :... οἷον... ἐπιστήμη, αἴσθησις, θέσις, πάντα γὰρ τὰ εἰρημένα αὐτά, ἅπερ ἐστίν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁποσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον. (Arist. Cat. περὶ των προς τι.) De plus, la sensation s'accomplit dans l'organe même, et la philosophie, d'accord avec la conception vulgaire, dit que l'œil voit, que l'oreille entend, et regarde ces phrases comme des propositions scientifiques.

Mais outre la connaissance sensible, l'homme possède la connaissance intellectuelle. Ces deux sortes de connaissances diffèrent essentiellement pour nous dans leur objet. Les sens connaissent le particulier, l'intellect connaît le général : *sensus est singularium*, *intellectus universalium*. L'homme vient au monde avec la *faculté* de connaître ; on ne peut défendre les idées innées. L'homme est redevable de toutes ses idées à l'expérience, à tel point que toute opération de l'entendement est toujours précédée d'une opération des sens : *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Les sens ne sont pas cependant la cause de nos idées ; ils en sont seulement la condition nécessaire, *sensatio est quodammodo materia causæ* ; la cause des idées, c'est la faculté abstractive de l'esprit.

Je dois montrer, à ce propos, quel abîme sépare la Scolastique de Locke et des empiristes. La maxime : *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* peut s'entendre de deux manières. Les objets matériels que l'entendement connaît sont perçus d'abord par les sens, mais dans ces objets l'intelligence connaît quelque chose que les sens ne connaissent *absolument* pas, et c'est dans ce sens que la Scolastique a pris la célèbre maxime. On peut aussi la comprendre comme il suit : la connaissance de l'entendement n'embrasse *rien* en dehors de ce que les sens lui fournissent, mais l'entendement a la faculté de travailler à sa guise les données des sens. C'est là l'idée fondamentale de l'empirisme. De là

la signification différente donnée au terme *abstraire* dans les deux systèmes. Suivant les empiristes, l'esprit abstrait quand il sépare les différents éléments *dont se composent les perceptions sensibles,* et fixe seulement son attention sur une propriété qu'un objet a de commun avec une autre. « Lorsque nous pensons à un objet particulier, nous pouvons tourner notre attention de préférence sur les propriétés communes à cet objet et à d'autres. Et dans ce sens, mais dans ce sens seulement, on peut dire que nous sommes en état d'abstraire » (1). On voit que, d'après cette doctrine, la faculté abstractive de l'esprit ne connaît rien d'autre que ce que connaissent les sens, et les matériaux de toute connaissance ultérieure nous sont donnés par la sensation. Chez les scolastiques, au contraire, le terme *abstraire* a une toute autre signification. L'entendement abstrait, lorsqu'il pénètre au-delà de l'enveloppe sensible des choses, sépare l'*essence* de l'accidentel et reconnaît ce qui convient nécessairement à la chose, en tant qu'elle est cette chose. Eh bien, ce qui convient à chaque chose, *en tant qu*'elle est cette chose, doit se trouver dans toutes les choses de cette espèce, et c'est pour cela que l'entendement connaît ce qui est vraiment le général en toutes ces choses, en en connaissant l'essence. L'*être* convient nécessairement à toute chose. Quand donc les sens perçoivent quelque chose, ils ne perçoivent pas cette chose, en tant qu'elle *est*. Mais l'esprit peut le faire, et ainsi l'homme se forme la première idée vraiment générale de l'*être*. Cette idée est vraiment générale ; elle comprend le matériel et l'immatériel, l'existant et le possible ; car tout cela *est* en quelque façon (2).

(1) Van der Wijck. *De Wijsbegeerte der ervaring verdedigd.* (Défense de la philosophie de l'expérience), p. 52.

(2) In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione hominum est ens ; cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehen-

Plus notre esprit se développe et plus le champ de notre expérience s'agrandit, plus nos idées générales deviennent précises et plus leur nombre s'accroît. Ces idées ne sont pas purement subjectives, puisqu'elles expriment quelque chose de réel, savoir l'*essence* des choses, que l'entendement a séparé des phénomènes. Puisqu'elles expriment quelque chose de réel, les jugements que l'on en tire ne sont pas des lois purement subjectives de notre esprit, mais des lois objectives de l'*être*. La première loi contenue implicitement dans ces idées est la suivante : ce qui est ne peut pas ne pas être. Ce principe est la première loi de notre esprit, *parce que* c'est la première loi de l'*être*. L'*essence* de l'être exclut le non-être ; et comme notre esprit saisit l'essence de l'être comme telle, il ne lui est pas possible d'exprimer un jugement en désaccord avec cette loi. Nous n'admettons donc pas ces premiers principes parce que nous y sommes forcés par une aveugle nécessité, mais au contraire, c'est parce qu'on doit nécessairement les tenir pour vrais qu'ils nous apparaissent nécessairement évidents. *Proprium autem est horum principiorum, quod non solum necesse est, ea per se vera esse ; sed etiam necesse est videri* quod sint per se vera. (S. Th. *In Arist. Post. lib. I, lect.* 19.) A présent, nous comprenons sans peine pourquoi il n'est pas possible à l'homme de se tromper touchant certains principes. Si les idées dont nous nous occupons sont élémentaires, peu ou point compliquées, il nous est impossible de ne pas avoir une vue claire de ce qu'expriment ces idées ; et si nous basons un jugement sur ce que nous voyons ainsi clairement, il sera nécessairement vrai. *Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intercedere non potest, non possumus decipi, sed*

dit, et ideo primum principium indemonstrabile est, quod est, non simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis ; et supra hoc principio omnia alia fundantur. S. Th. *Sum.* 1-2, Q. 94, A. 2.

deficimus in totaliter non attingendo. S. Th. *Sum.* P. I. Q. 85, A. 6.)

Après cette exposition des principes généraux sur la connaissance humaine, nous pouvons indiquer la voie que nous suivons, d'après la Scolastique, pour arriver au principe de causalité.

II

Le principe de causalité.

Le principe de causalité est une application particulière du principe plus général établi par Leibniz : *Nihil est sine ratione sufficiente,* il n'existe rien sans raison suffisante. Ce principe est vrai pour tout ce qui est, même pour Dieu. La raison de l'existence de Dieu est dans son essence. Le principe de causalité, au contraire, ne s'applique pas à tout ce qui est, mais seulement à tout ce qui *arrive à l'existence,* à tout ce qui devient. *Non est effectus sine causa* : tout ce qui arrive à l'existence doit son existence à un être différent de lui-même. L'être qui communique l'existence à un autre doit nécessairement être un être actif, et c'est pourquoi *causa* est ici synonyme de *causa efficiens*, cause efficiente. Le principe de causalité peut donc très-bien s'énoncer ainsi : Tout ce qui arrive à l'existence doit avoir une cause de son existence.

Demander comment l'homme arrive à connaître le principe de causalité, c'est donc demander comment il arrive à la proposition que nous venons d'énoncer. Cette question en renferme deux autres : Comment l'homme acquiert-il les idées exprimées par le sujet et l'attribut ? Comment les relie-t-il par un jugement ?

D'après les principes développés plus haut, c'est à l'expérience que nous empruntons les idées exprimées par le sujet et l'attribut. L'entendement saisit toujours dans les

faits ce qui échappe aux sens. Il connaît les êtres qui arrivent à l'existence comme tels, et il acquiert ainsi cette idée générale : arriver à l'existence. Il est à peine nécessaire de rappeler que l'expérience nous fait voir très-souvent des choses qui arrivent à l'existence. A chaque instant nous voyons apparaître de nouveaux êtres dans le monde extérieur ; et dans notre âme, quelle incessante succession d'idées et de résolutions ; dans notre corps, que de passions, que d'émotions de toute espèce !

Pour arriver à l'idée de « cause » exprimée par le prédicat, il suffit de consulter la conscience que nous avons de nous-mêmes. Elle nous révèle de la façon la plus indubitable que nous exerçons une influence réelle sur certains changements qui ont lieu en nous, soit dans notre âme, soit dans notre corps, c'est-à-dire que nous produisons quelque chose. Notre entendement aperçoit donc un être qui est cause et peut par conséquent en abstraire l'idée générale de « cause ».

On peut se demander ici combien de temps doit durer l'expérience pour que nous soyons vraiment en possession de ces idées. Cette question est d'un intérêt très-secondaire pour la Scolastique. Nous devrions la traiter avec soin si le jugement était énoncé en vertu de l'expérience. Mais nous ne parlons ici que d'idées ; or celles-ci sont soumises à la loi générale suivante : Plus les idées sont compliquées, plus il faut d'expérience pour les saisir à fond. Comme ces idées « cause » et « arriver à l'existence » ne sont pas des idées compliquées, il n'y a pas de raison pour que leur acquisition exige beaucoup d'expériences.

L'esprit acquiert donc, au moyen de l'expérience, les idées exprimées par le sujet et l'attribut ; mais le jugement qui lie ces deux idées n'est pas le résultat de l'expérience ; ce n'est pas dans l'expérience qu'il faut chercher la raison qui nous fait dire du sujet « tout ce qui arrive à

l'existence » ce qui est exprimé par l'attribut, savoir : « a une cause ». *Hæc, quæ requiruntur ad hujusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quæcumque alia terminorum declaratio, non requiruntur* ut formalis ratio assensus, neque etiam ut principium per se sufficiens seu eliciens actum assentiendi, *sed ut sufficiens applicatio objecti.* (SUAREZ, *Metaph. disp., sect.* 6.) L'expérience n'est donc pas la raison de notre assentiment à la vérité exprimée par le jugement. *Suivant la doctrine des Scolastiques, le principe de causalité est un jugement analytique.* La seule raison qui nous fait dire du sujet ce qu'exprime l'attribut dans les jugements analytiques, c'est que nous voyons clairement que l'idée exprimée par l'attribut est contenue dans celle qu'exprime le sujet : *Prædicati notio eruitur ex notione subjecti.* Que l'on nous comprenne bien. Nous ne prétendons pas que la connaissance du sujet entraîne la *connaissance* de l'attribut, ni que l'homme puisse avoir une seule *idée* indépendante de l'expérience ; non, ce qui caractérise les jugements analytiques n'est pas là. Il y a jugement analytique seulement quand nous *affirmons l'attribut du sujet* indépendamment de l'expérience. Par conséquent, le principe de causalité, considéré comme jugement, peut s'exposer de la manière suivante. L'entendement comprenant ce que signifie « une chose qui arrive à l'existence » y ajoute nécessairement cette idée « a une cause », car la chose qui arrive à l'existence ne peut se donner l'existence à elle-même, puisque rien ne peut agir avant d'exister. La possibilité d'exister pour une chose n'est pas une raison suffisante pour qu'elle arrive à l'existence, puisque cette possibilité présuppose qu'elle n'est pas encore. Que reste-t-il donc ? Que cette chose reçoive l'existence d'un être déjà existant, dont l'acte la lui communique. Or, un être qui communique l'existence à un autre par une action physique est une cause efficiente. Donc, de cette idée : « une chose qui arrive à l'existence »

résulte nécessairement que l'existence lui est communiquée par une cause efficiente.

C'est ainsi seulement que l'on peut élucider complètement le principe de causalité. Conçu comme il l'est par la Scolastique, ce principe garde : 1° sa valeur *objective* ; 2° sa généralité et sa nécessité absolue, de sorte qu'il embrasse *le réel et le possible.*

En ce qui concerne le premier point, savoir la valeur objective du principe de causalité, il ne faut pas entendre simplement par là que l'homme doit nécessairement *croire* à sa valeur objective et rien de plus. S'il en était ainsi, on en reviendrait toujours à la vieille question : La réalité des choses répond-elle à nos conceptions ? Mais si l'entendement saisit réellement l'essence des choses, et si le principe de causalité est une loi de l'esprit, *parce que* nous connaissons une loi nécessaire de l'être, la valeur objective de ce principe est assurée. Dans la Scolastique, il ne peut être question de lois purement subjectives de l'esprit, de vérités formelles, comme on les appelle parfois. Toute idée exprime *quelque chose* de réel, nous ne disons pas quelque chose d'existant ; et si nous pensons toujours nécessairement que nos idées sont objectives, c'est parce que nos idées sont vraiment d'accord avec *ce qui est* nécessairement. On ne résout donc pas toutes les questions en s'appuyant « sur une loi de l'esprit ou de la nature » (1), ce qui conduit nécessairement à l'idéalisme et au subjectivisme complet. Il y a trois espèces de lois : les lois de l'esprit, les lois de la nature, et les lois de l'être. Le réel n'est pas identique à l'existant. L'intelligence humaine peut connaître ces lois jusqu'à un certain point. Par suite, si nous pouvons connaître les lois de l'*être*, nos énoncés ont une valeur objective et il en est ainsi du principe de causalité en particulier.

(1) *De Wysbegeerte der ervaring verdedigd* door Prof. Dr VAN DER WIJCK, page 7.

Personne ne peut méconnaître que le principe de causalité ne soit *absolument* général et nécessaire ; mais cette propriété de ce principe ne peut s'expliquer d'une manière satisfaisante que si l'on tient ce principe pour un jugement analytique, c'est-à-dire un jugement où l'attribut n'est pas affirmé du sujet à cause de l'expérience. En effet, en premier lieu, on ne peut percevoir ce que l'attribut affirme du sujet, parce que le sujet ne peut être l'objet d'une perception. Comment percevoir cette abstraction : « tout ce qui arrive à l'existence » ? Ensuite, l'expérience ne conduit jamais à une proposition nécessaire et absolue ; car, ce que nous percevons est simplement le fait, et toute comparaison, dans le sens de Locke, ne nous donne jamais que quelque chose de concret, des faits et rien de plus. Or, un fait ne nous apprend rien sur l'*absolue* impossibilité du fait contraire, ni par suite sur l'absolue nécessité du premier. Il en est de même de la généralité du principe de causalité : il s'applique à ce qui existe réellement et à ce qui est purement possible. Si j'affirme l'attribut du sujet uniquement à cause de l'expérience, je ne puis pas faire cette affirmation pour les cas où je n'ai pu faire encore d'expérience. Aussi l'école empirique n'est-elle pas encore parvenue à donner à la question de l'origine du principe de causalité une réponse satisfaisante, comme nous le verrons dans la seconde partie.

Mais si l'on admet que le principe de causalité est un jugement analytique, la propriété de ce principe d'être nécessaire et général s'explique sans peine. Dans les jugements analytiques l'attribut est affirmé du sujet, parce que l'attribut est contenu dans l'*idée* du sujet. Si l'on sait ce que signifie un sujet donné, on voit de suite si ce sujet peut ou ne peut pas être réuni à un attribut déterminé en restant le même sujet. Celui qui comprend ce que signifient les mots : « une chose qui arrive à l'existence », ne peut absolument

pas y ajouter l'attribut : « n'a pas nécessairement une cause qui la fait arriver à l'existence ». Pour cela, il devrait penser à la fois à « une chose qui arrive à l'existence » et à « une chose qui n'arrive pas à l'existence ». Cela est impossible ; une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être. De la nécessité absolue du principe de causalité résulte d'ailleurs sa généralité. Quand l'attribut est si intimement uni au sujet qu'on ne puisse méconnaître cet attribut sans détruire le sujet lui-même, il n'est pas possible, évidemment, qu'il existe rien à quoi s'applique l'idée exprimée par le sujet, sans qu'en même temps on y puisse appliquer aussi l'idée exprimée par l'attribut.

La doctrine scolastique établit donc la valeur objective du principe de causalité et donne en même temps une explication satisfaisante à tous égards de son absolue nécessité et de sa généralité.

III

Réponse aux difficultés.

On a soulevé contre cette explication des difficultés que nous devons combattre dès maintenant. La solution donnée par la Scolastique relativement au principe de causalité suppose que nos idées s'accordent avec la réalité. Or, on objecte précisément que l'homme ne peut rien savoir sur ce point. « Vous soulevez des questions, dit Opzoomer (*Chemin de la Science*, p. 19), auquel il n'y a pas de réponse possible. » M. L'Ange Huet écrit (l. c., p. 134) : « A moins qu'on ne désire encore prendre la vérité dans le sens (insensé) d'un accord (impossible à contrôler) entre nos représentations mentales et l'être (que nous ne pouvons jamais atteindre)..... » Opzoomer donne la raison pour laquelle ce contrôle est impossible : « Tout ce à quoi nous pouvons com-

parer nos représentations, dit-il, n'est absolument que représentation aussi. »

Nous devons faire ici une distinction entre établir, affirmer avec certitude, et prouver une proposition. Peut-on démontrer la proposition : Nos idées s'accordent avec la réalité, ou : Nos idées ne sont pas une simple forme subjective de l'esprit ? Nous répondons : Non. C'est une proposition indémontrable. Mais son indémontrabilité ne diminue en rien la certitude que nous en avons. Cette proposition ne peut être démontrée parce qu'elle est une condition nécessaire de toute recherche scientifique. Car, dans la science, il faut bien partir de la supposition que l'homme *peut* savoir quelque chose ; sinon, toute recherche scientifique est une folie. Descartes, ce précurseur inconscient et imprévoyant, sous tant de rapports, des erreurs modernes, a mis en doute aussi nos toutes premières connaissances. Si nous considérons, dit-il, que nous nous trompons si souvent, nous douterons à juste titre des premiers principes de la raison. On sait comment il recourut aux attributs de Dieu, pour ne pas tomber dans un scepticisme complet. Kleutgen (Phil. scolast., n° 287, t. ii, p. 13) fait à ce sujet la remarque suivante qui est très-juste : « Si quelqu'un ne comprend pas la vérité de cette proposition : *Le tout est plus grand que chacune de ses parties,* on peut essayer de la lui faire comprendre, en lui faisant examiner les concepts du tout et de la partie. S'il refusait alors d'accorder qu'il arrive ainsi à une connaissance accompagnée d'une certitude inébranlable, et s'il prétendait, avec Descartes, qu'assurément il ne peut douter de ces propositions tant qu'il ne pense qu'à lui seul, mais qu'il le peut, quand il se souvient que peut-être c'est un mauvais génie, et non le Dieu saint et véridique qui l'a créé et lui a donné une nature sujette en tout à l'erreur ; si quelqu'un, dis-je, raisonnait ainsi, il n'y aurait pas moyen de l'aider. Il pourrait

et devrait dire ce qu'il soutient relativement aux premiers principes de toutes les preuves et explications par lesquelles on voudrait le convaincre qu'il doit l'existence non au père du mensonge, mais à l'auteur de toute lumière. Il devrait donc s'enfoncer sans ressource dans son scepticisme.» Ainsi on ne peut prouver à personne que son intelligence est en état de connaître quelque chose, mais cela n'empêche qu'il ne soit très-certain que l'homme possède certaines vérités. Il en est ainsi pour cette vérité-ci : Nos idées s'accordent avec la réalité (proposition qui au fond a le même sens que celle-ci : l'homme peut connaître la vérité). C'est une vérité indémontrable. En effet, que quelqu'un tente de donner la preuve que nos idées ne sont pas de simples formes subjectives, autrement dit, que nous connaissons au moyen des idées quelque chose qui n'est pas l'idée ; il ne pourrait le faire qu'au moyen d'autres idées ; il peut connaître quelque chose qui n'est pas ces idées ; il ne pourrait rien établir touchant les premières.

Cette proposition : Nos idées s'accordent avec la réalité, n'est donc pas susceptible de démonstration : mais la nier c'est se mettre en contradiction avec soi-même, c'est se réfuter et montrer par là même que ce que l'on combat est vrai. « Quiconque, dit Tongiorgi, nie que les idées soient des représentations des objets, affirme que cette idée qu'il a de l'idée, savoir qu'elle est purement subjective et non représentative de la réalité, est conforme à cette idée même. *Qui negat enim idearum naturam hanc esse, ut sint repræsentationes objectorum, affirmat hanc ideam, quam habet de idea, ut nimirum sit mera forma subjectiva et non repræsentativa objecti, ipsi ideæ esse conformem.* Si M. L'Ange Huet nous dit : *Veut-on prendre encore le mot vérité dans le sens (insensé) d'un accord (impossible à vérifier) entre nos idées et l'être toujours (inaccessible)*, par là même il nous dit que l'idée qu'il a de la vérité, savoir qu'*elle ne doit pas être*

regardée comme l'accord entre nos idées et l'être, s'accorde avec la vérité ; à moins toutefois, comme on pourrait le remarquer malicieusement, que M. L'Ange Huet ne dise rien. On voit par là que la nouvelle philosophie poussée à bout nous conduit et doit nous conduire à des absurdités. Son erreur capitale se trouve dans une définition de l'idée qui est erronée, scientifiquement parlant. La Scolastique avait eu soin de faire nettement ressortir l'élément objectif de l'idée dans la définition qu'elle en donne : *Idea est illud* QUO *cognoscimus, non* QUOD *cognoscimus.*

La seconde difficulté que l'on soulève contre l'exposition du principe de causalité donnée par la Scolastique a sa source dans l'idée que l'on s'en fait, comme jugement analytique. Kant, qui le regarde comme un jugement synthétique *a priori,* écrit ce qui suit dans sa *Critique de la Raison pure* (Introduction, § IV) : « Dans l'idée de quelque chose qui se produit, je pense, à la vérité, à un être avant lequel un temps existait, etc., et de là se déduisent des jugements analytiques. Mais l'idée d'une cause est tout-à-fait en dehors de cette autre idée ; elle désigne quelque chose de différent de ce qui se produit et n'est pas, par conséquent, comprise dans cette dernière idée. » Nous reviendrons plus tard sur Kant ; mais disons en passant, suivant une remarque très-juste, que Kant avait une idée trop étroite du jugement analytique. Il est évident que pour lui, un jugement analytique est un jugement tel qu'on déduit du sujet l'idée de l'attribut que nous ne possédions pas auparavant. Les Scolastiques n'ont pourtant rien enseigné de semblable. D'après eux, un jugement est analytique lorsqu'on y *réunit* les idées exprimées par le sujet et l'attribut, sans s'appuyer sur l'expérience, mais ils ne prétendent pas qu'on puisse avoir jamais une seule idée indépendamment de toute expérience.

L'école empirique prétend que le principe de causalité est un jugement synthétique. « Les jugements analytiques, dit

Opzoomer, sont, en réalité, des jugements synthétiques qui ont pris une autre forme, à cause du point de vue relatif de celui qui les énonce. Les déduire d'une idée est un préjugé qui prend une différence relative pour une différence absolue. » Ensuite, développant cette idée, il continue : « Tout jugement analytique a été synthétique à l'origine. Des propriétés dont le nom seul éveille maintenant l'idée devaient d'abord être perçues sur les objets mêmes. Il en fut ainsi, même pour la première propriété que nous y avons reconnue. La différence entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques est donc purement relative. Des propriétés qu'à l'origine nous devions percevoir sur les objets mêmes avant de les leur attribuer, nous deviennent plus tard si familières que leur nom les rappelle immédiatement à notre esprit. » (L. c., p. 88.)

Par objet, Opzoomer entend un objet concret dans la nature, un corps. Les jugements analytiques ne s'appliquent pas à des *objets* dans ce sens-là ; ils s'appliquent à *l'être abstrait,* quoique réel. Comment peut-on prétendre que le sujet dans le principe de causalité « tout ce qui arrive à l'existence » soit un objet dans la nature ? Il est vrai que ce principe s'applique aussi aux objets qui existent ; mais ce à quoi s'applique une loi qui régit tout ce qui est, n'est pas cette loi même. Le simple objet *perçu* ne peut jamais nous fournir le sujet du jugement. L'objet *perçu* est nécessairement quelque chose de particulier et quel que soit le nombre d'objets que l'on perçoive, on n'a jamais par là qu'une connaissance d'objets particuliers, jamais de rien en général. C'est pourquoi un empirisme logique nie les idées générales et affirme que nous ne possédons que des noms généraux. Opzoomer doit donc résoudre la question posée sous la forme suivante : Comment « par simple généralisation » les objets en nombre limité qui arrivent à l'existence dans la nature, deviennent-ils pour nous « tout ce qui arrive à l'exis-

tence, » tout, c'est-à-dire, ce qui est réellement et ce qui est possible.

Mais voici une autre difficulté. Selon les empiristes, nous ne pouvons affirmer l'attribut du sujet avant « d'avoir perçu la propriété [exprimée par l'attribut] sur un objet. » Eh bien, il y a un jugement sur lequel s'appuie *toute* notre science rationnelle, et dont la négation entraînerait celle de toute science. C'est celui-ci : « Ce qui est ne peut pas en même temps ne pas être. » Ce principe ne peut être le fruit de l'expérience. Que *toute* notre science rationnelle repose sur ce jugement, c'est ce qu'il est à peine nécessaire d'expliquer. Admettons un instant que le *vrai* puisse être le *faux*, quelle valeur pourrait avoir pour nous n'importe quelle proposition ? Ce jugement repose sur la contradiction intime qui existe entre vérité et fausseté. Ensuite, l'exclusion nécessaire du faux par le vrai ne peut être perçue sur aucun objet. Nous ne pouvons percevoir qu'une qualité des corps ou un changement en nous. Or cette exclusion du faux par le vrai n'est ni un changement en nous, ni une qualité des corps. En outre, nous voudrions bien savoir quand ce jugement a été « neuf », suivant l'assertion d'Opzoomer : « Ce qui est vieux maintenant a été neuf autrefois. » (*Het wezen der Kennis*, p. 124.) (1)

« Tout jugement, dit Opzoomer (*Weg der Wetenschap*, p. 89), qui étend le champ de nos connaissances relativement à un objet, doit donc être synthétique. Les propriétés que nous affirmons d'un objet comme attribut, doivent être autres que celles dont la représentation est déjà éveillée en nous par le nom seul de l'objet. Un jugement analytique, c'est-à dire un jugement où l'on affirme d'un objet des propriétés qui nous sont déjà rappelées par le nom même

(1) Si Opzoomer regarde ce jugement comme identique, il est clair qu'il a tort d'affirmer que ce jugement n'a pour nous aucune valeur.

de l'objet, ne peut avoir de valeur que pour celui qui ne se représente rien en entendant ce nom, pour qui les propriétés désignées par ce nom sont inconnues. »

Nous accordons volontiers que notre connaissance des objets dans la nature n'est pas immédiatement agrandie par le moyen des jugements analytiques ; mais on n'est pas autorisé à conclure de là que cette sorte de jugements ne sert à rien, comme on le fait ici ; car, parmi ces jugements se trouvent, pour ne pas donner d'autres raisons, les premiers principes du raisonnement qui sont nécessaires dans toute étude scientifique. Prenons, par exemple, l'induction des naturalistes; elle est impossible si l'on ne place à sa base un jugement analytique. Le résultat d'une induction de ce genre est une vérité générale, pour autant qu'elle embrasse tous les cas particuliers qui existent. Or, on ne peut conclure ainsi à un résultat vraiment général sans le jugement analytique : *Causa necessaria semper agit nisi impediatur*. Il ressort suffisamment de tout ceci que les jugements analytiques nous sont indispensables, quoiqu'ils n'augmentent pas immédiatement la connaissance que nous avons des objets de la nature.

La définition de l'idée de *cause* donnée par la Scolastique est inexacte suivant la plupart des modernes, et d'après le Dr Spruyt sans consistance aucune. Nous reviendrons sur ce point dans le seconde partie. Enfin, nous avons parlé maintes fois d'un triple ordre de choses, de la nature, de l'esprit et de l'être. Cette division est rejetée aussi par les adversaires de la Scolastique. Nous ne démontrerons pas ici l'existence de ce triple ordre de chose, parce qu'elle est une conséquence directe de la réfutation des deux systèmes des idées innées et de l'expérience.

Résumons en peu de mots la doctrine scolastique sur le principe de causalité. Le principe de causalité est un jugement, savoir : Tout ce qui arrive à l'existence a une cause

de son existence. Quand on cherche l'origine de ce principe, on doit se poser la question de la manière suivante: 1° Comment l'homme arrive-t-il aux idées exprimées par le sujet et l'attribut? 2° Pourquoi les réunit-il dans un jugement? — Réponse: 1° Nous déduisons ces idées de l'expérience, parce que l'intelligence saisit dans les faits quelque chose qui échappe à la perception des sens. 2° Nous réunissons ces idées en un jugement, non en nous appuyant sur l'expérience, mais parce que le principe de causalité est un jugement analytique. Dans cette doctrine, on évite ce grand écueil de *l'exclusivisme* sur lequel échouent et les philosophes qui attribuent *toutes* nos connaissances à l'expérience seule, et ceux qui attribuent à l'homme des connaissances indépendantes de toute expérience. Nous développerons ces dernières idées dans la seconde partie de notre travail.

SECONDE PARTIE.

I

Examen de l'empirisme

Dans la première partie, nous avons exposé la réponse de la scolastique à la question suivante: Comment l'homme arrive-t-il à la connaissance certaine de la vérité contenue dans le principe de causalité? Voyons maintenant ce que répondent sur le même point les deux tendances extrêmes de la philosophie contemporaine, l'empirisme et la philosophie des idées innées, et donnons d'abord la parole à l'empirisme.

« La philosophie de l'expérience enseigne que les fils dont sont tissées les représentations, les idées, les facultés,

sont simplement des sensations, des expériences. » Ainsi s'exprime le professeur Van der Wijck. Opzoomer dit de son côté : « Il y a deux sortes de vérités, les vérités immédiates, et les vérités médiates déduites des premières. Les premières expriment nos propres sensations ; les secondes sont les conclusions que nous en tirons. »

Il importe de montrer ici encore quelle relation existe entre cette doctrine et la théorie scolastique de la connaissance. En premier lieu, pour la Scolastique, expérience n'est pas synonyme de sensation, parce que la raison, étant une faculté très-distincte des sens, connaît tout comme eux, ce qui existe, mais d'une manière toute différente. La raison non-seulement connaît le particulier comme tel, mais elle connaît de plus le général dans le particulier, ce que nous ne pouvons pas faire au moyen de la sensation (c'est pourquoi l'on dit que nous empruntons nos idées à l'expérience). Pour les empiristes, au contraire, sensation et expérience ont la même signification. Il en résulte que leur doctrine enseignant que nous sommes redevables de toutes nos idées aux sensations, conduit à la négation des idées générales, au Nominalisme. En effet, si toutes nos connaissances immédiates sont de pures sensations, nous ne pouvons connaître que le particulier.

Mais, d'après l'empirisme, non-seulement toutes nos idées doivent se ramener à de pures sensations, mais de plus tous nos jugements sans distinction doivent aussi, en dernière analyse, s'appuyer sur l'expérience, c'est-à-dire sur une sensation. La Scolastique, au contraire, enseigne que l'entendement seul juge, et, par suite, elle maintient une différence entre sensation et expérience. Il n'y a donc pour elle qu'une espèce de propositions, qui reposent *uniquement* sur l'expérience, c'est-à-dire, où l'on n'affirme l'attribut du sujet qu'à cause des données de l'expérience. Si je dis : Cet homme est blessé, mon entendement n'a d'autre moyen d'ac-

quérir la certitude de ce fait que l'expérience, soit la mienne, soit celle des autres.

Cependant, d'après la Scolastique, les propositions générales ne peuvent jamais être le résultat de l'expérience *seule*. Nous devons ici distinguer deux sortes de propositions générales, suivant qu'elles s'appliquent seulement à ce qui existe, ou qu'elles s'appliquent en outre à ce qui est possible. Les propositions de la première sorte sont le résultat de l'induction et, par conséquent, sont des jugements synthétiques ; ceux de la seconde sorte sont analytiques. Les jugements synthétiques généraux ne peuvent être acquis par l'expérience seule. Ils sont le résultat d'une induction qui est impossible, comme nous le montrerons plus tard, sans un jugement analytique. Dans les propositions générales de seconde espèce, au contraire, l'expérience ne nous sert en rien à énoncer le jugement, mais seulement à acquérir les idées qu'il relie, comme nous l'avons dit dans la première partie.

Après ces préliminaires, nous pouvons facilement montrer le côté faible de l'empirisme, savoir son exclusivisme. En faisant reposer tout l'édifice de nos connaissances sur l'expérience seule, il ne peut en expliquer la *nécessité* ni la *généralité*. Les partisans de cette philosophie le comprennent fort bien et font tous leurs efforts pour écarter cette difficulté. Nous allons examiner leurs tentatives, en nous occupant de leurs explications touchant les jugements généraux plutôt que de celles qu'ils donnent des idées générales, parce que le principe de causalité est un jugement, non une idée.

En ce qui concerne les *idées*, l'empirisme conduit à nier les idées générales, comme cela ressort clairement des paroles suivantes du Pr. Van der Wijck. « On ne peut pas plus penser à l'idée d'un brochet en général, dit-il, qu'à l'idée du temps en général. Je puis me représenter des individus, des individus fantastiques, des parties d'individus,

mais non des espèces ou des genres. Si l'on entend par abstraction la faculté de penser à quelque chose de général, en soi, l'homme ne possède pas cette faculté. L'exemple du mathématicien, avec son triangle, prouve toutefois que tout en pensant à un certain objet, nous pouvons diriger notre attention principalement sur les propriétés de cet objet qui lui sont communes avec d'autres. Dans ce sens, et dans ce sens seulement, on peut dire que nous pouvons abstraire. Mais les idées générales ne peuvent pas être pensées ; on les définit et on les nomme, voilà à quoi elles servent. Autrement dit, les termes généraux et non les idées générales sont les matériaux sur lesquels travaille notre pensée. Je ne puis me représenter un temps qui ne soit ni long ni court, un espace qui ne soit ni grand ni petit, ni sphérique ni pyramidal, ni de quelque forme que ce soit. De même, je ne puis pas davantage me figurer un homme qui ne soit ni vieux ni jeune, ni beau ni laid, ni rien autre chose. Je puis bien raisonner sur le temps et sur l'espace en général, mais de la même façon aussi sur l'homme en général. Cela provient de ce que j'ai à ma disposition les mots temps, espace, homme. Les termes généraux sont comme des formules algébriques ; on emploie les signes sans penser à ce qu'ils représentent. » (*Défense de la philosophie de l'expérience*, page 52.)

Voilà donc la conclusion suprême et nécessaire de la philosophie de l'expérience, et en voilà du même coup la réfutation. Comment, en effet, soutenir une thèse qui déclare au fond tous les hommes semblables à des perroquets ? C'est dans le même ouvrage où cette thèse est exposée, que nous lisons (page 8) : « Mouvement et changement ne sont pas seulement des faits, mais aussi des idées sans lesquelles l'homme ne peut vivre. On les rencontre chez les personnes de toute classe, on les emploie au marché, à l'église, dans la conversation, dans les écoles scientifiques. Ne serait-il pas utile

d'élucider ces idées ? Je crois avoir montré que les esprits chez qui ces idées sont confuses, erronées ou arbitraires, ne font plus de progrès ou marchent vers des abîmes... » L'intention est excellente, mais quel espoir de succès peut avoir l'auteur ? Il s'adresse à des êtres qui ont l'habitude, suivant lui, d'employer des signes sans penser à ce qu'ils représentent. Mais c'est l'affaire du professeur V. D. Wijck ; notre tâche à nous est de montrer comment la philosophie de l'expérience peut conduire un bon esprit à l'abîme.

« Les idées générales ne peuvent pas être pensées ; on les définit, on les nomme ; voilà à quoi elles servent. » Il y a donc des idées générales, puisqu'elles servent à quelque chose, d'après Van der Wijck. Elles n'existent pas dans notre esprit (ce doit être là le sens de la très-singulière expression : elles ne peuvent pas être pensées). *Où* devons-nous donc les chercher ? Il y a plus, nous devons définir ces idées « qui ne peuvent pas être pensées », nous qui n'avons pour matériaux de notre penser que « des termes généraux, non des idées générales », nous dont le cerveau est si singulièrement constitué que « nous pouvons raisonner sur quelque chose, *parce que* nous avons des mots à notre disposition. » Tout ceci se trouve chez un écrivain qui s'est donné la tâche spéciale de nous fournir des idées claires !

D'où proviennent ces absurdités ? De ce que toute la connaissance humaine, pour le Pr. Van der Wijck, se réduit à la connaissance sensible. D'après lui, on ne peut penser à ce que l'on ne peut se *représenter*. Comme il est impossible à l'homme de se représenter une « espèce », il est forcé, pour être logique, de soutenir que nous employons le mot « espèce » sans savoir ce qu'il signifie. Je dois néanmoins remarquer que Van der Wijck n'est pas complètement logique, et qu'il se met en contradiction avec lui-même. Il admet encore une espèce d'abstraction. L'homme ne peut pas penser à quelque chose de général, selon lui, mais il peut encore diriger son atten-

tion principalement sur les propriétés de cet objet qui lui sont communes avec d'autres. » Je dis qu'il y a contradiction entre ces deux assertions : « une chose ne peut être pensée parce qu'on ne peut se la *représenter* », et l'on peut, tout en pensant à un certain objet, diriger principalement son attention sur les propriétés de cet objet *qui lui sont communes* avec d'autres. » Prenons pour exemple le triangle des mathématiciens. Je puis tout aussi peu me représenter ce qu'un triangle particulier a de commun avec d'autres triangles, qu'une *espèce* ou un *genre*. Pour mon imagination, un triangle particulier n'a rien de commun avec d'autres. Je me représente *ces* lignes-ci, *ces* angles-là, comme je vois *ces* lignes et *ces* angles; mais un triangle n'a nullement *ces* lignes ou *ces* angles en commun avec aucun autre. Je ne puis donc me représenter rien de commun aux divers triangles, pas plus que, d'après le Pr. Van der Wijck ; « on ne peut se représenter un homme qui ne soit ni jeune, ni vieux. » Si l'empirisme était vrai, il serait impossible à l'homme de fixer son attention sur les propriétés communes à plusieurs objets. C'est parce que l'homme possède en même temps que la connaissance sensible, la connaissance intellectuelle, que ce phénomène s'explique aisément et naturellement. L'entendement connaît l'*essence* dans les objets perçus par les sens. Sous certains rapports, l'*essence* est commune à toutes choses, aux accidents comme aux substances ; par exemple il est de l'essence de toute chose d'être *quelque chose*. Je puis fixer mon attention sur quelque chose que les objets ont de commun. Cependant je ne puis le faire que parce que ma connaissance immédiate ne se borne pas à la pure sensation, parce que mes idées diffèrent de mes représentations sensibles, ou (pour ne pas soulever ici une discussion inutile sur l'emploi des mots), parce que j'ai deux sortes de représentations, les sensibles et les intellectuelles. L'homme possède les premières en commun avec l'animal ;

les secondes constituent le privilége qui le rend roi de l'univers.

Mais nous devons nous occuper surtout des propositions générales, puisque la question que nous discutons a rapport au principe de causalité. Opzoomer (*Essence de la connaissance*, p. 64) a essayé d'expliquer la généralité de ce principe au moyen de l'empirisme. C'est pourquoi nous allons spécialement examiner son raisonnement. Il est dirigé par lui contre les partisans des idées innées, mais cela ne fait rien dans la question qui nous occupe maintenant.

Il tient d'abord pour certain que, dans le développement scientifique de l'homme, les principes généraux ne précèdent nullement les jugements particuliers, mais que, au contraire, ils pénètrent peu à peu dans l'esprit avec ces jugements particuliers et y acquièrent de plus en plus de fixité. Ensuite il continue ainsi : « Si cette manière de concevoir les choses est exacte, ce n'est que progressivement que nous arrivons à adopter le principe de causalité et que nous sommes portés de jour en jour à y croire davantage. Il ne peut être fondé que sur l'expérience ; la tâche de celle-ci ne s'accomplit que lentement ; ses données se rattachent les unes aux autres d'une manière si continue que chaque découverte fortifie l'ensemble des acquisitions de l'esprit. »

« Il est facile d'indiquer comment nous arrivons expérimentalement au principe de causalité. Un phénomène se produit, quelque chose arrive à l'existence ; nous observons que quelque chose le précède. Maintenant que le monde existe, nous ne pouvons pas même penser le contraire. Une sensation d'un genre particulier, qui se présente toujours sans une seule exception, nous force à reconnaître en tout succession. Plus nous avançons dans la connaissance de la nature, plus nous voyons chaque nouveau phénomène en rapport intime avec un ou plusieurs phénomènes antécédents plus qu'avec

d'autres. La relation est même si étroite que nous osons parler de succession nécessaire, et par suite de causalité. Cette expérience est universelle, et personne n'a jamais eu la chance de pouvoir citer un cas où le contraire fût évident. Ainsi l'expérience légitime cette conclusion : Partout où il y a succession, il y a causalité. Autrement dit, un nouveau phénomène n'est pas seulement précédé d'une infinité de phénomènes antécédents, mais aussi il a sa cause dans un ou plusieurs de ces antécédents, dont il est la suite nécessaire, tandis qu'il n'a avec les autres qu'une relation contingente. Ceci, et pas autre chose, est le grand principe, la loi de causalité. »

Pour ne pas nous écarter de notre sujet, nous n'examinerons pas si la « succession nécessaire » est la même chose que la causalité. Mais nous remettrons une fois de plus sous les yeux du lecteur le principe à démontrer par l'expérience: « Tout ce qui arrive à l'existence (le réel ou le possible) a nécessairement (c'est-à-dire sans exception possible) une cause. L'œil fixé sur cette proposition, nous faisons les remarques suivantes :

1° Opzoomer tache de montrer comment nous pouvons savoir expérimentalement que *tous les objets de la nature qui arrivent à l'existence* ont une cause. Mais *tous les objets de la nature qui arrivent à l'existence* n'est pas le sujet du principe de causalité. *Tout ce qui arrive à l'existence* signifie autre chose que *tous les objets de la nature qui arrivent à l'existence*. M. Opzoomer a confondu l'application générale du principe de causalité à la nature, avec le principe lui-même qui embrasse et le passé et l'avenir, et le possible et le réel.

2° Supposons même que l'on nous ait démontré que le principe de causalité trouve son application partout dans la nature, autrement dit que tous les objets qui arrivent à l'existence dans la nature aient une cause. Il reste encore à

prouver expérimentalement qu'il *doit* en être ainsi et non autrement.

3° Les deux remarques précédentes sont, il est vrai, suffisantes à elles seules pour faire voir que l'empirisme est impuissant à expliquer le principe de causalité. Mais je veux montrer en outre et surtout, qu'Opzoomer ne peut pas même prouver sa proposition : Tous les objets de la nature qui arrivent à l'existence ont une cause.

Nous n'attaquerons pas une phrase de la démonstration citée plus haut, parce qu'elle y a été sans doute insérée par mégarde : « Maintenant que le monde existe, nous ne pouvons pas même penser le contraire », car nous ne pouvons pas croire que l'auteur suppose qu'elle ait la moindre force probante. S'il le supposait, en effet, ce serait renier sa philosophie. En effet, dire : on ne peut pas même penser le contraire, *donc* il n'existe pas, c'est donner une preuve *à priori* d'une proposition que l'on ne veut prouver *qu'à posteriori*. C'est pourquoi nous pensons que cette phrase a été insérée par mégarde dans la démonstration, non par le philosophe, mais par l'homme écrivant sans système. Ne tenons donc pas compte de cette phrase. La preuve se réduit alors à ceci : chaque fois que nous avons eu des perceptions, les phénomènes perçus étaient précédés de phénomènes antécédents avec lesquels ils étaient nécessairement liés ; le contraire n'a encore été observé par personne ; donc *l'expérience est générale*. Nous pouvons donc déduire une proposition générale de cette expérience générale.

Cette preuve repose sur l'emploi du mot *général*, dans deux sens différents. *Proposition générale* signifie ici une proposition qui renferme tous les cas *qui existent ou peuvent exister ; une expérience générale* ne renferme au contraire que tous les cas *observés*, et non ceux qui *existent* ou *pourront exister*. En outre, il est évident que personne ne peut observer même tous les cas qui se présentent réellement. Il est

donc vrai que l'expérience ne nous apprend pas qu'il en est ainsi partout, encore moins qu'il en sera toujours ainsi ; autrement dit, l'expérience ne peut nous apprendre à connaître une seule vérité générale.

« Mais, » répond le professeur Van der Wijck au Dr Spruyt, qui lui disait ce que nous soutenons ici, « mais qui n'aperçoit que l'on abuse ici de la double signification du mot expérience ? Dans le sens étroit du mot, expérience signifie la somme de toutes nos sensations, de toutes nos observations antérieures. Dans un sens plus large, ce mot comprend aussi les convictions, les attentes produites par ces sensations et ces observations. » Voilà qui est parler cavalièrement. Voilà que nous avons l'observation qui est vraiment observation et l'observation en expectative. Dorénavant, lorsque quelqu'un nous dira savoir quelque chose par expérience, nous l'interrogerons avec soin pour savoir s'il s'agit d'une chose vraiment expérimentée, ou simplement d'une chose attendue.

Mais laissons-là le mot et voyons les raisons données par le Pr. Van der Wijck, qui en autorisent suivant lui l'emploi dans ce sens.

« Nous n'avons pas besoin d'admettre avec le Dr. Spruyt, dit-il, qu'avant toute expérience, la formule : circonstances semblables, conséquences semblables, sommeille dans notre esprit, car l'expérience nous apprend suffisamment que dans une direction déterminée, elle est identique à elle-même. Ainsi un homme qui démolit le toit de sa maison peut savoir à priori qu'il va se produire un courant d'air. Le sauvage a observé des faits d'équilibre et de division de pression, avant de réussir à se bâtir une misérable hutte. Il sait se procurer de la nourriture au moyen d'un arc et de flèches, mais non sans avoir appris expérimentalement que plus la corde est tendue, plus la flèche aura de portée et de vitesse. Nous ne devons donc pas nous étonner de voir notre esprit déduire de l'expérience, dans le sens étroit du mot,

quelque chose de différent du contenu non-altéré de cette expérience. Si l'uniformité d'expériences répétées n'est pas une garantie de la ressemblance de l'avenir au passé, comme ç'a été jusqu'à présent, il n'y a pas moyen d'établir la légitimité de l'induction. »

Il y a peu de choses dans ce passage auxquelles nous ne puissions pas souscrire. Il est vrai que les jugements cités reposent sur l'expérience, car ce sont des jugements synthétiques, mais reposent-ils sur l'expérience *seule ?* Ensuite, personne ne peut s'étonner que l'homme déduise de l'expérience plus que le simple contenu de l'expérience, puisque l'homme, en sa qualité d'être intelligent, saisit dans les faits quelque chose que les sens ne connaissent pas. Nous n'avons pas à apprendre cela du Pr. Van der Wijck. Seulement il aurait dû montrer que l'empirisme explique suffisamment cette manière d'agir de l'homme. Certes, l'uniformité du passé nous fait parler avec certitude de l'avenir, mais nous n'acquérons pas cette certitude par la *seule observation* des choses qui agissent d'une manière uniforme, mais aussi parce que nous *comprenons* le sens de ces mots : un être qui agit d'une manière uniforme. C'est à cause de cela que nous pouvons énoncer le jugement suivant: un être agissant uniformément agit dans l'avenir comme il a agi dans le passé. Ce jugement est analytique ; il suit de l'idée exprimée par les mots : un être qui agit uniformément, et est, sous une autre forme, ce qu'enseigne la Scolastique: *Causa necessaria semper agit nisi impediatur.* Nous concédons donc volontiers que l'uniformité des expériences passées est une garantie de la ressemblance de l'avenir avec le passé. Mais cela n'était pas en question. Ce que nous demandions, c'était de *savoir* en vertu de quel principe l'homme croit à la ressemblance de l'avenir avec le passé, sur la foi des expériences passées. Il fallait, non pas nous exposer la *manière d'agir* de l'homme, laquelle ne dépend d'aucun sys-

tême, mais le *pourquoi* de cette manière d'agir : il fallait nous dire comment il peut connaître l'avenir par l'expérience seule et c'est ce que l'empirisme a vainement tenté.

Le caractère d'absolue nécessité de plusieurs de nos jugements, par exemple du principe de causalité, constitue pour l'empirisme une seconde difficulté insurmontable. Le Pr. Van der Wijck a essayé d'expliquer ce caractère d'absolue nécessité de plusieurs de nos connaissances, et en particulier de l'axiome : « Le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite. » Son raisonnement n'est pas bien difficile à saisir : nous devons nécessairement croire que la ligne droite est le plus court chemin entre deux points, *car* nous n'avons jamais expérimenté le contraire. De même « nous ne pouvons pas penser que deux plus deux soit quelque part égal à trois, autrement dit, que trois objets puissent être divisés en deux groupes de deux objets, parce qu'il n'y a rien dans notre expérience du passé qui puisse servir de modèle à des pensées de ce genre (l. c , p. 49).»

Mais d'après cela, il est clair que l'empirisme explique l'absolue nécessité de certaines de nos connaissances en les déclarant conditionnelles, et dès lors, il n'y a plus rien de sûr. Nous ne pouvons pas penser que deux plus deux soit égal à trois, *parce que* nous n'avons pas de modèle dans la nature pour des pensées de ce genre. Donc, *si* nous trouvons dans la nature un autre modèle, nous devrons penser autrement, comme le conclut l'écrivain lui-même (p. 50) : « Supposez, dit-il, que nous devions faire un plus grand effort pour aller d'un point à un autre, en suivant la ligne droite, qu'en suivant la ligne courbe ; alors, quelque étrange que cela paraisse, notre conclusion serait : La ligne droite *n'est pas* le plus court chemin entre les deux points. » Mais comment savoir *expérimentalement* que pareille circonstance ne se présentera jamais ? L'empirisme conduit donc à douter

des vérités les plus certaines. Un peu plus haut (p. 36), l'auteur pensait pouvoir se tirer facilement de cette difficulté qu'il exposait très-clairement comme suit : « La pensée et le savoir de l'homme semble lui faire dépasser de tous les côtés les bornes de l'expérience. Il sait que la ligne droite est toujours et partout le chemin le plus court entre deux points. A-t-il donc vu toutes les lignes du ciel et de la terre, même celles qui ne sont pas tracées encore ? L'expérience peut-elle lui dire si cet axiome subsisterait encore si Dieu avait créé un monde différent de celui qui est ? » Voilà précisément le fait dont nous demandons l'explication à l'empirisme. L'auteur, qui concède dans ces lignes que l'homme sait que cet axiome *est vrài partout,* dit l'inverse quatorze pages plus bas. Là, l'empiriste admet que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, *si* telle condition est remplie, que deux et deux font quatre, *si* telle autre condition est satisfaite ; que oui et non, dormir et être éveillé en même temps, ne sont pas la même chose, moyennant un autre *si*.

En résumé, voici donc l'objection capitale que l'empirisme ne peut renverser. L'homme possède des vérités si générales, qu'elles embrassent l'existant et le possible. L'expérience *seule* ne peut pas même nous donner un système qui renferme tout ce qui existe. En outre, l'homme est en possession de certaines vérités absolument nécessaires ; l'empirisme les suppose toutes conditionnelles.

II

Examen du système des idées innées.

L'exclusivisme est le défaut de la philosophie de l'expérience ; c'est aussi le défaut de la philosophie des idées innées. La première pèche en ramenant *toutes* nos connaissances à l'expérience, la seconde en ne lui accordant *rien*.

La théorie des idées innées, qui nous ramène à Kant, est défendue en Hollande par le docteur Spruyt. D'après cet écrivain, les philosophes contemporains doivent être divisés en deux catégories. Le premier groupe est celui des *minuti philosophi,* « assez peu intelligents pour se risquer encore sur le chemin semé d'épines par où passait autrefois la foule des philosophes, et même les plus grands esprits. » C'est sans doute à ce groupe qu'appartiennent Kleutgen, Stöckl, Hergenröther, Frédault, Sanseverino, Gatti, Taparelli, Liberatore, Wiseman, Broere, pour ne pas parler de beaucoup d'autres. Le second groupe comprend *les gens d'esprit,* qui se subdivisent en deux groupes ennemis ; les empiristes plus ou moins conséquents et les partisans des idées innées. Suivre le chemin semé d'épines des *minuti philosophi* n'est pas évidemment le fait d'un homme raisonnable. Quiconque veut donc mériter ce nom — et qui ne le veut — doit se ranger parmi les empiristes ou les innéistes. Si l'on prouve que l'empirisme ne peut être défendu, il n'y a donc plus qu'à se ranger sous la bannière de Kant. Tel est le plan de campagne du Dr Spruyt. Nous sommes donc forcés d'exposer les idées fondamentales du philosophe de Königsberg, ce qui va nous ramener, chose étrange, à la philosophie de l'expérience.

Comme nous l'avons vu, l'empirisme n'explique pas ce qu'il y a d'absolu dans nos connaissances. Kant l'avait très-bien vu, et c'est pourquoi il abandonna la voie suivie par Locke et Hume. Le chemin semé d'épines d'Aristote et de Leibnitz ne semblait pas lui plaire non plus, et c'est ce qui lui fit prendre un chemin que nul n'avait suivi avant lui, pour arriver à l'explication du problème de la connaissance humaine. Suivant Kant, ce qu'il y a d'absolu dans la connaissance provient de l'action du sujet connaissant, qui revêt de formes déterminées la matière fournie par l'expérience. De là provient que sa *critique de la raison pure*

commence par l'affirmation de l'existence de jugements synthétiques *à priori*, avant lui tout-à-fait inconnus. En effet, avant Kant, on regardait les jugements analytiques comme des jugements *à priori*, les jugements *synthétiques* comme des jugements *à posteriori*, puisque dans ceux-ci on n'attribue le prédicat au sujet qu'en vertu de l'expérience. Mais Kant parle de jugements *synthétiques à priori* pour les raisons suivantes, qui nous initient à toute sa philosophie. Ces jugements sont synthétiques parce qu'ils ne sont pas analytiques, et ils sont cependant *à priori*, parce que nous y affirmons le prédicat du sujet sans que l'expérience nous en ait donné le droit. Nous avons donc ici à faire à des jugements portés par le genre humain sans qu'on sache pourquoi il juge ainsi. Là se trouve la condamnation de la philosophie des formes innées. Un doute universel est la conséquence nécessaire de ce système et un doute universel est une impossibilité. Selon Kant, nous jugeons ainsi et pas autrement, d'après les données de l'expérience, *purement et simplement* parce que notre faculté de connaître est ainsi faite. C'est donc avec raison que l'on dit qu'il y a un élément subjectif dans notre connaissance, savoir les formes sous lesquelles nous saisissons la matière fournie par l'expérience. Ajoutons que Kant reconnaît deux de ces formes pour la sensibilité, douze pour l'entendement (ses catégories) et trois pour la raison, et nous aurons une juste idée des vues fondamentales de sa philosophie.

On ne trouve plus personne de nos jours qui veuille défendre toutes les formes de Kant. Schopenhauer, en cela suivi par Spruyt, n'en garde que trois : celle de temps, celle d'espace et celle de causalité. Nous ne parlons naturellement ici que de la dernière (1).

(1) Le philosophe de l'évolution, Herbert Spencer, a un système intermédiaire entre l'empirisme et l'innéité. Les ancêtres de l'homme ont peu à peu admis le principe de causalité sur la foi de l'expérience. Ils nous ont

La doctrine des formes innées conduit au scepticisme, disions-nous, et le scepticisme est une impossibilité ; telle est l'objection principale contre ce système, telle est la difficulté que n'ont pas encore levée ses défenseurs. D'après cette doctrine, nous ne connaissons pas dans les objets ce que nous sommes forcés d'en dire ; ce qu'il y a de nécessaire dans notre connaissance vient seulement du sujet connaissant. C'est dire, en d'autres termes : Toutes nos connaissances n'ont pas la moindre valeur, car nous ne savons pas si les attributs que nous sommes forcés d'affirmer des objets s'y trouvent réellement. Si notre entendement est donc tel que nous soyons forcés d'affirmer des objets ce qui, peut-être, ne s'y trouve pas, notre entendement est trompeur par nature et nous devons douter de tout ce qu'il nous apprend. Mais cela est une impossibilité, et il faut rejeter un système qui conduit à cette impossibilité.

Ce raisonnement peut être employé également contre le principe de causalité, considéré comme forme innée de l'entendement. Nous appliquons l'idée de cause, tout comme le fait aussi un âne, dit le Dr Spruyt ; nous appliquons cette idée aux phénomènes de la nature, c'est-à-dire, nous ne pouvons faire autrement que de saisir les faits sous cette forme. Dans ce système, nous sommes tellement forcés d'appliquer ce principe de causalité, que nous ne pouvons avoir de perception sans l'employer d'une manière inconsciente. L'idée de causalité vient donc *seulement* de notre entendement ; par suite, nous ne savons rien à ce point de vue *des objets*, et nous devons dire : Je puis bien *penser* qu'il y a dans la nature un lien de causalité entre les phénomènes, mais il peut bien en être tout autrement *dans la nature*. S'il en est ainsi, le principe de causalité ne peut

transmis la croyance à ce principe, par héritage, et voilà comment il nous est devenu inné. (Trad.)

m'être d'aucune utilité pour connaître la nature, puisque je ne sais s'il se passe *rien* dans la nature en conformité avec ce principe. Donc toutes nos connaissances qui reposent sur ce principe n'ont pas la moindre valeur.

Spruyt n'a pas, que nous sachions, répondu à cette objection, qu'on ne lui a pas faite. Nous pouvons cependant nous figurer ce qu'il en dirait d'après une réponse qu'il fit à une difficulté semblable proposée par Opzoomer. D'après Spruyt, le temps est aussi une forme innée de l'entendement purement subjective. Opzoomer attaque cette idée de Spruyt comme il suit : « Supposons que j'aie l'idée de temps avant d'en avoir la perception, et que je doive recevoir dans cette idée les phénomènes perçus. A quoi faut-il donc attribuer cette circonstance que je les place tantôt l'un après l'autre, tantôt que je fais l'inverse ? Je place Kant après Aristote ; au contraire je suppose Huygens contemporain de Newton. Pourquoi ? Cela ne provient-il pas de ce que Newton et Huygens ont vraiment vécu en même temps, tandis qu'il n'en est pas de même d'Aristote et de Kant ? S'il en est ainsi, je n'ai donc pas placé arbitrairement ces personnes dans le temps, mais je les ai simplement perçues dans mon imagination, dans le temps où elles ont vécu, sans rien y ajouter ou en retrancher. J'ai connu, en même temps qu'eux, le temps comme la forme de leurs rapports réciproques, qui étaient tantôt ceci, tantôt cela. S'il en était autrement, d'où viendrait que dans un cas je les rends contemporains, que dans un autre je fais l'inverse ? »

Ecoutons maintenant la réponse de Spruyt à cette objection nettement formulée. Elle est un peu longue, mais elle montrera que la doctrine de l'innéité conduit au scepticisme et à la contradiction. « L'Aristote qui vivait autrefois appartenait au même monde de représentations auquel appartient l'Aristote dont nous nous sommes fait une image d'après ses ouvrages et les témoignages de ses contemporains.

La nature entière, qu'Opzoomer oppose ici à notre manière de voir, n'est que l'ensemble de nos représentations enchaînées et reliées entre elles.....» (1). « D'où vient maintenant que nous plaçons cette représentation appelée Aristote dans un temps antérieur à celui où nous plaçons cette autre représentation appelée Kant? C'est là une question à laquelle on peut aussi peu répondre qu'à celle-ci : Pourquoi le sucre est-il doux et le vinaigre acide? En mathématiques seulement, où l'on ne s'occupe exclusivement que de formes innées subjectives, on peut déduire tout de quelques axiomes avec une entière évidence. Si l'on admet la vérité de ces axiomes, il n'y a plus de question à faire, quand on a résolu un problème. Mais dans le monde matériel et dans le monde moral, il reste toujours quelque chose d'inexpliqué dans les phénomènes. Ce que nous nous représentons au moyen des formes innées de l'entendement ne nous est jamais aussi complètement connu que ces formes mêmes. Notre propre corps lui-même fait partie de ces représentations ; notre esprit se compose de deux parties : ce qui est représenté et ce qui se représente le représenté. De ce dernier, le sujet percevant, nous ne savons absolument rien. C'est la grandeur inconnue que les anciens psychologues ont confondue avec notre esprit ; ils croyaient pouvoir prouver l'unité et l'immortalité de l'esprit par l'unité de cet inconnu, qui nous paraît indivisible seulement parce que nous n'en percevons jamais aucune propriété. Telle est la profonde vérité par laquelle Kant a détrôné l'ancienne métaphysique dans un des plus beaux chapitres de la première édition de sa critique, celui qui est intitulé, les paralogismes de la raison pure. Ainsi, tout ce que nous connaissons par observation interne, notre amour et notre haine, notre mépris et notre admiration, tout cela est représentation du sujet inconnu. Nous sommes

(1) *Gids*, 1871, derde deel, blz. 443.

nous-même en tant que nous nous connaissons, psychiquement aussi bien que physiquement, représentation du sujet percevant, et nous ressemblons en cela aux autres hommes. Ils nous ressemblent complètement dans leur forme extérieure, et ils nous montrent des phénomènes d'où nous pouvons conclure qu'eux aussi ont un esprit pareil au nôtre. Nous ne sommes pas, il est vrai, absolument certains de cette dernière assertion, mais elle offre une vraisemblance qui équivaut, en pratique, à la certitude. Une vraisemblance analogue est le plus haut degré de certitude que nous puissions atteindre, dans un autre domaine quelconque, celui des mathématiques, des jugements analytiques et du principe de causalité exceptés.

« Ce qu'Opzoomer nous oppose sous le nom de nature est le monde des noumènes. Dans celui-ci, suivant Kant, il n'y a ni temps, ni espace, ni causalité, ni Kant, ni Aristote. Il ne peut être question d'accord entre le monde des noumènes et celui des phénomènes à nous connu (1). »

On le voit, Spruyt ne nie pas que le système de l'innéité conduit au scepticisme, et c'est là, comme nous l'avons dit, une difficulté insurmontable contre ce système. Il ne répond pas à cette objection, mais admet au contraire le scepticisme comme principe : Il ne peut être question d'accord entre le monde des noumènes et celui des phénomènes à nous connu. Nous avons déjà montré, dans la première partie, que ce système contient une contradiction en ce qui touche la proposition : Nos idées ne correspondent pas à la réalité, dont le sens est le même que celui des dernières paroles du Dr. Spruyt. C'est pourquoi nous examinerons seulement ici quelques assertions du Dr. Spruyt, qui se détruisent l'une l'autre et ne se trouvent que chez lui.

Suivant le docteur Spruyt, notre esprit se compose de

(1) *Gids*, 1871, derde deel, blz. 444.

deux parties. L'une, dont nous ne remarquons *rien*, est le sujet percevant ; l'autre, que nous ne connaissons que par perception, est simplement la *représentation* du sujet percevant.

Lisons la première phrase de l'auteur, en ayant cette définition devant les yeux : « Nous plaçons notre représentation appelée Aristote, dans un temps antérieur à celui où nous plaçons notre autre représentation appelée Kant. » Comme nous observons que nous plaçons la représentation appelée Aristote dans le temps, le *nous* qui est en tête de cette phrase n'est pas le sujet percevant, mais seulement la *représentation* du sujet percevant ; d'autre part, puisque la forme innée *le temps* est la forme du sujet percevant, le même *nous* ne doit pas être seulement la représentation du sujet percevant, mais ce sujet lui-*même*.

« Ce que nous nous représentons au moyen des formes innées, dit encore le docteur Spruyt, ne nous est jamais aussi complètement connu que ces formes mêmes. »

Le docteur Spruyt remarque donc, avec nous, que nous nous représentons quelque chose, et par conséquent le *nous* dont il s'agit ici n'est pas le sujet percevant, mais simplement la représentation de celui-ci ; d'autre part, puisque ce *nous* est le possesseur des formes innées, ce doit encore être le sujet percevant. En outre, comme les formes innées appartiennent au sujet percevant, il en résulte que nous ne connaissons rien aussi bien que ce sujet percevant, puisque les formes de ce sujet sont ce que nous connaissons le mieux. C'est pourquoi le Pr. Van der Wijck dit avec raison :

« Je viens de citer les paroles suivantes du docteur Spruyt : « *De ce dernier, le sujet percevant, nous ne savons* « *absolument rien. C'est la grandeur inconnue, etc....* » Ces mots sont bien étranges dans la bouche d'un philosophe qui prétend connaître complètement les formes innées

de ce sujet, qui se flatte même d'en avoir trouvé le nombre, trois, ni plus, ni moins. »

« Le sujet percevant, dit encore le docteur Spruyt, est la grandeur inconnue..... qui nous paraît indivisible parce que nous n'en percevons jamais aucune propriété. » Donc, la grandeur inconnue dont nous ne percevons *rien*, nous paraît indivisible, *parce que* nous n'en remarquons *rien !*

Enfin, n'oublions pas le mot du docteur Spruyt dont il aurait pu faire l'épigraphe de son article : « Suivant Kant, il n'y a pas de Kant. »

Nous avons déjà indiqué la manière dont le docteur Spruyt prétend établir son système. Ou l'empirisme, ou le système des formes innées. L'empirisme est insoutenable, donc il faut bien s'en tenir aux formes innées. Nous avons vu, au contraire, que ces deux systèmes sont également insoutenables.

Conclusion.

Pour conclure, je dois parler encore de l'idée de *cause*, puisque Opzoomer et Spruyt prétendent que les anciens philosophes ont toujours erré sur ce point. « Être cause, est, suivant les anciens, avoir de l'influence sur l'arrivée à l'existence d'un autre être. » Le lecteur voit de suite que l'on ne s'est jamais représenté la chose autrement. Mais Opzoomer attaque cette notion dans son *Chemin de la science :* « Qu'entendons-nous par cause ? dit-il. L'ancienne notion d'un lien mystérieux entre la cause et l'effet a disparu. Il est inutile d'en parler encore. » Cela n'est pas inutile du tout, car cette notion se trouve encore, chez Opzoomer lui-même, dans l'*Essence de la connaissance*, où il dit : « Ma conscience me dit que dans un fait qui arrive par moi, je ne suis pas seulement antécédent, mais cause. » L'expression : *qui arrive par moi*, rend bien ce que la philosophie ancienne exprime par le mot *cause*, et l'on voit que Opzoomer croit

comme tout le monde *au lien mystérieux* dont il prétend que la notion a disparu.

Le docteur Spruyt, qui s'exprime avec d'autant plus de vigueur qu'il émet des opinions plus étranges, nous dit à son tour, à la page 57 : « La nature ne nous donne pas le moindre indice d'une action exercée par une cause ». Mais le contraire se trouve à la page suivante : « Nos actions inconscientes *sont faites par nous*, sans aucune détermination volontaire ou aucun désir antécédent, mais non, sans doute, sans une *cause* suffisante qui les précède. » Et comment l'auteur montre-t-il que ces actions ont une *cause* suffisante? Précisément comme le feraient les anciens philosophes. Il montre qu'il y a, en dehors de la volonté, quelque chose qui contribue à faire arriver autre chose à l'existence, et il emploie les mêmes paroles que ces anciens philosophes pour établir solidement cette idée qu'il est occupé à nier carrément : « Le mouvement rapide des mains d'un pianiste exercé..... n'aurait pas lieu, si le morceau de musique....., ne *faisait naître* dans son esprit toute une série d'images. Ces images, sans l'intervention d'aucune détermination volontaire, causent les mouvements..... capricieux de ces mains. Si ce musicien chante, ces images *opèrent* des mouvements analogues dans son gosier (1). » Comme on le voit, chez le kantisme aussi, la nature l'emporte sur le système.

Les assertions des deux philosophes sont donc suffisamment réfutées par eux-mêmes. Mais le Dr. Spruyt invoque contre la doctrine des anciens une preuve indirecte qui semble particulièrement lui plaire. Selon lui, il est impossible de défendre contre Hume le concept ordinaire de cause. Voyons ce qui en est.

Nous remarquons souvent, dit Hume, qu'un phénomène en suit toujours un autre; c'est pourquoi, nous sommes

(1) *Gids*, 1871, derde deel, p. 58.

amenés à croire qu'à l'avenir le premier phénomène se présentera encore à la suite du second, et même qu'il *devra se produire*. C'est pourquoi nous parlons de cause ; c'est parce que nous avons observé une succession constante. — La réponse à cette théorie n'est pas difficile à trouver. Suivant Hume, nous parlons de cause quand nous observons une succession constante. S'il en est ainsi, nous devons dire que la nuit est la cause du jour, car elle le précède invariablement. Nous ne le faisons cependant pas, preuve que l'homme observe des successions constantes sans en parler comme de cause et d'effet.

Que répond Spruyt à ce raisonnement ? Cette succession ne peut être pour nous l'indice d'un lien causal, dit-il, « car jour et nuit ne signifient que plus ou moins de lumière, » et cette succession régulière de lumière et de ténèbres peut être modifiée. » Elle n'est donc pas une succession tout à fait régulière. La conclusion est : « C'est pourquoi personne n'a jamais pu penser que la nuit est la cause du jour. » Tout ce raisonnement sur la nature du jour et de la nuit ne fait rien au fond de la question. La plupart des hommes ne jugent-ils pas que le jour succède invariablement à la nuit ? C'est à cela qu'il faut répondre. Si les hommes n'agissent pas comme nous le disons, nous avons tort contre Hume. Mais si la plupart des hommes jugent (à tort ou à raison, peu importe) que la nuit et le jour, l'obscurité et la lumière se succèdent invariablement, ils doivent dire aussi, d'après Hume, que la nuit est la cause du jour. Ils ne disent pas : donc Hume et Spruyt ont tort, à moins qu'ils ne prouvent que les hommes n'admettent pas la succession invariable de la nuit et du jour.

Suivant Spruyt, on a toujours cherché la cause du jour « dans la présence au ciel d'un corps lumineux ». Très-juste. Mais les hommes n'agiraient pas ainsi s'ils adoptaient la manière de voir de Hume. Il n'y a pas pour les hommes

succession constante entre l'apparition du soleil et celle du jour, car, comme le remarque très-bien le Dr. Spruyt, « le ciel est quelquefois si couvert pendant tout le jour que nous ne voyons pas le soleil. »

Nous sommes à la fin de notre tâche. Nous avons exposé la réponse donnée par deux systèmes philosophiques très-différents à l'une des plus grandes questions qui occcupent l'esprit de l'homme. Ni dans l'un, ni dans l'autre, nous n'avons rien trouvé qui puisse soutenir une critique raisonnée. L'idée de causalité est très-simple, mais on l'a obscurcie pour ne pas la trouver constamment sur son chemin comme un obstacle insurmontable. Quelle a été la suite de tout cela? Dans l'un et l'autre système on a été conduit au scepticisme, au doute sur les vérités les plus certaines. Le doute absolu est une impossibilité : les deux systèmes aboutissent donc, en dernière analyse, à une contradiction évidente.

F. Becker.

Table des matières de la partie imprimée du second volume des Concilia Galliæ *publiés par les Bénédictins de la Congrégation de saint Maur.*

La grande révolution qui a démoli tant de choses et qui a empêché l'achèvement de tant d'autres, a interrompu l'impression des *Concilia Galliæ*, entreprise par les Bénédictins de S. Maur. Le premier volume seul a été publié ; pour le second volume l'impression s'est arrêtée à la col. 680 (1). Il n'existe, que je sache, qu'un seul exemplaire de ces 680 colonnes. M. Van Hulthem l'avait reçu des mains des Bénédictins qui ont survécu à la grande révolution, pendant son séjour à Paris dans les années 1806-1807. Cet exemplaire est maintenant un κειμήλιον de la bibliothèque de l'Université de Gand. Je donne ici la table exacte de tout ce qui se trouve dans le volume. On y remarquera le Concilium Burdigalense circa annum 670, publié ici d'après la copie de Baluze prise dans un codex Andegavensis, et donné pour la première fois au public, il y a quelques années, par le docteur Maassen d'après le même codex Andegavensis.

Le volume commence par la : Prævia et generalis admonitio in epistolas S. Gregorii Magni Papæ, col. 1-4.

Les épîtres de S. Grégoire ont été publiées sur l'édition des œuvres de S. Grégoire par les Bénédictins. On a consulté l'édition faite à Rome. Coustant avait corrigé et préparé pour l'impression le texte de cette édition romaine, en consultant pour l'amélioration du texte les Ms. suivants :

1. Codex S. Gatiani Turonensis XI sæculi.
2. — Colbertinus, olim Moissiacensis XI sæc.
3. — Regius, continens primam partem epistolarum, X sæc.
4. — Regius, continens alteram et ultimam partem epistolar. IX s.
5. — Quatuor codices Romani, quorum lectiones variantes Baluzius Benedictinis dederat.

(1) Le titre et la préface de ce second volume n'ont pas été imprimés.

A. Cod. Vatic. 2534, qui non est antiquus.

B. — 1538.

C. — Sine numero. Olim fuisse videtur bibliothecæ alicujus Carthusiensis.

D. — 190. Continens 700 epistolas. Non est in libros divisus. Multas lectiones variantes habet quæ nullius cum sit prætii, omissæ sunt.

E. — 2541. Continens epistolas libri VII. Indict. I et seqq., ut F.

F. — Sine numero. Continens 289 epistolas, E autem 293.

Pour plus de brièveté, je cite les épîtres selon l'édition des œuvres de S. Grégoire publiée par les Bénédictins.

Ep. ad Virgilium et Theodorum episcopos, l. I, ep. 47. col. 3-6.
— Virgil. ep. Arelat., l. V, ep. 53. 5-8.
— Episcopos regni Childeberti, l. V, ep. 54. 9-12.
— Childebertum regem Francor., l. II, ep. 55. 11-12.

Excerpta ex decreto Childeberti regis Francorum (21e année du règne du roi, d'après Le Cointe ad ann. 595. Ms. 2 et seqq. resectis aut emendatis quæ vitiosa videbantur, et Baluze, Capitul. I, p. 17 et 18). Capitula II, IV, XIII, XIV, col. 13-16.

Excerpta ex decreto Clotarii II (Baluz. l. 1, p. 20. seqq. Capitula VIII, XIII, XIV, XV, XVIII) col. 15-18.

Ep. ad Palladium episc. Santonensem, l. VI, ep. 49, col. 17-18.
— Brunichildem regin., l. VI, ep. 51, col. 19-20.
— Respectam, abbatis. Massiliens., l. VII, ep. 12, col. 19-22.
— Candidum presbyterum, l. VII, ep. 24, col. 21-22.

De concilio Toletano sub Recardo rege an. 577, col. 21-22.

S. Greg. ep. ad Brunichildem reg., l. IX ep. 11, col. 23-26.
— Serenum episc. Massiliens., l. IX, ep. 104-105, — 27-28.
— Syagrium, etc. l. IX, ep. 106, col. 27-34.
— Aregium, episc. Vapincens., l. IX, ep. 127, col. 33-36.
— Syagrium episc., l. IX, ep. 108, col 35-38.
— Brunichildem, l. IX, ep. 109, col. 39-42.
— Theodericum, etc. l. IX, ep. 110, col. 41-44.
— Virgilium ep., l. IX, ep. 111, col. 43-46.
— Desiderium ep. Gal., l. IX, ep. 112, col. 45-46.

S. Greg. Syagrium ep. Augustod., l. IX, ep. 113, col. 47-48.
— Virgilium et Syagrium ep. l. IX, ep. 114, col. 47-50.
— Syagrium, etc., l. IX, ep. 115, col. 49-52.
— Theodericum, etc., l. IX, ep. 116, col. 51-52.

Concilium Senonense circ. an. 600, Clotarii II regis in Neustria ann. 18, etc., col. 53-54.

Concilium Gallicanum circ. an. 601, in sententiam Columbani circa diem celebrationis Paschæ inquirit eamque dijudicat.

Observationes præviæ, col. 53-56.

Argumentum epistolæ S. Columbani, etc. ad Patres Concilii, d'après Fleming, col. 55-56.

Epistola, col. 57-62.

Appendix des éditeurs, col. 61-64.

Argumentum epistolæ S. Columbani ad S. Gregorium papam et epistola, col. 68-68.

S. Greg. ep. ad Serenum ep. Massil., l. XI, ep. 13, col. 69-72.
— Desiderium episcop., l. XI, ep. 54, col. 71-72.
— Virgilium ep., l. XI, ep. 55, 73-74.
— Ætherium ep. Lugdun., l. XI, ep. 56, col. 75-76.
— Arigium, ep. Vapinc., l. XI, ep. 57, col. 67-78.
— Theodericum, reg. Franc., l. XI, ep. 59, col. 77-80.
— Theodebertum — l. XI, ep. 60, col. 79-30.
— Clotarium — l. XI, ep. 61, col. 79-82.
— Brunichildem, l. XI, ep. 63, col. 81-82.

Excerpta ex responsionibus S. Gregorii ad interrogationes S. Augustini, Anglorum apostol., III, VIII, IX inter. et respons. col. 83-84.

S. Gregorii ep. ad Virgilium, ep. Arelat, lib. XI, ep. 68, col. 85-86.
— Brunichildem, lib. XI, ep. 69, col. 85-86.
— Desiderium ep., lib. XII, ep. 53, col. 87-88.
— Ætherium ep. Lugd, lib. XIII, ep. 5, col. 87-90.
— Brunichildem, lib. XIII, ep. 6, col. 89-92.
— Theodoricum, reg. Franc., lib. XIII, ep. 7, col. 93-94.

Annotatio Domni Dionysii Sammarthani in tria privilegia quæ sequuntur (tom. II operum S. Gregorii, col. 1221), col. 93-96.

S. Gregorii ep. ad Senatorem abbatem, lib. XIII, ep. 8. Observatio. col. 95-98.

S. Gregorii Thalassiam abbatissam, lib. XIII, ep. 9, col. 99-100.

— Lupponem abbatem, lib. XIII, ep. 10, col. 101-102.

Admonitio in privilegium quod sequitur, col. 101-102.

Privilegium monasterii sancti Medardi. De hoc nihil in schedis Constantii inventum est. Sammarthanus illud tantum uno codice Victoriano (cf. Gregorii Magni opera, t. II, col. 1284 fin.). Textus expressus est ex edit. Romana epistolarum Romanor. Pontificum, ann. 1591, t. II, p. 100 seqq. col. 103-108.

Index epistolarum S. Gregorii Papæ, quæ cum in collectione Sirmondi contineantur, hic prætermissæ sunt, col. 107-110.

Concilium Cabillonense in Desiderii Viennensis episcopi causa.

Observationes præviæ. Notitia concilii 1 (ex Fredegarii scholastici chronico; 2) ex Adone Viennensi in epistola ad ecclesiam suam, apud Le Cointe ad. an. 607, n. 13, col. 109-112.

De concilio Toletano (an. 610), cui duo e Narbonensi provincia episcopi interfuerunt, col. 111-112.

Epistola Bonifacii Papæ IV ad Florianum, archiepiscopum Arelatensem (in lucem edita ex veteri Ms. biblioth. Ambrosianæ inter Vitas patrum et sanctorum, quas DD. Godescard ex Anglico Galice vertit, t. II, p. 731 et seqq.), col. 113-116.

Epist. Bonifacii pap. IV ad Theodericum, regem Francorum (edita cum superiore), col. 117-118.

Concilium Constantiense circa 614, col. 117-122.

(*a*) Observationes præviæ, col. 117-120.

(*b*) Notitia synodi ex Walafridio Strabone, lib. 1, cap. 24 Vitæ S. Galli, col. 119-122.

Concilium Parisiense anno 614.

(*a*) Observationes præviæ, col. 121-124.

(*b*) Tituli canonum, col. 123-124.

(*c*) Præfatio et canones, col. 125-130.

(*d*) Edictum Regis Clotarii II in synodo suprascripta, col. 129-132.

Conventus episcoporum et procerum in Bonogelovilla (a° 616 vel 617) cum canonibus synodi paulo post superius Parisiense concilium celebratæ.

(*a*) Observationes præviæ, col. 131-134.

(b) Notitia conventus ex Fredegarii chronico, cap. 44, col. 133-134.

(c) Sirmondi admonitio de canonibus sequentibus et canones, col. 133-136.

Concilium Matisconense (circ. 623).

Observatio, notitia eorum quæ concilium præcesserunt ex Jona monacho in Vita S. Eustasii et notitia concilii indidem, col. 135-142.

Conventus Gallicanus episcoporum et procerum a° 625.

Observatio prævia, notitia conventus ex Fredegar. chron. c. 53, col. 141-142.

Concilium Remense a° 625.

Tituli canonum, nomina episcoporum qui concilio interfuerunt, et canones ex Flodoard. Hist. eccl. Remens., lib. 2, cap. 5, col. 143-150.

Regula S. Donati, col. 149-176.

Concilium Clippiacense ex Aimonii lib. 5, cap. 15, et Fredegar. chron., col. 175-176.

Excerpta ex legibus Ripuariorum, Alamannorum et Bajuvariorum.

Observationes præviæ, col. 177-180.

Ex lege Ripuariorum, col. 179-184.

— Alamannorum, col. 183-190.

— Bajuvariorum, col. 189-196.

Appendix I. De mandato regis Dagoberti, ut infideles ad baptismum adigerentur, col. 195-196.

Appendix II de mandato quo Dagobertus Judæos ad suscipiendum baptisma coegisse dicitur, col. 197-198.

Dagoberti regis epistolæ seu præcepta, ut Desiderius in episcopum Cadurcensem ordinetur.

Observationes præviæ, col. 197-200.

Notitia eorum quæ præceptis seu epistolis Dagoberti locum dederunt, ex Vita S. Desiderii, apud Bouquet, t. III Historic. Gall., p. 528, col. 199-200.

Dagoberti regis præceptum de episcopali dignitate Cadurcæ urbis conlata Dagoberto thesaurario, ex ed. Baluz. Capitular. I, p. 141, col. 201-202.

Indiculus Dagoberti regis ad domnum Sulpicium archiepiscopum, ut Desiderium benedicat, col. 201-204.

Statuta synodalia ecclesiæ Remensis per dominum Sonnatium, ex Labb. concil. V, col. 1693 sqq.

(*a*) Observationes præviæ, col. 203-206.

(*b*) Statuta synodalia, col. 205-208.

Conventus Metensis episcoporum et procerum (a° 633) ex Fredegar. chron., cap. 75, col. 207-208.

De concilio Clippiacensi, quod Labbeus a° 633 celebratum existimat, col. 207-210.

De concilio Toletano IV.

Observatio, titulus et initium præfationis, tituli capitulorum quæ Narbonensem provinciam spectant, capitula (3, 4, 9, 11, 13, 14) et subscriptiones episcopor. provinciæ Narbon., col. 209-214.

Conventus episcoporum et procerum, quorum consilio et consensu Neustriæ et Burgundiæ regna Clodoveo, Dagoberti filio natu minori, desitnantur.

Observatio prævia, notitia conventus ex Fredegar. chronic., cap. 76, col. 213-216.

Concilia duo Gallicana, Compendiense et Clippiacense, in quibus de S. Agila, primo Resbacensi abbate actum est, circ. 634 et 636.

Observationes præviæ, notitia utriusque concilii ex vita S. Agili (cap. 17 et 19, ap. Mabill. sæc. II Bened., p. 322 et 323), col. 215-218.

Conventus Begariensis a° 635.

Observatio prævia, notitia conventus ex gestis Dagoberti (t. II Historicor. Gall., p. 590). Appendix (Bouquet, t. III, p. 133, fragmentum testamenti Dagoberti), col. 217-222.

De conventu episcoporum et procerum Moguntiæ, cujus consensu Dagobertus rex civitatem Laudenbourg Amando episcopo dedisse perhibetur, col. 223-224.

Ex concilio Toletano II.

Præfatio (capitulum non adfertur), subscriptiones trium episcoporum Narbonensis provinc., col. 223-224.

Concilium Aurelianense (639).

Observationes præviæ, 225-230.

Notitia concilii ex S. Audoeni Vita S. Eligii, lib. 1, c. 35, et ex anonymo apud Bolland. 24. Aug., p. 813, col. 229-230.

Synodus Trevirensis a° 640.

Observationes præviæ, col. 231-234.

Notitia synodi ex anonymo Vitæ S. Goaris scriptore ap. sæc. ii Bened., p. 278, col. 233-236.

Appendix seu synodus altera Trevirensis, quæ Rusticum episcopum gradu dejici et Goar ejus loco subrogari petiit.

Notitia synodi ex eodem auctore, ibid., p. 279, col. 237-238.

Conventus Aurelianensis episcoporum et procerum et indictio conventus Cabillonensis (a° 641).

Observatio prævia, notitia conventus, etc., ex Fredegarii chronic., cap. 89 et 90, col. 237-240.

Admonitio in epistolas sequentes, col. 239-240.

Epistola Joannis papæ IV ad episcopos Galliæ, etc. apud Mabill., tom. 1 Ann., p. 687, col. 241-244.

Epistola ejusdem ad universos episcopos Galliæ, ap. Mabill., l. c., p. 687, col. 245-248.

Concilium Parisiense a° 642.

Observationes præviæ, notitia concilii (ex auctore Vitæ S. Baboleni) apud Cointium ad. ann. 642, n 3, col. 247-250.

Monitum de præcepto Chilperici II, a° 717 (præcept. ex Mabill. lib. vii de Re diplom., p. 48) n. 34, col. 249-250.

Sigiberti regis epistola ad Desiderium ep. Cadurc.

Observationes præviæ et epistola, col. 251-252.

De conventu episcoporum et procerum Austrasiæ, (sur la fondation du monastère de Cugnon dans le pays de Luxembourg, faite par Sigebert), col. 253-254.

Martini papæ epist. ad Amandum Trajectens. episc.

Observationes præviæ et epistola Concilii Lateranensis, canones ad Amandum cum epistola superiore missæ, col. 253-268.

De synodo Gallicana, quam Martinus papa in Monothelismi causa fieri postulavit, col. 267-272.

Concilium Cabillonense circa ann. 650.

Observationes præviæ, tituli canonum, præfatio, canones et subscriptiones episcoporum, et epistola concilii Cabillonensis ad Theodoricum episcopum Arelatensem, col. 271-280.

De concilio Rotomagensi, quod in secunda Normanniæ conciliorum

editione a° circiter 650 celebratum perhibetur, col. 281-282. (Les Bénédictins le placent a° circa 881 collat. Herardi Turonensis capit. anni 858.)

Conventus Clippiacensis, in quo Clodoveus Landerici Parisiensis episcopi privilegium monasterio S. Dionysii concessum confirmat.

Observationes præviæ, notitia synodi ex gestis Dagoberti cap. 1., (Bouq. Historic. Gall., t. II, p. 595), præceptum Clodovei II de libertate monasterii S. Dionysii, subscriptiones ex editione Sirmondi, monitum de præcepto Theodorici IV, omnia eiusdem monasterii privilegia confirmante, Landerici privilegium libertatis eiusdem monasterii, subscriptiones, col. 281-296.

Excerpta ex formulis Marculfi.

Observationes præviæ, præfatio, capitula, etc., col. 295-300-310.

De concilio Toletano VIII.

Notitia et subscriptiones duorum episcoporum provinciæ Narb., col. 309-310.

De concilio Toletano X.

Notitia, subscriptio Ibitarii Elnensis episc., col. 311-312.

Conventus episcoporum et procerum Galliæ sub sancta Bathilde, in quo de monasterii Calensis fundatione vel instauratione tractatum est, ab anno Christi 656 ad an. 664.

Notitia ex Vita S. Bathildis, ap. Carol. Le Cointe, t. III Annal. eccles. Franc., ad ann. 656, n. V, col. 311-312.

Admonitio in epistolas sequentes, col. 313-314.

Vitaliani papæ epist. ad Floriacenses monachos, ad Clodoveum II reg. Franc., ad Episcopos et abbates diversarum provinciarum, col. 315-318.

Concilium Massolacense (synodus Senonensis) a° 658, de privilegio monasterii S. Petri Vivi Senonensis.

Notitia synodi ex chronic. ejusd. monast. ap. Dacher. Spicil. t. II, p. 460 edit. in-fol., inscriptio privilegii ap. Mabill. sæc. III Bened. t. II, p. 613, synopsis ex Mabill. t. I. Annal., p. 450, subscriptiones episcoporum, annotatio Mabillonii, col. 319-322.

Monasterii Corbeiensis fundatio et immunitas. Jacobi Sirmondi annotatio, Clotarii II præceptum de fundatione monasterii Corbeiensis, ejusdem præceptum alterum, quo a teloniis omnibus immune facit monast. Corb., privilegium libertatis a Berthefrido, episc. Ambianensi

monasterio Corb. concessum, subscriptiones, Theodorici III præceptum confirmans electionem Eremberti, abbatis Corb., diploma Chilperici II in gratiam monasterii Corb,, col. 323-334.

Admonitio ad lectorem de aliis privilegiis quæ septimo sæculo monasteriis concessa et episcoporum subscriptionibus confirmata sunt, col. 335-338.

Concilium Nannetense Romani Pontificis jussu circ. 660 celebratum.

Observationes præviæ, notitia ex Flodoardo, lib. II, Hist. cap. VII, tituli canonum, canones, col. 339-346.

Notitia statutorum S. Bathildis in simoniacam hæresim et de captivis Christianis (ab an. 660 ad an. 664), ex secunda Vita S. Bathildis, ap. Coint. ad an. 662, n. 14, col. 347-348.

Placitum regium, seu conventus Massolacensis episcoporum et procerum in causa monasterii S. Benigni Divionensis a° 663, col. 347-350.

Conventus Compendiensis ad ordinationem S. Wilfridi, Eboracensis episc., a° 665.

Observationes præviæ, notitia conventus ex Bedæ Hist. lib. III, cap. 28, ex Eddio in Vita S. Wilfridi, sæc. IV Bened., p. 683, col. 349-352.

Concilium Burdigalense circ. 670 reformationis causa celebratum, nunc primum ex schedis Baluzii ex veterrimo Albigensis ecclesiæ codice descriptis editum.

Observationes præviæ, canon (decreta) Burdigalensis, subscriptiones, col. 351-356.

De synodo Gallicana, cujus definitione S. Detlevertus, seu Hildebertus, Meldensis episcopus, ab episcopali officio suspensus perhibetur, anno incerto, col. 355-356.

Judicium aulicum et episcopale in Præjecti Arvernensis et Leodegarii Augustodunensis causa prolatum a° 673.

Observationes præviæ, notitia ex Vita S. Præjecti ap. Mabil., sæc. II. Bened., p. 643 et seqq., et notitia ex Vita S. Leodegarii, ibid., p. 683 et seqq., col. 357-362.

Privilegium Adeodati papæ monasterio S. Martini Turonensis concessum.

Observationes præviæ, privilegium, monitum de Ibbone archiepis-

copo Turon., qui istud privilegium circ. 720 ratum habuit, col. 361-366.

De synodo Christiacensi seu Chressiacensi quinquaginta quatuor episcoporum, cujus consensu S. Leodegarius testamentum suum condidisse perhibetur, col. 365-368.

Canones Augustodunenses S. Leodegarii.

Observationes præviæ, canones ex collectione Andegavensi, canon ex collect. Divionensi et alius ex bibliotheca Thuanea, col. 367-372.

Synodus Marlacensis a° 678, in qua Chramlinus Edredunensis episcopus aliique depositi sunt, ac postremo S. Leodegarius sacerdotalibus indumentis exutus.

Observationes præviæ, notitia synodi ex præcepto Theodorici ap. Mabill, lib. vi de Re dipl., p. 469, et ex Vita S. Leodegarii ap. Mabill. sæc. ii Bened., p. 691, n. 14, et p. 692, et de S. Lamberto Trajectensi episc. hujus alteriusve synodi sententia exauctorato, ex Chron. Sigeberti ad an. 685, col. 371-376.

De synodo Gallicana, cujus legati concilio Romano sub Agathone papa celebrato interfuisse perhibentur, col. 377-378.

Conventus episcoporum in palatio Theoderici regis de translatione reliquiarum S. Leodegarii a° 681.

Observatio prævia, notitia conventus ex Mabill. sæc. ii Bened., p. 695, col. 379-380.

De Arelatensi concilio, quod Mansi anno forte 682 celebratum existimat, col. 381-382. (Canon i = Can. x concil. Arelat. 31. Canon ii = x epist. Innocent. ad Victric. Rothomag. episc.)

De concilio Toletano xiii, cui duo episcopi et quinque vicarii episcoporum ex provincia Narb. interfuerunt, col. 381-382.

De concilio Toletano xiv, cui duo Narbonensis episcopi vicarii interfuerunt, col. 383-384.

De epistolis seu bullis Romanorum pontificum Joannis V et Sergii pro monasterio S. Benigni Divionensis.

Observat. Mabill., lib. i de Re dipl., c. 12, n. 12, p. 36, Notitia ex Chron, Divion. ex Spicil. Dach. 1, p. 390, epistola Joannis papæ, col. 383-386.

De concilio Toletano XV, cui duo e Narbonensi provincia episcopi interfuerunt, col. 387-388.

Concilium Rotomagense a° 689.

Notitia concilii et privilegii monasterii Fontanellensis, ex Vita S. Ansberti, ap. Mabill., sæc. II Bened., p. 1056, n. 26, col. 389-390.

Synodus Gallicana Pippini ab Heristallo majoris domus jussu a° 690 celebrata.

Observationes præviæ, notitia synodi, etc., ex t. II Historic. Gall., p. 680, col. 391-394.

Capitula concilii Toletani XVI.

Ex cap. XIII seu lege edita in confirmatione concili, tituli capitulorum, capitula, col. 393-406.

De concilio Toletano XVII, cui Galliæ Narbon. episcopi interfuere.

Nonnulla ex prætatione, tituli capitulorum 2, 3, 6, et ista capitula, col. 407-411.

Synodus Autissiodonensis sub Tetrico episcopo ex Labbeo, t. I Bibl. nov., p. 428 et seqq., col. 409-412.

Placitum regium, seu conventus Compendiensis episcoporum et procerum in causa monasterii Tunsonis vallis a° 697, ex Mabill. lib. VI de Re dipl., p. 479, col. 411-412.

Sergii papæ I epistola ad Heronem epis. Lingonensem.

Observatio prævia, epistola, col. 413-414.

Admonitio ad lectorem de subsequente historica synopsi.

Peregrinationum et gestorum S. Bonifacii, Germaniæ apostoli et in Gallia sedis apostolicæ legati, compendiosa narratio, col. 415-422.

Admonitio in epistolas Gregorii II, Gregorii III, et Zachariæ, Romanor. pontificum, col. 423-424.

Capitulare Gregorii II papæ datum Martiniano episcopo, Georgio presbytero, etc., in Bavariam ablegatis, col. 425-428.

Gregorii II pap. ep. ad Bonifacium presbyterum. Incipit: Exigit manifesta, etc., col. 429-430.

De concilio Ultrajectino a S. Willibrordo, ut perhibetur, celebrato, col. 429-432.

De synodis Tungrensibus et Leodiensibus, quæ sub S. Huberto celebratæ perhibentur, a° 721 et seqq., col. 431-434.

Synodus Tungrensis I sub S. Huberto, de translatione reliquiarum S. Lamberti a° 721.

Notitia ex vita S. Huberti ap. Joan. Roberti, p. 26, col. 433-434.

Synodus Tungrensis II, in qua cathedra episcopalis Trajecto Leodium translata est, a° 721.

Notita ex schedis quas Joannes Roberti accepit ab Adolpho Happart, cœnobita S. Huberti, col. 433-434.

Synodus Leodiensis I a° incerto.

Canones ex Analectis Ms. quæ Joan. Roberti a Claudio Desprez accepit, l. l. p. 166, col. 435-436.

Synodus Leodiensis II a° 726.

Ex Analectis Desprez, ap. J. Roberti, l. l., p. 168, col. 435-436.

Indiculus sacramenti a Bonifacio Romæ, cum episcopus ordinaretur, editi, etc. Incipiti : Promitto ego, etc., col. 437-438.

Epist. Gregorii II papæ ad Carolum ducem, majorem domus regiæ Francorum. Commendat ei Bonifacium, etc., col. 437-440.

Ep. Gregorii II pap. generalis ad episcopos, etc. Commendat Bonifacium, etc. Incipit : Sollicitudinem nimiam, etc , col. 439-440.

Ep. Gregorii II pap. ad clerum, ordinem et plebem cui Bonifacius ordinatus fuerat episcopus. Incipit : Probabilibus desideriis, etc., col. 441-442.

Ep. Gregorii II papæ ad optimates Thuringorum, etc. Incipit : Insinuatam nobis, col. 441-444.

Ep. Gregor. II pap. ad universum populum Thuringorum. Incipit : Dominus Jesus Christus filius Dei, etc., col. 443-444.

Ad Ep. Gregor. II pap. universum populum Altsaxonum. Incipit : Sapientibus et insipientibus, etc., col. 443-446.

Ep. generalis Caroli majoris domus de Bonifacio, etc. Incipit : Cognoscatis qualiter, col. 445-448.

Ep. Gregorii II pap. ad Bonifac. Incipit : Creditæ speculationis, col. 447-448.

Epistola S. Bonifacii ad Danielem Wentanum ep. Inc. Consuetudo apud homines, col. 449-452.

Ep. Danielis, etc., ad Bonifacium. Inc. Lectis litteris a tua fraternitate, etc., col. 451-456.

Ep. Gregorii II pap. ad Bonifac. Inc. Desiderabilem mihi a te missus, etc., col. 455-460.

De concilio Romano a. 731.

Notitia ex brevi Chronico Cassinensi ap, Murator., Rerum italit. tom. II, part. I, p. 357, col. 459-460.

Ep. Gregorii III pap. ad Bonifac.

Observatio prævia, epist. (Inc. Magno nos habuit gratulatio, etc.) col. 459-464.

Ep. Bonifacii ad socios, etc. Inc. Notum sit charitati vestræ et gratias, etc., col. 463-464.

Ep. Gregorii III pap. ad omnes episcopos, etc. Inc. Domino cooperante et sermonem, etc., col. 463-466.

Ep. Gregorii III pap. ad optimates, etc. Inc. Quoniam decessor noster, etc., col. 465-468.

Ep. Gregorii III pap. ad episcopos Baioariæ, etc. Inc. Catholica sanctorum patrum auctoritas jubet, etc., col. 467-468.

Divisio Baioariæ provinciæ in quatuor episcopatus ex Othlon. lib. 1, c. 3, ap. Mab. secunda parte sæc. III Bened. p., 46, col. 469-470.

Ep. Gregorii III pap. ad Bonifac. Inc. Doctoris gentium egregii, 472. etc., col. 469-472.

Argumenta epist. Gregor. III papæ, quæ cum ad temporalem dumtaxat ecclesiæ Romanæ statum pertineant omissæ sunt, col. 471-472.

Monitum (l'année de la mort de Charles Martel, etc., etc.) 471-472.

Ep. Bonifacii ad Zachariam papam.

Tituli capitulorum, epistola. (Inc. Confitemur, Domine pater, etc.) col. 473-478.

Concilium Germanicum I, a° 742.

Observatio prævia. Tituli canonum, præfatio, canones VII, col. 477-482.

Ep. Zachariæ pap. ad Bonifacium.

Tituli capitulorum, epist. (Inc. Susceptis sanctissimæ fraternitatis tuæ, etc.), col. 481-488.

Ep. Zachariæ papæ ad Burchardum ep. Wirtziburgensem, col. 487-488.

Concilium Liptinense a° 743.

Tituli canonum, canones IV, col. 489-492.

Appendix I. Canones concil. Lipt. a veteribus adscripti (un tiré de l'épître 37 de Hincmar, deux tirés de l'épître 33 de Fulbert, évêque de Chartres), col. 491-492.

Appendix II. Observatio Ph. Labbei, tom. VI Concil., col. 1540 col. 491-492.

Monitum in indiculum superstitionum, col. 491-492.

I. Indiculus superstitionum et paganiarum. — II. Allocutio sacerdotum de conjugiis inlicitis ad plebem.— III. Alia allocutio. — IV. D. sabbato, col. 493-496.

Ep. Zachariæ papæ ad Francos et Gallos. Inc. Referente nobis Bonifacio, col. 497-498.

Concilium Suessionense.

Tituli canonum, præfatio, canones, col. 499-502.

Ep. Zachariæ pap. ad Bonifac. Inc. Legimus in libro actuum apost., col. 503-505.

Ep. Zachar. pap. ad Bonif. Inc. Suscipientes sanctissimæ fraternitatis tuæ litteras per, etc., col. 506-508.

Ep. Zachar. pap. ad diversos episcopos Galliæ et Germaniæ. Inc. Gratias ago Deo patri omnipotenti et Domino, etc., col. 509-512.

Ep. Zachar. pap. ad Bonifac. Inc. Virgilius et Sidonius, etc., col. 511-512.

Concilium Germanicum II, a° 745.

Observationes præviæ, notitia concilii ex Othlone in Vit S. Bonifac., c. 37, ap. Mabill. II part. sæc. III. Bened., col. 511-516.

Concilium Romanum a° 745 de hæreticis Aldeberto et Clemente, col. 517-528.

Ep. Zachar. pap. ad Bonifacium.

Observationes præviæ, epistola. Inc. Cum nobis sanctissimæ fraternitatis tuæ syllabæ, etc., col. 527-534.

Ep. Gemmuli ad Bonifac. Inc. Summis et Deo amabilibus operibus acceptis, col. 533-536.

Ep. Zachar. pap. ad Pippinum, majorem domus, itemque ad episcopos, abbates et proceres Francorum.

Respondet de diversis capitulis a Pippino per Ardabanium missis. Inc. Gaudio magno gaudemus in Domino addiscentes, etc., col. 535-538. Tituli capitulorum et capitula, col. 537-546.

Ep. Zachar. pap. ad Bonifac. Inc. Egregie nos admonet, etc., col. 547-548.

Concilium Germanicum IV, a° 747, in quo priora quatuor œcumenica concilia recepta sunt.

Observationes præviæ, notitia concilii ex Wilibaldo in Vita S. Bonifac., cap. 10, ap. Mabill. II part, sæc. III Bened., p. 20-21, et alia ejusdem notitia ex epist. 105 S. Bonifac. ad Cutbertum, ap. Bibliothec. Patrum, tom. XIII, p. 113 et seqq., col. 549-554.

Ep. Zachar. pap. ad Bonifac.

Observationes præviæ, epistola. (Inc. Sacris liminibus beati apostlor. etc.), col. 523-560.

Ep. Zachar. pap. ad Bonifac.

Observatio præv., epistolar (Inc. Qualiter Dominus Deus noster sanctæ Ecclesiæ, etc.), col. 561-564.

Conventus Duriensis in causa restaurationis ecclesiarum, a° 748.

Notitia ex Annalibus Metensibus, col. 563-564.

Admonitio in duas epistolas sequentes, col. 563-566.

Ep. Zachar. pap. ad episcopos Francorum, (Inc. Egregius apostolus docet, etc.), col. 565-568.

Ep. S. Bonifac. ad Zachariam pap. (Inc. Paternæ pietatis vestræ sanctitatem subnixis), col. 567-570.

Ep. Zachar. pap. ad Bonifac. (Inc. Benedictus Deus Pater Domini Nostri J. Chr., qui etc.), col. 569-576.

Ep. Zachar. pap. ad Bonifac. de privilegio monasterii Fuldensis.

Observatio prævia, epistola ex editione Sirmondi et ex editione Othlonis ap. Mabill. III sæc. Bened. II, part. p. 80 (1).

Observatio de privilegio similis formæ Sturmio a Stephano pap. concesso (cfr. Cointius ad an. 755, n. 9. Mabill. Act. SS. ord. S. Bened., II, part. sæc. III, p. 269), col. 575-578.

Celeberrima consultatio Zachariæ pap. de Francorum rege constituendo (2).

Observationes præviæ, notitia ex Annal. Loiselianis ap. Buq. tom. V Hist. Gall., p. 32, ex Annal. Francor., etc., p. 63, ex Annal. Francor.

(1) Le commencement de ces deux copies est le même.

(2) Cfr. la dissertation de M. l'abbé Mury dans la Revue des questions historiques.

Eginhardi, p. 197, ex Petri bibliothec., etc., p. 325, ex Annal. Fuld., p 326, ex chronic. Fredegar., tom. II, p. 460, col. 577-582.

Conventus Suessionensis episcoporum et optimatum a° 752, in quo Pippinus rex Francorum eligitur et a Bonifacio consecratur.

Notitia conventus ex Mabill. lib. v de Re diplom, p. 384, ex Bouquet, tom. v, p. 33, 63, 197, 382, col. 581-584.

Appendix. Pippini diploma privilegium monasterio Fuldens. a Zacharia concessum confirmans, col. 583-584.

De conciliis Gallicanis, quibus S. Bonifacius interesse non potuit.

Observatio ex Wilibaldi Vita S. Bonifacii, ap. Mabill. II part. III sæc. Bened., p. 22, col. 585-586.

Concilium Germanicum a° 752, in quo monachis Fuldensibus concessum est ut modico vino uterentur.

Notitia ex Vita Sturmii, ap. Mabill. II part. sæc. III Bened., p. 276, col. 585-586.

Concilium Vermeriense, a° 753.

Observatio, tituli canonum, canones 21, col. 587-592.

Alia capitula synodi Vermeriensis.

Observationes præviæ, tituli capitulorum, capitula 9 ex Baluz., tom. I Capitul., col. 166, col. 593-594.

Ep. S. Bonifacii ad Stephanum II pap. (Inc. Sanctitatis Vestræ clementiam, etc.), col. 595-596.

Ep. S. Bonifacii ad Fulradum. (Inc. Fraternæ dilectioni tuæ ob spiritalem, etc.), col. 595-598.

Concilium Moguntinum a° 753, in quo S. Bonifacius Lullum sibi substituit.

Notitia concilii ex Mabill. part. II sæc. III Bened., p. 83, ex Henschenio Act. Sanctor., ad diem v Junii, p. 475, ex tertia Vita S. Bonif., ibid., p. 482, col. 597-600.

Ep. S. Bonifacii ad Stephanum II pap. (Inc. Nam tempore Sergii Apostolicæ Sedis, etc.), col. 599-600.

Ep. Stephani II, pap. ad Pippinum regem Francor. (Inc. Præsens Droctegangus), col. 601-602.

(1) Il s'agit du couronnement de Pépin par Boniface et par le pape Etienne.

Ep. Stephan. II pap. ad proceres Francorum. (Inc. Læta gaudet sancta mater, etc.), col. 601-604.

Ep. S. Bonifacii ad Pippin. regem Francor. (Inc. Celsitudinis vestræ clementiæ, etc., etc.), col. 603-604.

De placito Brennacensi, quod Pippinus a° 754 habuisse legitur, ex Pagio, ad ann. 754, n. 1.

Admonitio in statuta et capitula quæ sequuntur, col. 603-606.

Statuta quædam S. Bonifacii a° 754. (Inc. Compellimur quoque statuta, etc.), col. 605-610.

De anno obitus S. Bonifacii (755 d'après Pagi, 754 d'après Mabillon), col. 609-610.

Capitulare datum in synodo cui interfuit Bonifacius, ex Baluz. Capitular. tom. I, col. 151, col. 611-614.

Observatio in subsequentem narrationem, col. 613-614.

Stephani II pap. adventus in Franciam et gesta cum Pippino rege, etc., a° 754

Excerpta narratio ex verbis Anastasii bibliothecarii in Vita Stephani ejusdem, col. 615-618.

Stephani II pap. revelatio, etc.

Observatio Mabillon., Annal. tom. II, p. 167, et epist. Stephani, col. 619-622.

Stephani II pap. responsa in Carisiaco, etc., data a° 754.

Annotatio Sirmondi in hæc verba *Brittanniaco monasterio.*

Observatio Mabill. in eadem verba, tom. II Annal., p. 166 ; tituli capitulorum, capitula, col. 621-628.

Pippini regis expeditio in Italiam adversus Longobardos Stephani, papæ rogatu in ecclesiæ romanæ gratiam suscepta a° 754.

Observatio Sirmondi et editorum, col. 627-628.

Salutationes et argumenta epistolarum quas Stephanus II post primam Pippini expeditionem in Italiam ad eum, etc., scripsit.

Epist. ex cod. Carol. 7, 9, 6. Embolum huic VI epistolæ subjectum de legatis in Franciam directis ep. ex Cod. carol. 3, 6, col. 629-632.

Concilium Vernense, a° 755.

Tituli canonum, præfatio, canones (1-25), col. 631-640.

Baluzii observatio de canonibus sequentibus, tom. II Capitular., p. 1030, col. et can. 26-30, col. 639-642.

Capitula de alia synodo (quam nonnulli Metensem vocant), sub ipso domno Pippino rege facta a° 756.

Observationes præviæ, tituli capitulorum, capitula, col. 641-644.

De concilio Liptinensi, quod Labbeus, tom. VI Append. p. 1883 a° 756 celebratum existimat, col. 645-646.

Pippini regis altera expeditio in Italiam adversus Longobardos, col. 645-646.

Argumentum et prima verba ep. Stephani II pap. ad Pippinum regem post expeditionem illam scriptæ (ap. Cod. Carol., ep. 8), col. 647-648.

Admonitio in sequentes epistolas, col. 647-650.

Ep. Stephani pap. ad Fulradum. (Inc. Cura nobis atque sollicitudo est summa), col. 649-650.

Ep. Stephani pap. ad Fulradum. (Inc. Cura nobis, atque sollicitudo est nimia), col. 651-652.

Ep. Stephani pap., seu præceptum de hospitali domo Romæ Fulrado abbati concessa. (Inc. Petentium desideriis, etc.), col. 651-652.

Ep. Stephani pap., seu privilegium eidem Fulrado abbati ejusque successoribus concessum de libertate monasteriorum, etc. (Inc. Quoniam semper sunt concedenda, etc.), col. 653-656, et idem privilegium ex Mabill. II part. sæc. III Bened., p. 336, col, 655-658.

Admonitio in Lulli et Pippini litteras quæ sequuntur, col. 657-658.

Ep. Lulli ad Deneardum, etc. (Inc. Admonemus vos, etc., inter ep. Bonif. 52), col. 657-658.

Pippini regis constitutio generalis de letaniis faciendis pro ubertate terræ ex Baluz. Capitular. tom. I, col. 186, col. 659-660.

Concilium Compendiense a° 757.

Observationes præviæ, notitia concilii ex veterum testimonio, tituli canonum, canones (1-18) et canon. ex editione Baluzii (19-21), col. 659-666.

Monasterii Gorziensis privilegium ex Labb., tom. VI Concil., p. 1698, col. 667-670.

Regula sancti Chrodegangi, Metensis episcopi, ad canonicos.

Observationes præviæ, præfatio regulæ, tituli capitulorum et capitula (ex edit. Labb. Concil. VII, p. 1444 et seqq.), col. 671-680.

Les mots : « Vel his simile unum ex principalibus vitiis commisit », du chapitre XV, sont les derniers de la col. 680. L'impression a été interrompue par la grande révolution, et le volume resté incomplet n'a pas été donné au public.

DERNIÈRE EXPLICATION SUR L'EMBRYOTOMIE

La rédaction de la *Revue* a reçu et nous a communiqué la lettre suivante d'un de nos chers lecteurs, qui demande « humblement et avec confiance » une dernière explication à l'endroit de notre travail sur l'embryotomie. Nous ne pouvons rester sourd à cette nouvelle et suppliante invitation, Toutefois notre honorable correspondant voudra bien, pour des raisons facilement appréciables, nous permettre de nous limiter à quelques notes explicatives placées au bas des pages et suffisantes, à notre avis, pour dissiper son doute.

Voici le texte de la lettre :

« M. H. Girard a publié dans la dernière livraison de la *Revue* un article bibliographique sur *l'Embryotomie au point de vue théologique et moral.* — Parmi ceux qui ont lu le remarquable travail du R. P. Eschbach, il y en aura peu sans doute qui ne souscrivent volontiers à cette appréciation très-favorable. Mais il pourrait se trouver quelque lecteur, qui, sans être hostile à la thèse anti-embryotomiste, croirait apercevoir dans cette savante dissertation une omission regrettable, et par suite craindrait qu'une ombre, si légère fût-elle, ne planât encore sur une question qu'il importe de mettre en pleine lumière. Le R. P. Eschbach nous permettra de lui indiquer cette omission certainement involontaire, et peut-être jugera-t-il à propos de dissiper les craintes dont elle est la source.

« Après la *réponse aux objections tirées des principes des théologiens*, on aurait désiré aussi en trouver une aux objections qui peuvent se tirer de la décision (1) de la Sacrée-Pénitencerie : *Consulat probatos auc-*

(1) Le manuscrit que nous avons sous les yeux portait d'abord « de la réponse » ; une complaisance pour l'oreille délicate du lecteur a, sans doute, fait effacer ce mot pour y substituer le mot « décision. » Nous osons dire que cette substitution n'a pas été heureuse. La Sacrée Pénitencerie n'a, en effet, dans le cas présent rien décidé. Nous croyons même savoir, de source autorisée, qu'elle a voulu au contraire de propos délibéré s'abstenir de toute décision, et c'est pourquoi la simple *réponse* : « Consulat probatos auctores, » tout-à-fait conforme aux fins de son institution. Le car-

tores. Cette décision a été citée au commencement de la brochure, puis elle n'a plus reparu ; on n'y fait pas la moindre allusion, comme si elle était tout à fait étrangère à la question traitée (1). — Et cependant il n'est pas facile de voir comment les *conclusions* de la brochure reproduite par M. H. Girard s'accordent avec la décision romaine telle qu'elle a été entendue et expliquée par le R. P. Eschbach lui-même en 1872. (*Revue*, tom. xxv, pag. 563.)

« Voici ses paroles :

« L'enseignement à cet égard (pour condamner l'embryotomie) *est* « *unanime*, dit-il (il s'agit de M. Craisson, qui s'était énergiquement « prononcé contre cette opération) — ; et selon lui c'est *sans doute* en « vue de cette *unanimité* que la S. Pénitencerie a donné la réponse...., « *Consulat probatos auctores*. Cette dernière explication ne paraît pas de « nature à satisfaire tout le monde. Est-il bien dans les usages des « congrégations romaines de répondre de la sorte aux questions *qui se* « *résolvent d'elles-mêmes* ? Intervertissons les rôles, et supposons qu'un « consulteur importun désire être édifié sur la licéité de l'assassinat « de la mère, quand dans un travail pénible on juge que ses convul- » sions vont causer la mort de l'enfant. Comment se persuader qu'en « pareil cas le sacré tribunal se contenterait de formuler la *bénigne* « *sentence* qu'on vient de lire ? Le vocabulaire de la Curie ne lui four- « nirait-il pas plutôt (supposé que la supplique ne glisse point dans le « panier) le terme assez usité de *lectum*, ou tout au plus un *negative* et « *amplius* ? D'ailleurs la formule *Consulat probatos auctores*, ne renfer- « me-t-elle pas *implicitement l'aveu d'un dissentiment*, aussi léger soit-il, « parmi les auteurs ou les théologiens ? Oui, et *reconnaissons* que la ré- « ponse de la Sacrée Pénitencerie sur l'opération que la science appelle « embryotomie ou céphalotripsie, est une *espèce de révélation officielle*.. »

dinal grand Pénitencier et les autres membres composant la Sacrée Congrégation de la Pénitencerie n'ont pas reçu mission de dirimer les questions abstraites de la morale chrétienne, mais bien de pourvoir à la tranquillité des consciences des fidèles dans des cas réels et concrets.

(1) De hautes convenances nous ont, en effet, dissuadé la discussion, dans un écrit destiné au public, d'une réponse officielle du Saint-Siége. Nous avons préféré laisser au lecteur le soin facile de la concilier avec les arguments et la solution de notre thèse.

« Ainsi, d'après le R. P. Eschbach, la réponse de la S. Pénitencerie signifie :

« 1° Que l'embryotomie n'est pas une de *ces questions qui se résolvent d'elles-mêmes*, c'est-à-dire, d'après le contexte, sur *lesquelles l'enseignement est unanime.*

« 2° Cette réponse *renferme implicitement l'aveu d'un dissentiment parmi les théologiens.*

« 3° Cette même réponse est une *bénigne sentence.*

« Si cette interprétation est maintenue (1), on a quelque peine à se mettre d'accord avec les conclusions suivantes de la brochure, pag. 59:

« 1° La pratique de l'embryotomie... a été introduite et généralisée « sous l'influence des doctrines naturalistes ou matérialistes que « *l'Eglise réprouve énergiquement.*

« 2° Parmi les théologiens moralistes des siècles passés et des temps « modernes, jouissant tant soit peu de quelque autorité, il *ne s'en est* « *pas trouvé un seul* qui ait jamais permis de tuer l'enfant....

« 3° On ne saurait assigner *aucun principe* communément reçu dans « l'enseignement théologique d'où l'on puisse conclure à *la licéité* de « l'embryotomie....

(1) Nous maintenons cette interprétation telle que nous l'avons donnée il y a quatre ans, mais dont notre honorable correspondant semble n'avoir pas bien saisi la pensée. Quand nous parlions du « dissentiment parmi les théologiens » que paraissait trahir la réponse de la Sacrée Pénitencerie, nous indiquions, en même temps, que nous entendions parler des théologiens contemporains et des professeurs de morale, et non point des *auteurs* ayant publié des travaux sur ces matières. « Il est, en effet, ajoutions-nous aux paroles citées plus haut, même à notre connaissance, à Rome et ailleurs, des théologiens moralistes qui ne sont nullement persuadés que *dans tous les cas* l'opération susdite soit certainement « une action exécrable », et qui volontiers la déclareraient licite quand elle est l'unique voie de salut pour la mère. » — Nous citions ensuite en note l'énoncé de deux propositions favorables à l'embryotomie tirées d'un « traité MANUSCRIT *in sextum decalogi præceptum.* » (*Revue*, l. c., p. 564). Enfin, silence complet de notre part sur la doctrine explicitement professée des théologiens *auteurs.* Si maintenant on se rappelle que dans tout l'article nous argumentions non point *per modum doctrinæ*, mais bien *per modum difficultatis*, nous ne voyons pas qu'il puisse rester l'ombre d'une difficulté pour concilier nos deux textes mis ici en opposition.

A. E.

« Nous croyons qu'une explication qui ferait disparaître cette opposition apparente ou réelle, ne serait pas inutile à la thèse générale établie avec tant de science et de force par le R. P. Eschbach ; nous la lui demandons humblement et nous l'attendons avec confiance. »

S***

Comme conclusion des travaux publiés dans la *Revue* sur la délicate question de l'Embryotomie, nous sommes heureux de mettre ici, sous les yeux de nos lecteurs, l'appendice que le R. P. Eschbach a ajouté à sa brochure :

L'EMBRYOTOMIE JUGÉE AU « CAS DE CONSCIENCE » DE ROME.

Depuis la publication de ce travail, la question de l'embryotomie a paru devant l'Académie de morale ou *le Cas de conscience* du clergé de Rome. Nous devons enregistrer ici la solution qu'elle y a reçue. Ce n'est pas, sans doute, que nous prétendions la donner comme une solution officielle, encore moins comme une décision du Saint-Siége. Toutefois, pour quiconque a été à même d'entrevoir seulement les immenses trésors de science ecclésiastique dont le clergé romain est le dépositaire modeste et fidèle, il paraîtra difficile qu'il puisse y avoir jamais antagonisme entre les conclusions formulées à l'unanimité, dans cette académie (1), sur des questions fondamentales, et les enseignements de la sainte Église. Or, dans la séance dont nous parlons, du 24 avril dernier (1876), c'est à l'unanimité qu'a été résolue la grave question de l'embryotomie. Voici en quels termes était énoncé le cas en discussion :

« Titius, peritissimus in arte chirurgus, omnem industriam adhibet ut Mæviæ infelici partu laboranti opem ferat. At omnes conatus in irritum cadunt : hinc, adhibito sociorum consilio, matrem filiumque brevi morituros proclamat. Una tantum, ait, est via servandi matrem, si per operationem quæ dicitur *craniotripsia* infans extrahatur. At nonnulli ex familia Mæviæ ob vitam, ne dicam corporalem, sed spiri-

(1) L'académie de morale de Rome se compose des personnages les plus distingués du clergé romain. Elle tient ses séances tous les quinze jours dans l'église de St-Apollinaire, et c'est habituellement Son Em. le cardinal vicaire qui les préside. Les cas sont imprimés à l'avance et distribués aux membres à l'ouverture de l'année scolaire.

tualem pueri, id fieri recusant. Quibus Titius se antea illum baptizare posse declarat, aquam ita injiciendo ut ejus corpus certo tangat. Hinc contradictio levior evadit. Interea tamen hanc quæstionem ægrota mulier animadvertit, et dubitans de eo quod sibi agendum sit parochum ad se advocat. Hic re audita suspensus hæret, et prævidens ægrotæ, ejusque consanguineis, qui ejus mortis metu chirurgis favere videntur, sententiam suam non facile acceptam iri, in suo judicio proferendo moras trahit ; sed interim ob periculum quod est in mora Titius ad operationem propositam, Mævia non obstante, manus admovet : hinc parochus servato silentio discedit. Domum reversus rem alteri parocho enarrat, et cum eo quærit :

1° *An sententia quæ occidere infantem licere docet ad servandam matrem, quando ambo sint perituri, sustineri possit?*

2° *An semper, quod certo tenendum est declarari debeat?*

3° *Quid de sua agendi ratione in casu ?*

Les doutes qu'on vient de lire reçurent d'abord, comme il est d'usage, la réponse du *résolvant* d'office, chargé de présenter la dissertation écrite. Celle-ci fut courte, mais solide et d'une argumentation serrée. Elle concluait avec notre opuscule, qu'elle daigna citer en passant, au *Non licet* absolu, et répondait ainsi négativemement au premier doute proposé. « On ne saurait soutenir le sentiment qui permet de tuer l'enfant pour sauver la mère, alors même qu'il serait constaté que tous deux vont périr. Il y aurait là une occision directe, défendue par le commandement du Seigneur : *Non occides*. D'autre part, « non « sunt facienda mala ut eveniant bona. » C'est donc avec raison qu'on applique au cas présent la sentence de S. Ambroise : « Si alteri subveniri non potest nisi alter lædatur, commodius est nullum juvare. »

Quant à la deuxième question, le *résolvant* pensa avec tous les théologiens que parfois la prudence doit inspirer au confesseur de taire une loi dont il ne pourrait espérer le triomphe sur la volonté de son pénitent, pourvu toutefois que ce dernier ne le mette pas en demeure de se prononcer : d'où il résultait que la conduite du curé dans l'hypothèse pouvait être justifiée.

Après la lecture de cette lumineuse dissertation, le débat prit un caractère plus général. Chaque membre fut libre de prendre la parole

pour ou contre les solutions et les arguments présentés. Il y eut un instant quelque légère divergence de sentiment quant à la validité du baptême conféré à l'enfant dans le sein de la mère, et sur la nature du silence qu'il est licite au prêtre de garder en pareilles conjonctures; mais pas une voix discordante ne se fit entendre à l'endroit de la solution de principe. A l'unanimité, l'on condamna comme boiteuse et intrinsèquement mauvaise la thèse embryotomiste, qui tomba ainsi d'elle-même devant la science et le bon sens théologique de la docte assemblée.

Un des censeurs présents, dont tout Rome connaît la sûreté de vue dans les questions de morale, ajouta à cette solution quelques considérations d'un intérêt supérieur, qui furent accueillies avec une sympathie marquée. « Il s'agit ici, dit-il, de défendre un principe contre l'envahissement des doctrines plus ou moins matérialistes de nos jours. Or c'est à nous, prêtres de la sainte Église, que le Seigneur a confié la sauvegarde des principes qui sont la base de la vraie science : *Labia sacerdotis custodient scientiam.* Nous devons en conséquence nous tenir en garde contre ces doctrines nouvelles et nous attacher avec soin aux vraies traditions de l'enseignement théologique des siècles qui nous ont précédés. « Le regretté M. Avanzini, » continua-t-il, « s'est écarté de cette tradition en écrivant dans les *Acta Sanctæ Sedis* la dissertation qui a donné lieu à ce débat, et qui est dénuée de toute preuve sérieuse. Aussi s'est-il élevé, dès qu'elle eut paru, des protestations de divers côtés, principalement ici en Italie et en France. Sa thèse doit donc être considérée comme non avenue. »

L'*epitomatore*, ou censeur désigné pour résumer la discussion, prit ensuite la parole. Après avoir établi une fois de plus l'état vrai de la question, il exposa les principaux arguments dont M. Avanzini s'était efforcé d'étayer sa malheureuse doctrine, puis en montra brièvement, mais avec une irrésistible logique, le peu de consistance et l'inanité. Enfin il répondit successivement à chacun des trois doutes, dans le sens de la dissertation du résolvant, et affirma de nouveau l'absolue illicéité de l'embryotomie sur un enfant vivant : *Sententia quæ occidere infantem licere docet ad servandam matrem, quando ambo sint perituri, sustineri non potest.*

Ainsi fut close cette importante séance de l'Académie morale de Rome, si justement réputée ; cette condamnation d'une pratique aussi généralisée parmi nos médecins modernes ne laissera pas de faire sensation dans le monde sérieux et chrétien.

ACTES DU SAINT-SIÉGE

I. — *Lettres apostoliques adressées aux évêques du Brésil, et portant une nouvelle condamnation de la Franc-Maçonnerie.*

PIUS PP. IX

Venerabiles Fratres, salutem et apostolicam benedictionem.

Exortæ in ista ditione superioribus annis perturbationes ex parte eorum qui massonicæ sectæ addicti in piorum christianorum sodalitates irrepserunt, uti vos, Venerabiles Fratres, in diœcesibus præsertim Olindensi et Belemensi de Para in gravem adduxere conflictum, sic Nostro animo, ut scitis, molestæ admodum et acerbæ extiterunt. Non enim poteramus sine dolore respicere, quod exitiosa illius sectæ pestis ad corruptionem prædictarum sodalitatum manasset, atque ita ea instituta quæ ad sincerum fidei et pietatis spiritum fovendum ordinata essent, superseminata funesta zizaniorum messe in miseram conditionem essent prolapsa. Hinc Nos Apostolico Nostro munere admoniti, et paterna caritate impellente qua istam Dominici gregis partem prosequimur, huic malo occurrendum esse incunctanter existimavimus, ac literis datis die 29 maii anno 1873 ad Te, Venerabilis Frater Olindensis, Nostras voces contra hanc deplorandam perversionem in Christianas solidates invectam extulimus, ea tamen lenitatis et clementiæ ratione erga deceptos et illusos massonicæ sectæ asseclas adhibita, ut ad congruum tempus reservationem censurarum in quas ipsi inciderant suspenderemus, in eum finem ut Nostra benegnitate uterentur ad detestandos errores suos, et ad damnatos, quos iniverant cœtus, deserendos. Mandavimus insuper Tibi, Venerabilis Frater Olindensis, ut eo temporis spatio elapso, nisi ipsi resipuissent, prædictas sodalitates supprimeres ac suppressas declarares, easque novis sociis adscriptis ab omni massonica labe immunibus, juxta suæ originis rationem de integro restitueres. Præterea cum Nos in encyclica epistola ad catholici orbis episcopos data die 1 novembris anno 1872 fideles omnes adversus sectariorum artes et insidias pro munere Nostro munire studeremus, palam ea occasione pontificias constitutiones contra pravas societates sectariorum editas in memo-

riam fidelium revocavimus, atque ediximus iis constitutionibus non unos percelli massonicos cœtus in Europa constitutos, sed omnes quotquot in America aliisque totius orbis plagis habentur. Hinc Nos non potuimus non vehementer mirari, Venerabiles Fratres, quod, cum auctoritate Nostra, et consiliis errantium salutem spectantibus interdicta sublata essent, quibus in ista regione nonnullæ Ecclesiæ et sodalitia ex massonicis asseclis late conflata, subjecta fuerant, ex hoc occasio capta fuerit in vulgus disseminandi, massonicam societatem in istis plagis consistentem apostolicarum damnationum exsortem esse, ac proinde eosdem sectarios tuto posse in piorum christianorum solidatibus partem habere. Sed quantum hæc a veritate et a Nostri animi sententia aberrent, id aperte declarant tum ea acta, quæ superius memoravimus, tum epistola ipsa quam ad Serenissimum Imperatorem istius regionis scripsimus die 9 februarii 1875, in qua dum interdictum, quod nonnullas Ecclesias istarum diœcesium afficiebat, revocatum iri spondebamus, ubi vos Venerabiles Fratres Parensis et Olindensis injusto carcere detenti in libertatem essetis restituti, eam tamen reservationem et conditionem adjecimus, ut scilicet massonici asseclæ ab officiis quæ in sodalitiis gererent, summoverentur. Quæ ratio providentiæ Nostræ non aliud habuit neque habere potuit propositum, nisi ut Imperatoris votis hac ex parte expletis, ac tranquillitate animorum revocata, opportunitatem imperiali Gubernio præberemus pias sodalitates, massonica labe depulsa, in pristinum statum restituendi, ac efficiendi ut damnatæ sectæ homines Nostra erga ipsos clementia permoti a perditionis via sese eripere curarent. Ne vero in re tam gravi ullum dubium superesse posset vel ullus deceptioni locus, Nos non omittimus hac occasione iterum declarare et confirmare, massonicas societates, sive quæ in ista regione, sive quæ alibi terrarum existunt, quæque a multis vel deceptis vel decipientibus socialem tantum utilitatem et progressum, mutuæque beneficientiæ exercitium spectare dicuntur, Apostolicis constitutionibus et damnationibus esse proscriptas atque perculsas, eosque omnes qui sectis iisdem nomen infauste dederint, ipso facto in majorem excommunicationem Romano Pontifici reservatam incidere. Vehementer autem cupimus, Venerabiles Fratres, ut sive per vos, sive per cooperatores vestros de hac exitiosa peste fideles admoneatis, eosque omni qua potestis ratione ab ipsa incolumes præstare adnitamini. Nec minori cum sollicitu-

dine vestro zelo commendamus, ut religiosa doctrina per prædicationem verbi Dei, per opportunas instructiones Christiano populo isthic sedulo tradatur ; scitis enim quæ utilitas ex hac ministerii parte, si rite impleatur, quæ damna gravissima si negligatur, in Christianum gregem dimanent. At præter ea de quibus hic egimus, deplorare etiam cogimur potestatis abusum ex parte eorum qui memoratis sodalitatibus præsunt, qui nempe, ut ad Nos perlatum est, omnia ad suum arbitrium revocantes, indebitum jus in rebus et personis sacris, et in iis quæ spiritualia sunt sibi vindicare præsumunt, ita ut ecclesiastici viri et Parochi ipsi in sui officii muneribus obeundis eorum potestati penitus obnoxii reddantur.

Quæ res non modo ecclesiasticis legibus, sed et ipsi ordini a Christo Domino in Ecclesia sua constituto omnino adversatur ; non enim laici homines a Christo positi sunt rerum ecclesiasticarum rectores, sed ii pro sua utilitate et salute legitimis pastoribus subesse debent, eorumque et pro singulorum statu sese Cleri adjutores præbere, non autem sese immiscere in iis rebus quæ sacris Pastoribus sunt a Christo concreditæ. Quapropter nihil magis necessarium agnoscimus, quam ut prædictarum sodalitatum statuta ad rectum ordinem exigantur; et quæ in iis abnormia et incongrua hac ex parte sunt, cum Ecclesiæ regulis et canonica disciplina rite componantur. Ad hunc finem assequendum Nos, Venerabiles Fratres, spectatis rationibus quæ inter ipsas sodalitates et civilem potestatem intercedunt in eo quod attinet ad earum in temporalibus constitutionem et ordinationem, jam Cardinali Nostro a secretis status opportuna mandata dedimus ut cum imperiali Gubernio agat, et concordia cum ipso studia ad optatos effectus obtinendos convertat. Confidimus potestatem civilem in hanc rem suas curas Nobiscum studiose collaturam, ac Deum enixe precamur, a quo bona cuncta procedunt, ut hoc opus quod ad religionis et societatis civilis tranquillitatem pertinet, sua gratia prosequi et adjuvare dignetur. Horum votorum ut compotes simus, Vos etiam, Venerabiles Fratres, vestras preces nostris adjungite, ac in pignus sinceræ dilectionis Nostræ accipite Apostolicam Benedictionem, quam vobis et Clero ac Fidelibus cujusque vestrum curæ concreditis peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 29 aprilis an. 1876, Pontificatus Nostri anno tricesimo. Pius PP. IX.

II. — *Bref de Sa Sainteté, accordant des indulgences à ceux qui récite-teront l'office de l'Immaculée Conception.*

PIUS PP. IX.

Ad perpetuam rei memoriam.

Quæ in animis Christifidelium erga Deiparam Immaculatam amori excitando idonea et apta videntur, ea libenter, cum a nobis postulantur, concedere solemus ; spes enim nobis certissima afflulget fore ut Beatissima Virgo clientium votis et precitus exōrata veniam a divino humani generis Reparatore et beneficia pro populis Christianis obtineat. Quamobrem cum exponendum nobis curaverit Venerabilis Frater Carolus Fredericus, Episcopus Sagiensis, sibi esse maxime in votis, ut pro parvi officii Immaculatæ Conceptionis Beatæ Mariæ Virginis recitatione, quod a Congregatione Sacrorum Rituum die XVII mensis decembris Anno MDCCCLXXV adprobatum fuit, spirituales Indulgentias concedere dignaremur ; Nos piis hujusmodi votis annuendum et ad omnium fidelium bonum providendum esse censuimus. Itaque omnibus et singulis utriusque sexus Christifidelibus, saltem corde contritis, qui totum officium supradictum Immaculatæ Conceptionis B. M. Virginis devote recitaverint, qua vice id egerint, tercentum dies; qui vero solam antiphonam *Hæcest Virgo,* etc., cum versiculo *In Conceptione tua,* etc. et responsorio *Ora pro nobis Patrem,* etc. atque oratione *Deus qui per Immaculatam Virginis Conceptionem,* etc., eodem Sacrorum Rituum Congregationis decreto adprobatam, pie recitaverint, pro qualibet vice dies centum de injunctis eis seu alias quomodolibet debitis pœnitentiis in forma Ecclesiæ consueta relaxamus, quas pœnitentiarum relaxationes etiam animabus Christifidelium quæ Deo in charitate conjunctæ ab hac luce migraverint per modum suffragii applicari posse indulgemus. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Præsentibus perpetuis futuris temporibus valituris. Volumus autem, ut si qua præfato officio et antiphonæ alia fortasse Indulgentia adnexa fuerit, eadem post has Litteras nulla sit ; atque ut præsentes Litteræ Apostolicæ Secretariæ Indulgentiis et Sacris Reliquiis præpositæ exhibeantur. Datum Romæ, apud S. Petrum, sub annullo Piscatoris, die XXXI Martii MDCCCLXXVI, Pontificatus Nostri Anno Trigesimo.

I. Card. Asquinius.

Præsentes Litteræ Apostolicæ in forma Brevis sud datum Romæ die 31 Martii 1876 exhibitæ fuerunt in Secretaria Sac. Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquis præpositæ juxta præscripta in Decreto sub die 14 Aprilis 1856 ipsius S. Congregationis. In quorum fidem etc. Ex Secretaria ejusdem S. C. die 6 Maii 1876.

DOMINICUS SARRA Substitutus.

III. — *Décret de la S. C. de l'Index prohibant plusieurs ouvrages.*

DECRETUM

Feria II, die 12 *junii* 1876.

Sacra Congregatio Eminentissimorum ac Reverendissimorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa IX Sanctaque Sede Apostolica Indici librorum pravæ doctrinæ, eorundemque proscriptioni, expurgationi, ac permissioni in universa christiana Republica præpositorum et delegatorum, habita in Palatio apostolico Vaticano die 12 junii 1876, damnavit et damnat, proscripsit proscribitque, vel alias damnata atque proscripta in Indicem Librorum prohibitorum referri mandavit et mandat quæ sequuntur opera.

La Régénération du monde. Opuscule dédié aux douze tribus d'Israël par Joseph de Félicité. — Courtrai 1860. — *La Résurrection dans le système de la Régénération du Monde.* Opuscule dédié aux douze tribus d'Israël par Joseph de Félicité. — Bruxelles 1869.

A Egreja e o Estado por Joaquim Saldanha Marinho. — Latine : *Ecclesia et Status Auctore Joachimo Saldanha Marinho.* — Rio de Janeiro 1874-1875.

Arnaldo da Brescia e la Rivoluzione Romana del XII seculo, studio di Giovanni de Castro. — Livorno, coi tipi di Franc. Vigo 1875.

Dio, l'Universo, e la Fratellanza di tutti gli Esseri nella Creazione, per S. P. Zecchini.—Torino, stamperia dell'Unione tipografico-editrice 1875.

Per una Protologia secondo i progressi e i bisogni delle scienze naturali a compimento del sistema filosofico di Vincenzo Gioberti Note di G. B. Garrione. — Torino, tip. lit. Camilla e Bertolero 1876. — *Auctor laudabiliter se subjecit et opus reprobavit.*

La Semaine ou le 3e *Commandement de Dieu,* par Migorel, curé de Malétable. — Prohib. una cum præfatione ms. et numismate panni coloris

rubri, in quo hæc verba leguntur : Dieu le veut, et N. D. de la Salette. *Dec.* 6 *Dec.* 1875.

Le temporalità della Chiesa e la questione romana, pel canonico Mario Ayala Rosso. — Castrogiovanni, tipografia D. Pagano 1874. *Decr. S. Off.* 17 *Nov.* 1875.

Otto mesi a Roma durante il Concilio Vaticano, impressioni di un contemporaneo per Pomponio Leto.—Firenze, successori Le Monnier 1873. *Decr. S. Off.* 28 *Mart.* 1876.

Itaque nemo cujuscumque gradus et conditionis prædicta opera damnata atque proscripta, quocumque loco, et quocumque idiomate, aut in posterum edere, aut edita legere vel retinere audeat, sed locorum Ordinariis, aut hæreticæ pravitatis Inquisitoribus ea tradere teneatur sub pœnis in Indice librorum vetitorum indictis.

Quibus Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX per me infrascriptum S. I. C. a Secretis relatis, Sanctitas Sua decretum probavit, et promulgari præcepit. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ die 12 Junii 1876.

Antoninus Card. DE LUCA Præfectus.

F. Hieronymus Pius Saccheri, Ord. Præd.,

S. Ind. Congreg. a Secretis.

Loco † Sigilli.

IV. — *Décisions de la S. Pénitencerie, relatives à l'association qui s'intitule Société catholique italienne.*

Eme et Rme Domine,

Nonnulli Sacerdotes Confessarii in Alma Urbe humiliter exponunt, hoc tempore per eam circumferri quoddam folium continens programma typis impressum cum adnexis schedis associationis, quo fideles sollicitantur ad adhærendum cuidam Societati in eum finem institutæ vel instituendæ, ut quandocumque Apostolica Sedes vacaverit, populus romanus concurrat in Summi Pontificis electione. Societati nomen inditum est — *Società cattolica italiana per la rivendicazione dei diritti spettanti al popolo cristiano ed in ispecie al popolo romano.* — Qui autem huic Societati dant nomen declarare expresse debent, prout ex schedarum forma, re assentire doctrinis in programmate enunciatis, et obligationem coram duobus testibus contrahunt, se operam daturos, ut tales doctrinæ propagentur, et Societas ipsa dilatetur. Itaque accedentibus (Dei

opitulante gratia) ad Sacramentalem Confessionem iis qui hujus pravæ societatis promotores extiterunt, vel qui subscripserunt, cæterisque adhærentibus et fautoribus, præfati Confessarii, ut eos rite absolvere valeant, programmatis et schedarnm exemplum S. Pœnitentiariæ expendendum remittunt, et sequentium dubiorum solutionem expostulant.

1. An omnes et singuli prædictæ Societati nomen dantes, vel eam promoventes, aut ei quomodocumque faventes, vel adhærentes, Excommunicationis majoris pœnam ipso facto incurrant ?

2. Et quatenus *affirmative*, an hujusmodi Excommunicatio sit Romano Pontifici reservata ?

Sacra Pœnitentiaria, attentis omnibus expositis, et inspecta natura ac fine hujusmodi Societatis, facta præmissorum relatione Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX, et eodem SSmo Domino approbante, ad proposita dubia respondet ut sequitur :

Ad primum : *Affirmative.*

Ad secundum : *Incurri excommunicationem latæ sententiæ speciali modo Romano Pontifici reservatam.*

Datum Romæ in S. Pœnitentiaria, die 4 Augusti 1876.

R. CARD. MONACO pro P. M.

HIP. CAN. PALOMBI S. P. SECR.

Amiens. — Imprimerie A. DOUILLET et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

ETUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE (1).

1. Principes d'induction. — 2. Le composé humain.

§ 1er. *Principes d'induction ou deuxième sorte de principes pour la solution du problème des causes.*

Une étude rapide, mais qui embrassait pourtant tous les règnes de la nature, nous a conduit à cette vérité : une intelligence préside au gouvernement de l'univers ; et cette intelligence est très-sage, très-bonne, très-puissante ; elle mérite toute notre confiance.

Ce principe implique une suite de conséquences que nous avons à formuler et à établir, pour le rendre plus immédiatement applicable à la recherche des causes. Ces conséquences sont elles-mêmes autant de principes auxquels nous donnons le nom d'*induction*, que l'usage attribue à quelques-uns d'entre eux, au troisième en particulier. Il est donc entendu que nous appelons *principes d'induction* les divers principes implicitement contenus dans celui-ci : une Raison pleine de sagesse gouverne l'univers. Nous nous arrêterons dans nos études aux six qui vont faire l'objet de ce premier paragraphe.

1. *Un sage ouvrier commence par se proposer un but. L'auteur de l'univers a donc eu le sien*, soit dans chacun de ses ouvrages, soit dans l'ensemble. C'est-à-dire que chaque ouvrage a sa fin prochaine et particulière, et que tous les ouvrages se relient entre eux, pour concourir à la fin de

(1) Voir le numéro de mai.

l'ensemble. Nous dirons plus tard quelle est cette fin suprême et dominatrice, à laquelle tout se rapporte et se relie.

La fin est toute la raison des moyens employés pour l'atteindre. Si donc il pouvait arriver à une époque donnée soit par la désobéissance de l'homme, soit de quelque autre façon, qu'il fût universellement impossible d'atteindre la fin assignée à l'univers, à l'instant, les moyens cessant d'être ce pourquoi ils sont faits, perdraient toute leur raison de subsister. C'en serait fait de l'univers, à moins qu'il ne plût à Dieu de lever l'impossibilité.

Ainsi, d'après l'enseignement de l'Eglise et de la raison, l'homme est fait pour connaître, aimer et servir Dieu, et par ce moyen obtenir la vie éternelle. Supposez que dans une génération humaine la prévarication devienne universelle; de deux choses l'une : ou Dieu adoptera, dans sa miséricordieuse justice, quelque moyen de ramener l'homme dans sa voie, ou il terminera le cours des générations humaines. Le seul fait de l'existence actuelle des nations, nous atteste qu'il y a pour le moins une partie de l'humanité dans la voie droite de son salut, et qu'il en a été de même des générations précédentes : conséquence précieuse dont nous aurons à faire usage dans la recherche de cette voie droite dont nous parlons.

2. *Un sage ouvrier ne fait rien d'inutile.* C'est ce que nous avons partout constaté dans notre étude de l'univers. Mais le principe porte avec soi l'évidence, et il nous permet d'étendre aux êtres inconnus qui auraient échappé à l'investigation de la science, les lois de sagesse qui président partout aux phénomènes observés.

Donc, 1° *nulle espèce inutile ;* 2° *dans chaque espèce, point de faculté qui n'ait sa fonction et les moyens de la remplir.* Dans l'espèce humaine en particulier, l'intelligence et la volonté doivent trouver quelque part les moyens d'atteindre

la fin pour laquelle elles sont faites. En d'autres termes, il y a et il y a toujours eu une vraie religion; une religion enseignant aux hommes la manière dont Dieu veut être servi, et leur donnant les secours nécessaires à cette fin: C'est la conclusion tirée sous une autre forme au numéro précédent. — 3° *Dieu ne crée pas deux causes, deux puissances, là où une seule suffit.* C'est pourquoi l'Ecole pose la maxime : *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.* Il faut pourtant ajouter qu'un père libéral ne manque pas à cette règle, quand il met dans ses dons une magnificence digne de sa richesse et de sa bonté. — 4° *Dieu n'a donné à aucun être une vertu supérieure au rôle qu'il est appelé à remplir : aucune tendance non plus.* Par conséquent, tout être est appelé, en un temps donné, à exercer toute la vertu dont il est capable, et nulle de ses facultés ne tend au-delà des objets qu'il peut ou pourra atteindre. Quand l'homme passe sa vie au milieu d'une espèce naturelle, son commerce continuel avec cette espèce lui en fait connaître le rôle. Eh bien, il serait déraisonnable d'attribuer à l'espèce en question des facultés supérieures à celles qu'exige ce rôle connu. Mais il faut encore ici permettre à la munificence divine de se manifester, et d'accorder par exemple aux êtres libres et raisonnables, à l'homme, une surabondance d'aptitudes entre lesquelles cette image de Dieu pourra choisir. Ce qu'il faut seulement retenir, c'est qu'aucune aptitude ne trouve la carrière fermée. — N'oublions pas que je parle, non de chaque individu, mais de l'espèce. — Ainsi, l'homme tend invinciblement au bonheur et à l'immortalité. Cette tendance naturelle a tout l'aveu de la conscience; évidemment elle est donnée à l'homme pour le bon accomplissement de ses fonctions : tôt ou tard l'homme arrivera au bonheur et à l'immortalité, pourvu qu'il en prenne la voie. — 5° *Dieu ne fait point par lui-même ce qu'il peut opérer par les causes secondes.* Ainsi, la conception cartésienne des causes occa-

sionnelles est une fausse conception. — 6° *Dieu n'assigne à aucune cause des voies tortueuses, des procédés inutilement compliqués.* Donc, une explication scientifique de telle action naturelle est d'autant plus vraie qu'elle est plus simple ou qu'elle assigne aux causes les voies les plus droites, les procédés les plus rapides et les plus simples entre tous ceux qui sont capables de produire un effet donné. Tous les savants sans exception prennent ce principe pour guide, et par là ils rendent un hommage implicite à la sagesse sur laquelle il est fondé. La science lui doit ses plus beaux progrès et ses plus riches découvertes. En astronomie, il nous a donné le système de Copernic, puis les lois de Képler, puis la grande loi de la gravitation, et enfin cette science unique entre toutes par sa majestueuse puissance : la mécanique céleste. En dynamique, il a fait deviner le principe de la moindre action. En optique, il a fait concevoir ce beau système des ondulations qui, mis en équations par les géomètres, explique les jeux de la lumière à travers les milieux qu'elle rencontre. En astronomie encore, c'est lui qui donne aux physiciens l'audace d'analyser les corps célestes. « La nature, remarque Leibnitz, est comme une bonne ménagère qui épargne là où il faut, pour être magnifique en temps et lieux. Elle est magnifique dans ses effets et économe dans les causes qu'elle emploie. »

3. *Un sage ouvrier ne change légèrement ni ses fins, ni ses moyens, ni les lois assignées à ses ouvrages.* Il sait introduire la stabilité parmi les mouvements les plus variés et les plus multipliés. Ainsi, toutes les lois de l'univers tendent à l'exécution d'un dessein : tant que ce dessein ne sera pas accompli, ou qu'un dessein plus relevé ne réclamera pas quelque manifestation extraordinaire, ces lois suivront leur cours, et le savant pourra se donner le spectacle des mouvements qu'elles opèrent à travers les siècles. Les espèces dureront, chacune avec son type chargé de représenter une des per-

fections de l'être. Les substances dureront, avec les forces dont elles sont douées, et il en sera de même de la hiérarchie des êtres et de leurs rapports. Ici encore, tout le monde est d'accord. Chaque jour l'homme laborieux devance l'aurore, et l'aurore vient à point, annonçant le monarque des cieux. La nuit vient aussi l'inviter au repos ; et les saisons accomplissent leurs périodes ; chaque printemps voit naître le vert feuillage, et chaque été mûrir les moissons. Au retour d'une excursion lointaine, le cœur du voyageur palpite: il va revoir son village, et son clocher, et les sites qui ont tant de fois charmé ses yeux. La vie nous serait impossible, s'il nous fallait à tout instant éprouver l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, la terre à laquelle nous confions nos semences, les fruits de nos arbres, etc. ; si à chaque pas nous devions craindre de rencontrer un sol mouvant, un terrain qui se dérobe ; si nous ne comptions sur le retour mesuré des jours, des saisons, de la pluie et de la rosée ; en un mot, sur la constance des lois sages auxquelles les générations doivent leur conservation.

La science a consacré par un mot la foi des hommes en la stabilité de l'univers : elle l'appelle *l'induction*. Cette foi serait aveugle, et l'induction sans raison, si la foi, si l'induction ne s'appuyaient sur une foi plus universelle et plus haute, sur la foi en la sagesse de l'auteur de l'univers. Aussi, la science athée a-t-elle constamment échoué, quand elle a voulu expliquer l'ordre des choses, et le retour périodique des événements. Elle a parlé de nécessité, de fatalité, d'heureuses coïncidences ; c'est-à-dire qu'elle s'est payée de mots, et qu'elle s'est contredite ; car je lui demande dans quelle expérience et par quels sens elle a découvert cette nécessité et cette fatalité qui selon elle, joueraient dans l'univers le rôle suprême.

4. *Un sage ouvrier subordonne ses ouvrages les uns aux autres suivant leur valeur et leur rôle.* S'il ne néglige pas

les inférieurs, si sa vigilance et sa puissance atteignent jusqu'au moindre atome et le conduisent aux fins qui lui sont assignées, à plus forte raison ne néglige-t-il pas les supérieures, celles pour lesquelles les inférieures sont faites. Quel cœur abattu ne sent pas sa confiance se ranimer, quand Jésus-Christ lui montre la riche parure d'une herbe des champs, et les soins du Père céleste pour le moindre des animaux ?

> Aux petits des oiseaux il donne la pâture,
> Et sa bonté s'étend sur toute la nature.

Elle s'étend donc jusqu'à l'homme ; ou plutôt, elle réserve pour l'homme ses plus divines faveurs. Mais comme l'homme est libre, ces faveurs ne lui profiteront qu'en raison de sa vigilance. Il faut d'abord qu'il ne leur ferme pas l'entrée par une conduite indigne ; et puis, il faut qu'il les recherche, qu'il les sollicite, qu'il les garde comme on garde un trésor précieux. Dieu n'a pas promis de couronner son indolence ou sa folle témérité.

Au premier abord, on s'étonne de voir l'ensemble de l'humanité moins richement pourvu des aliments de l'esprit et du cœur, que des aliments d'un corps mortel ; et il semble que notre principe soit en défaut. Il n'est pas de peuplade qui ne rencontre dans les fruits de la terre, dans les produits de la chasse et de la pêche, de quoi nourrir le corps, et lui faire parcourir ses différents âges, y compris celui de la plus grande force et de la fécondité. Au contraire, peu de peuples, et chez les plus civilisés peu d'individus se trouvent à même de faire honneur à leur esprit par la culture des lettres, des sciences, des arts ; de faire honneur à leur cœur, par de saintes affections, par le culte du vrai Dieu et de la vertu. Que penserons-nous ? Accuserons-nous Dieu ? Accuserons-nous l'homme ? Serons-nous impies pour nous justifier, quand la conscience, quand les faits s'élèvent contre nos lâchetés et notre insouciance du bien ?

Il n'y a pas à en douter un moment : c'est ici la liberté qui est le coupable, et qui par ses abus, retient les meilleurs dons de notre Père céleste. Toutefois, rappelons-nous ce qui a été dit au n° 1 de ce paragraphe. L'homme est fait pour connaître, aimer, servir Dieu, et par ce moyen, obtenir la vie éternelle. Tout le reste étant d'un ordre inférieur est subordonné à cette fin divine ; c'est toute sa raison d'être. Donc, puisque l'humanité subsiste avec la hiérarchie de moyens que la magnificence d'un Dieu lui a préparés, c'est que la fin divine de l'humanité est encore atteinte par une portion choisie des générations. Donc, la voie pour atteindre cette fin subsiste et a toujours subsisté dans toute la suite des générations. C'est-à-dire que la vraie religion ne peut pas périr ici-bas. Les flots conjurés des passions peuvent bien battre les flancs de l'édifice, et empêcher d'y entrer des foules de peuples ; mais l'édifice est debout, il a traversé les siècles, et il ne doit pas être fort difficile de le découvrir.

Telle est la riche conséquence où nous conduit le principe de sagesse qui nous occupe. Je laisse le lecteur aller jusqu'au bout. Il nommera lui-même l'édifice gardé à travers les siècles par une Providence décidée à offrir aux générations qu'elle a faites, cette arche de salut, ce vaisseau assuré de gagner le port. Plus tard, nous aurons à ramener sa pensée sur ce grand sujet.

Le savant Agassiz s'est servi du principe que nous défendons ici pour répondre à cette double question : « le monde physique, par ses changements successifs a-t-il déterminé les évolutions successives du monde organique, ou bien un pouvoir intellectuel a-t-il gouverné les éléments de telle façon que les espèces qu'il voulait appeler successivement à la vie, pussent trouver une demeure appropriée à leur organisme ? » Il se prononce, bien entendu, pour la deuxième supposition, la seule admissible avec un sage auteur de l'univers.

5. *Un sage ouvrier met de l'harmonie dans ses ouvrages.* C'est ce que nous avons vu dans les actions et les mouvements de ce grand astre, qui à toute minute nous envoie des régions célestes ses flots d'or, où les plus puissants agents de la vie sont renfermés. Le sage ouvrier dont nous parlons fait tout particulièrement régner l'harmonie dans les fonctions des êtres vivants, et dans leurs rapports avec la nature extérieure. Cette disposition fait le ravissement de tout savant qui la contemple.

Le lion — un être dont toute la vie se passe dans le carnage, — le lion est merveilleusement organisé pour exercer ses rapines, et pour s'en nourrir. Ses viscères sont faits pour digérer une proie sanglante ; ses muscles pour bondir sur elle et pour l'étreindre ; ses griffes pour la déchirer ; ses mâchoires pour la broyer. La chenille et l'araignée ont leur filière, et leur instinct artistique pour faire celle-ci sa toile, et celle-là son riche tombeau de soie..... Nous avons vu que l'homme ne fait point exception, et que ses mains, sa poitrine, sa pose, sa physionomie, son oreille musicale et son œil ami des belles scènes, servent admirablement son esprit artistique et son cœur passionné ; si bien qu'on l'a défini une intelligence servie par des organes.

Il ne peut pas se faire que dans ce même homme les plus hautes facultés soient en désaccord entre elles, puisque, encore une fois, c'est à elles en définitive que toute la nature inférieure se rapporte. Donc, ne craignons pas d'affirmer que lorsque la volonté de l'homme cherche son vrai bien, elle le trouve et ne peut le trouver que dans les voies de l'esprit, qui sont vérité. Ne craignons pas de dire que lorsqu'elle se voue au service de son auteur, à le louer, à le bénir et le faire bénir, elle trouve pour cela des moyens dignes de son dessein ; et que ce n'est pas au moment où la piété filiale se met en frais pour honorer un Père tel que Dieu, que ce Dieu oublieux de ses soins accoutumés, ne fait plus rencontrer à ses enfants que l'erreur ou l'imposture.

Donc, s'il y a sur la terre des âmes qui ont plus que les autres faim et soif de la justice, et si elles rencontrent une religion qui a le privilége de les rassasier pleinement, cette religion est la vraie. En d'autres termes, la voie de la sainteté est la voie de la vérité. De même, cette religion est la vraie qui assure le mieux l'accomplissement du devoir le plus sacré, la pratique du culte qu'une créature libre doit à son Créateur.

Ici encore, nous rencontrons le principe d'une belle et certaine apologie, et nous devrons en user plus tard. Mais, mon Dieu, ne ferez-vous pas rencontrer à ces pages dès maintenant quelques âmes que ces simples vérités ravissent, et ramènent à vous? Combien d'âmes aujourd'hui ont perdu les traces de vos pas! Combien ignorent ce qu'elles vous doivent, et ne vivent plus que pour leurs intérêts ou leurs passions! L'harmonie a été rompue dans leurs plus nobles facultés, et avec l'harmonie la vie; car, remarquons-le, cette belle harmonie que Dieu a mise en toutes ses œuvres et que l'homme est chargé de conserver en lui, n'est point facultative; c'est une loi impérieuse, et qui est imposée sous peine de mort. Dans l'ordre physique, que le cœur cesse de battre ou ne reçoive plus qu'un sang vicié, que l'estomac ne digère plus, que la poitrine, les viscères, le cerveau, le système nerveux ou le système musculaire, les glandes principales cessent d'accomplir normalement leurs fonctions, c'en est fait de la vie. C'en est fait également de la vie de l'âme, si la volonté paresseuse ou perverse détourne l'esprit des vérités qui sont la paix de cette vie supérieure.

6. *Quand l'humanité entière est mise tous les jours en demeure de se prononcer sur une question, et que de la solution de cette question dépend la conduite de la vie, si les données que nous pouvons recueillir pour la résoudre sont sérieuses et qu'elles inclinent toutes vers une même réponse, cette réponse est la vraie.* Car l'homme est fait pour connaître la vé-

rité et la prendre pour guide ; et ce serait la Providence qui le tromperait si, dans le cas supposé, l'homme se trouvait comme fatalement amené à s'engager dans une fausse voie. En thèse générale, l'homme prudent ne peut pas être fatalement trompé.

L'homme vit ici-bas dans la persuasion de la réalité de l'univers et de la distinction profonde des règnes qui le composent. C'est là comme la donnée élémentaire qui règle toute sa conduite extérieure, et tous les faits la confirme. Donc, ces vérités de sens commun sont des vérités certaines, et une philosophie prudente n'entreprend rien contre elles. Elles ne sont pas les seules ; et l'on peut étendre tout d'un coup la certitude du sentiment commun aux termes universellement usités dans une langue. Je veux dire : il n'y a aucun de ces termes qui ne soit l'expression d'une notion commune à l'humanité, et d'une notion en parfaite harmonie avec l'état de choses qui l'a suscitée. Elle est de sens commun.

Nous vivons au sein d'une religion qui offre seule tous les caractères qu'on est en droit d'exiger d'une religion véritable. Née avec l'humanité, elle a traversé sans changement toutes les générations humaines. Sa foi garde son unité et sa pureté première. Son action fait des saints, et quiconque l'observe fidèlement a la conscience tranquille. Ses titres historiques possèdent et au-delà la mesure de garanties dont les hommes se contentent en histoire pour donner leur assentiment.

Donc, cette religion est la seule vraie.

O mon Dieu ! Encore une fois, ne ferez-vous pas rencontrer à ces indignes pages des âmes que ces belles et simples vérités ravissent et ramènent à vous? Je me suis trop hâté, peut-être, de les exposer à des esprits peu préparés ; mais le temps presse, Seigneur, et vous pouvez abréger les préparations, ô le Maître souverain du temps et des cœurs ! D'ail-

leurs, pour qui sait comprendre et connaît un peu l'Eglise, la preuve est déjà ici tout entière, et elle est donnée par des procédés dont nous usons tous les jours, tous tant que nous sommes, avec une pleine sécurité d'esprit. N'êtes-vous pas impatient, lecteur incrédule, de faire cesser à l'égard du Père céleste une inconséquence qui est en même temps une grave injure?

Nous ne pousserons pas plus loin cette déduction provisoire de conséquences données en exemples ; mais nous prierons encore le lecteur de remarquer que toutes découlent du principe général qui, bon gré mal gré, doit servir de base à toute la science et à toute la conduite de la vie, à savoir *qu'une Raison infiniment sage, bonne, puissante, gouverne l'univers.*

Ce principe est si loin d'être facultatif, que sans lui, l'homme réduit aux seules données des sens, devrait renoncer tout ensemble à la science, à la philosophie, à la religion, à toute conduite raisonnable. L'expérience, en effet, ne nous apprend que ce qui s'est passé à tels et tels moments, dans tels et tels lieux : des faits détachés. Elle ne nous dit rien de ce qui est arrivé soit dans les espaces incomparablement plus étendus que nous n'avons pu observer, soit dans les moments où notre attention a faibli ou même a disparu tout-à-fait. Nous n'avons donc là qu'une connaissance très-incomplète et très-insuffisante des choses qui se sont passées dans les êtres mêmes que nous sommes ; et les lacunes du témoignage de notre conscience nous laissent indécis sur la persévérance ininterrompue de notre propre identité.

Mais c'est bien pis, en ce qui concerne l'avenir ; car les phénomènes observés peuvent bien nous dire ce qu'ont été au moment de nos expériences les êtres dont ses phénomènes étaient des manifestations ; mais ils ont été entièrement incapables de mettre à découvert leur substance, le fond de

leur nature, et de nous initier au secret de leur histoire future. Que ferons-nous donc dans notre ignorance de toute loi continue et assurée pour l'avenir, de toute permanence des êtres?

Il est vrai qu'une tendance invincible de notre esprit le porte à juger de l'inconnu par le connu, de l'avenir par le passé ; mais l'esprit des bêtes en fait autant ; et si nous acceptons brutalement les indications de cette tendance, nous nous réduirons à une condition de connaissance semblable à la leur, ce qui sera fort peu philosophique. Il faut pour en sortir avec honneur faire acte de raison ; c'est-à-dire considérer d'un œil supérieur les choses révélées par nos sens. Alors, nous y découvrons partout de l'ordre, des proportions, de l'harmonie, de la convenance, de la beauté. Cela ne nous suffit point encore ; car tout cela est contingent ; et par lui seul, l'ordre d'aujourd'hui ne nous assure pas de l'ordre de demain. Il faut s'élever plus haut. Il faut comprendre que tout ce que nous observons dans l'univers, l'ensemble aussi bien que les détails, nous révèle un grand ouvrage où tout se tient, et qui est sagement conduit. Un grand et sage Ouvrier l'a donc exécuté, et dès lors tout s'explique. Ce sage et puissant Ouvrier a tout fait pour une fin digne de lui. Il a fait notre raison pour la vérité, notre volonté pour le bien, tout notre être pour le bonheur. Notre identité s'étend donc par delà les avertissements de la conscience. Les tendances naturelles de nos facultés vont à leur objet, l'esprit au vrai ; et puisqu'il s'agissait tout-à-l'heure d'une tendance parfaitement naturelle, d'une tendance invincible et qui résiste au plus scrupuleux examen, nous pouvons la prendre pour guide, en la contrôlant toutefois par le principe supérieur qui en assure la légitimité. Le vulgaire, qui a du bon sens, fait d'instinct ces simples et courts raisonnements ; et ainsi, il s'élève sans philosopher au-dessus de la brute. Mais il appartient au philosophe de

formuler en propositions ce qui demeure chez le vulgaire à l'état de verbe intérieur, et d'établir les principes rationnels qui doivent guider ses inductions. C'est ce que nous nous sommes appliqué à faire dans ce paragraphe. Les esprits qui ont voulu chercher une explication de la nature, démontrer la constance et l'universalité de ses lois sans recourir à Dieu, n'ont jamais pu rien trouver pour assurer la foi commune en cette constance et cette universalité, sinon la tendance innée dont nous venons de parler; et comme ils se sont réduits par leurs vues étroites à l'impuissance de démontrer la valeur de cette tendance, leurs considérations, si profondes qu'elles parussent, n'ont abouti qu'à les ramener au point de départ brutal qui nous est commun avec les bêtes. Arrivés là, ils n'ont plus eu qu'à choisir entre deux partis également déraisonnables : le scepticisme de Kant, ou une foi aveugle en une tendance inexplicable, mais invincible.

Pourquoi Laplace a-t-il pu, dans ses belles et puissantes déductions mathématiques, se passer de Dieu ? C'est qu'elles n'étaient que des déductions d'une loi de gravitation acceptée à l'aveugle dans son universalité. Le géomètre ne fit qu'exploiter un principe. Mais ce principe n'a pu être reconnu comme légitime que par une philosophie appuyée sur la foi en la Providence. Sans cette foi, impossible à tous les génies ensemble de démontrer la plus petite loi de la nature.

Conclusion. — Le savant qui est autre chose qu'un manieur de formules, le philosophe, l'apologiste, ont un indispensable besoin de s'appuyer sur ce principe suprême : Une Raison pleine de sagesse gouverne l'univers. Leur condition est semblable ; et les premiers auraient bien mauvaise grâce de refuser au dernier l'usage d'un principe qui s'impose à tous les trois, sous peine de scepticisme ou d'aveuglement.

Nous sommes maintenant pourvus des deux sortes de principes qui ont présidé à la création et à la législation des causes secondes, et qui doivent nous servir à découvrir ces causes, à les déterminer sans ambiguïté. Il ne nous reste plus qu'à procéder à cette détermination, en commençant par la cause complexe que nous sommes, et que nous connaissons mieux qu'aucune autre, ayant pour cela les données du sens intime.

§ 2. *Le Composé humain.*

Nous avons, dans notre première étude, conquis sur le scepticisme la notion de substance et la réalité de son objet; et cette conquête, tout élémentaire qu'elle soit, n'en est pas moins une défaite infligée au panthéisme; car il s'est agi d'une substance individuelle et indépendante dans sa subsistance, qui a conscience de s'appartenir, et qui ne peut pas faire partie intégrante de la monstrueuse divinité qu'il a conçue. Nous avons également démontré contre Kant, nous avons pour ainsi dire fait sentir la réalité objective des idées de substance, de cause, de durée identique, d'unité substantielle sous la pluralité phénoménale. Nous avons encore montré comment les notions premières de phénomènes, de substances, de causes, conduisent par le moyen de l'observation à celles des lois, des qualités, des facultés, enfin à la notion des catégories d'êtres qu'on rencontre dans la nature. C'est-à-dire que, sauf la notion de l'espace qui ne tardera pas à nous apparaître, toutes les notions les plus universelles nous ont été données dans la simple observation des phénomènes de sens intime.

A présent, nous nous proposons d'établir par une nouvelle étude de nous-mêmes la division fondamentale des substances en substances simples, inétendues, et en substances à la fois composées et étendues. Par cette étude, nous prépa-

rons celle des êtres et des causes dont se compose l'univers, laquelle doit nous conduire ensuite à une connaissance plus pleine du Créateur commun.

Le procédé si naturel qui consiste à s'étudier d'abord soi-même ne fut certes pas inconnu des anciens ; car Socrate conviait déjà les philosophes à la connaissance d'eux-mêmes. Aujourd'hui, un redoublement de scepticisme entêté leur en fait en quelque sorte une nécessité, et il faut savoir gré à plusieurs de l'avoir compris, et d'avoir mis la main à l'œuvre avec vigueur et persévérance. Ce fut l'idée fixe de Maine de Biran de faire rentrer l'homme en lui-même, et de lui faire en quelque sorte palper par le sens intime la cause qu'il est.

Mais il faut dire aussi que plusieurs se sont fait une idée exagérée de la nécessité de nous étudier d'abord nous-mêmes. Il l'ont étendue à l'étude entière de l'âme et de ses facultés, donnant pour raison spécieuse qu'avant de se servir d'une puissance il faut la connaître. Si l'on parle d'une connaissance confuse qui s'obtient dans l'exercice même de la puissance, je le veux bien ; mais si l'on parle d'une connaissance scientifique, évidemment la prétention est démesurée. L'homme n'a pas attendu l'analyse et la séparation distincte de ses facultés, pour faire et pendant de longs siècles, un judicieux usage de sa mémoire, de son imagination, de sa raison ; pas plus qu'il n'a attendu l'analyse des physiologistes pour se servir fort à propos de son estomac, de ses nerfs et de ses muscles. Les véritables raisons qui conseillent de s'étudier d'abord soi-même, sont : que nulle vérité ne nous est aussi voisine que celles qui s'accomplissent au dedans de nous, et qui se font sentir par elles-mêmes sans aucun intermédiaire ; qu'un grand nombre de ces vérités ne se rencontreraient nulle part ailleurs ; qu'en nous-mêmes enfin se rencontrent tous les ordres des phénomènes naturels.

Nous n'avons le sens intime que des choses qui se passent en nous; et rien ne supplée entièrement les données de ce sens précieux. Que saurions-nous sans lui du plaisir et de la douleur? de la pensée, de l'amour, de la volonté, de la liberté, et du prix de tout cela? de ce sentiment délicieux qui nous ravit en présence des belles choses et des belles actions? Comment l'artiste, l'orateur, remueraient-ils la fibre sensible de leurs semblables, s'ils n'avaient pas senti vibrer la leur? Que saurions-nous de l'énergie des causes et de la valeur des causes morales? de la paix, du trouble, des remords intérieurs de la conscience? A qui demanderions-nous ce sentiment profond de notre contingence et de notre totale dépendance qui nous fait réclamer Dieu de toutes les puissances de notre pauvreté, si j'ose dire ainsi?

Donc, continuons à nous étudier, et comme je l'ai dit, sachons de quoi se compose l'être que nous sommes.

Je pense, donc je suis. Je pense et j'ai la conscience de penser : donc, en tant que j'ai cette conscience, je suis une cause simple, car le fait d'avoir conscience est un fait indivisible, qui ne peut émaner que d'un sujet lui-même indivisible. Il répugne que plusieurs parties, si intimement unies qu'elles soient, produisent un tel acte par leur concours. Supposons qu'elles disent moi ensemble : il y aura donc plusieurs moi? Le sens intime dit le contraire. Supposons-les concourantes à une seule conscience disant moi : nous heurtons de nouveau le sens intime ; car il nous dit clairement qu'un acte de conscience ne saurait être une résultante.

Il faut une cause simple à un acte simple : l'acte de connaître est un acte simple ; et il faut en dire autant de l'acte de sentir, de l'acte de vouloir.

Nous sommes entourés de phénomènes complexes qui font contraste avec ceux que nous venons de nommer, et qui nous porte invinciblement à attribuer aux uns et aux autres des causes diverses. Eh bien, ce qui les sépare surtout, ces phé-

nomènes, c'est que les uns nous offrent une perpétuelle et inépuisable divisibilité, tandis que les autres se refusent à toute divisibilité. Au reste, où aurions-nous puisée l'idée de simplicité, sinon en nous-mêmes, et dans les phénomènes indivisibles qui s'y produisent ? Et d'où viendrait de la part de tant d'esprits solides et profondément appliqués à l'étude des causes, leur persistance à séparer les actes du sens intime des phénomènes extérieurs, précisément par cette opposition du simple au composé ? Le rien ne se pense pas. Il est vrai qu'il y a d'autres êtres simples que nous ; mais il n'y en a aucun qui nous soit aussi intimement, aussi constamment présent que nous-mêmes ; et il ne paraît pas douteux que c'est notre propre conscience qui a éveillé en nous cette idée. Donc, son objet est réel, et nous sommes vraiment, en tant que pensants, des sujets simples.

Je puis citer ici en témoignage les esprits les plus divers et les moins suspects de servilisme ou de crédulité.

M. Janet (j'abrège un peu son exposition) : « Supposons qu'il y ait en dehors de nous une certaine chose appelée matière, telle que l'expérience nous la donne et telle qu'elle est représentée par les sens et par l'imagination, à savoir comme une pluralité de choses coexistant dans l'espace. On peut affirmer qu'une telle pluralité, et en général toute pluralité, est hors d'état de se connaître intérieurement comme être, puisque cette pluralité n'a pas d'intérieur. Sans doute, une pluralité de parties peut former une unité au point de vue de celui qui la considère extérieurement : la grande Ourse forme une constellation (pour l'esprit qui la regarde du dehors) ; mais cette constellation n'est pas une unité pour elle-même. (Du moins, elle ne constitue pas l'unité qu'il nous faut ici). L'unité de conscience veut un vrai centre, un centre effectif, et la raison humaine sera toujours hors d'état de comprendre que la pluralité puisse se percevoir elle-même comme unité.... L'âme, considérée en soi n'est

sonc pas *un nombre, une harmonie,* comme le prétendaient les anciens. *Là est l'écueil où viendra toujours échouer toute doctrine matérialiste.* »

Ainsi pense la philosophie rationaliste de l'époque. Voici venir maintenant la science également rationaliste, également moderne. Elle a tout scruté, tout analysé, observé tous les rapports. N'aurait-elle pas enfin découvert quelque indice qui pourrait infirmer le témoignage de la conscience. Je cite ses représentants dans les diverses contrées de l'Europe.

« Aucun physiologiste ni aucun philosophe, écrit le naturaliste Wallace, ne s'est encore hasardé à proposer une théorie intelligible, expliquant comment la perception pourrait être le produit de l'organisation, tandis qu'*un grand nombre d'entre eux* ont déclaré que le passage de la matière à l'esprit ne peut se concevoir. — Les phénomènes du sens intime ne peuvent se comparer à aucun de ceux qui se manifestent dans la matière soumise à l'action de l'une quelconque des forces *connues ou concevables* de la nature. »

Le physicien Tyndall est encore plus explicite: « Le passage des phénomènes physiques du cerveau aux faits correspondants de perception ne saurait se concevoir. En admettant l'apparition simultanée d'une pensée définie et d'une action moléculaire dans le cerveau, nous ne possédons pas, même, semble-t-il, à l'état rudimentaire, l'organe intellectuel qui nous permette de passer par le raisonnement, de l'un de ces phénomènes à l'autre. Tous deux se manifestent en même temps, mais nous ne savons pas pourquoi. Quand notre intelligence et nos sens seraient assez étendus, assez forts, assez éclairés pour nous laisser voir et sentir les molécules mêmes du cerveau, quand nous serions capables de suivre tous les mouvements, tous les groupements, toutes les décharges électriques, s'il en existe, et quand nous connaîtrions à fond tous les états correspondants de la pensée et du sentiment, nous serions aussi loin que jamais de la solution de ce problème :

Quelle est la connexion entre ces phénomènes physiques et la perception ? *L'abîme entre ces deux classes de phénomènes demeurerait infranchissable.* » Ainsi, ce n'est point notre ignorance de ce qui se passe dans le cerveau qui nous empêche d'expliquer la pensée par les mouvements et les transformations de cet organe, c'est qu'il y a un abîme infranchissable entre ces deux classes de phénomènes, ou en d'autres termes que l'une ne peut pas naître de l'autre, en être le produit.

Dubois-Reymond, savant de Berlin, a fait des aveux tout semblables, à savoir que les explications de la science *sont et seront toujours* profondément incapables de rendre compte des faits de conscience; et en rapportant ses paroles, un autre savant, M. Cyon, dans un discours à l'Académie médicale de S. Pétersbourg, ajoute que les meilleurs physiologistes reconnaissent cette impuissance de l'esprit humain. C'est dire en d'autres termes que le matérialisme est à jamais incapable de donner sa démonstration, et que dans une académie de philosophes, il n'y a point lieu de lui prêter l'oreille. Son affirmation est comme non avenue.

Il faut citer aussi un savant français, et certes nous ne sommes pas embarrassés pour en trouver qui parlent comme ceux que nous venons de citer. Nous invoquerons le plus jeune, celui que la mort a moissonné au moment où il donnait à la philosophie naturelle de belles espérances, E. Papillon : « La passion, dit-il, — et sans doute il en faut dire autant de la volonté qui d'un signe en brise la fougue, — la passion ne trouve point sa mesure dans des équivalents mécaniques. Elle est dans un quelque chose qui n'est ni le cerveau, ni les nerfs, ni les muscles ; dans un quelque chose qui conçoit, qui jouit, qui souffre et meut tout le corps. Cette capacité consciente, perspective de causes qui n'ont rien de mécanique, c'est l'âme. »

Le témoignage de la conscience demeure donc victorieux

dans la lutte qu'il soutient depuis tant de siècles contre toutes les hypothèses *conçues* et contre toutes les hypothèses *concevables* de la science. Mais il nous offre quelque chose de mieux que ces victoires partielles sur des adversaires toujours renaissants ; il nous offre l'évidence. C'est l'évidence qui arrache aux savants des aveux comme ceux que nous venons de lire ; car il est hors de doute qu'ils aimeraient mieux trouver au bout de leur scalpel l'explication de la pensée. C'est l'évidence qui frappe le philosophe recueilli, quand il interroge sa propre conscience ; et une fois que cette lumière a paru, elle réduit d'avance à néant toutes les tentatives contraires des siècles les plus reculés.

Recueillons de suite cette leçon. Puisque nous avons en nous un principe simple, inétendu et par conséquent inaccessible aux sens, il y a d'autres vérités que celles dont les objets se voient, s'entendent, se palpent, et le positivisme éprouve ici une première défaite.

Qu'ai-je dit, une première défaite ! C'est une défaite définitive, si on l'entend bien ; puisque son principe est convaincu de fausseté, et qu'en matière de science, le principe, s'il est universel, est comme le fondement d'un édifice : tout s'écroule quand il est ruiné.

Ce n'est pas tout pour la valeur d'un être, d'être simple ; car la simplicité a été attribuée aux éléments de la matière par toute une suite de philosophes entre lesquels Leibnitz et Boschovich ; et je ne sais si leur conception a été démontrée inadmissible. Ce qui fait la valeur d'un être, pour nous qui n'en pénétrons pas le fond substantiel, c'est la nature de son activité. C'est elle qui nous a démontré la simplicité de l'âme ; c'est elle qui nous dira plus tard quel rang cette âme occupe dans les choses créées et quel avenir lui est réservé. Pour le moment, nous nous en tenons à ce premier caractère de simplicité, qui est une condition des deux autres, savoir de la *spiritualité* et de *l'immortalité*. A présent, nous avons

à nous occuper d'une autre partie de notre être, également révélée par la conscience.

En même temps que je pense et que je suis simple comme être pensant, j'exerce une activité d'un ordre tout différent. Je me trouve, dis-je, actif et sensible dans un lieu d'une certaine forme et d'une certaine étendue. Dans ce lieu que j'ai la faculté de changer par divers mouvements, des parties de moi-même liées ensemble, mais extérieures les unes aux autres, se révèlent avec leurs modes et leurs substantialités propres. Elles ont, en effet, chacune leur sensibilité et leur activité, et elles agissent ou peuvent agir les unes sur les autres, ce que ne pourrait pas faire une substance simple. Elles ont des mouvements relatifs souvent très-prononcés, et plusieurs peuvent être séparées, non sans douleur et sans préjudice, du tout harmonieux qu'elles concourent à former. Ce tout essentiellement composé de parties qui subsistent en dehors les unes des autres, ce tout mobile, sensible, savamment organisé et capable d'une infinité d'actes appelés vitaux, soumis de plus à ma volonté dans son mouvement d'ensemble, dans son repos, dans les mouvements relatifs de ses membres, je l'appelle *corps* ; et comme ce corps est mien, je l'appelle *mon corps*.

Je dis que ce corps est mien, qu'il fait partie de mon être, car il vit, il naît, il croît, il meurt, il jouit ou il souffre, et j'ai le sentiment intime que tout cela m'appartient. Je ne fais que traduire ce sentiment, quand je m'attribue sa vie, son progrès, sa naissance, sa mort. Tout ce qui lui arrive m'arrive ; tout ce qu'il fait je le fais. Ainsi, je me nourris en le nourrissant : je me fortifie en le fortifiant ; je me tue en l'immolant. Je l'aime non pas seulement par sympathie, comme on aime un ami, mais je l'aime de l'amour qui se rapporte à moi-même. Son bien être est mon bien-être ; sa maladie ma maladie. Ce n'est point là un simple instrument,

et l'humanité ne l'entend pas ainsi. Or, ici, dans ce jugement parti du fond de la conscience, la voix de l'humanité est la voix même de la nature. C'est cette même voix qui me fait appeler mon père, le père de mon corps ; ma mère, celle qui a porté mon corps dans ses flancs, qui l'a nourri de sa substance, qui l'a enfanté, bercé, allaité ; et je porte à mon père, à ma mère, l'amour et le respect que la nature commande envers le vrai père et envers la vraie mère. Et non-seulement la conscience ne réclame pas, mais elle réclamerait violemment, si je manquais à ces devoirs réputés sacrés dans toute l'humanité. Qui a jamais appelé son père le père de l'instrument dont il se sert pour certaines opérations ?

Maintenant, concluons : comme mon âme ne m'appartient pas moins que mon corps, et comme j'ai conscience de mon unité, je dois dire que *je suis un composé de deux substances intimement unies en une seule nature qu'on appelle l'homme.* C'est ce composé qui dans toutes les langues dit : Je ou moi. Il dit : Je marche, je me nourris, je grandis, je vis, je meurs, j'ai chaud, j'ai froid, j'ai faim, j'ai soif, tout aussi bien, et dans un sens aussi propre qu'il dit : Je sens, je pense, je veux. Son corps est si bien à lui tout entier, qu'il ne se fait pas une égratignure à son épiderme sans qu'il en ressente dans tout son être une vive douleur, et que ses pensées les plus dégagées des sens n'en soient troublées. C'est un événement intime et tout personnel.

Ici encore la libre pensée bouleverse tout le langage, et fait violence à nos plus vifs sentiments, au sens commun le plus spontané et le mieux établi : et cela, sans aucune, mais aucune raison sérieuse. Elle pose en principe, sans doute pour le besoin de la thèse préférée, que cela seul appartient à notre nature, dont nous pouvons avoir conscience, et que nous n'avons pas conscience de ce qui se passe dans les mouvements élémentaires de notre corps. Mais il est trop aisé de

lui répondre que ce principe tout gratuit est démenti par la conscience elle-même. Elle avouera, sans doute, que notre âme fait bien partie de nous-mêmes. Or, combien d'actes dans notre âme, combien de travaux secrets de la pensée, de l'imagination, de la mémoire, de la volonté, échappent à notre sens intime ! Nous nous en apercevrons plus tard par les changements qui se sont produits dans nos richesses intellectuelles, dans nos sentiments, nos propensions, nos souvenirs, nos manières de voir ; mais le mouvement et le travail latents qui ont produit le changement nous ont complètement échappé. Peut-être ont-ils eu lieu pendant un sommeil profond. L'hypothèse n'est point arbitraire ; et tout le monde a remarqué qu'après un bon repos de la nuit, les idées apparaissent plus lucides, la mémoire plus vive, l'esprit est plus dispos. Tous les jours, dans un pareil sommeil qui dure plusieurs heures, je perds complètement la conscience de mes actes ; est-ce qu'alors je ne possède plus d'être ? Est-ce que les fous, pour n'avoir plus conscience de leur état psychologique, ont perdu leur moi ?

On répliquera, sans doute, que c'est la faculté d'avoir conscience qui est le signe décisif de ce qui constitue notre être, et non pas son exercice plus ou moins parfait et continu. Eh bien, sous le nom équivalent de sentiment, cette faculté s'étend tout aussi bien et même mieux aux phénomènes du corps, qu'à ceux de l'âme. Par exemple, quand je parle, n'ai-je pas le sentiment des efforts que je fais, de l'activité organique que je déploie dans les mouvements coordonnés des parties de mon appareil vocal ? Et dans ces mêmes mouvements, n'ai-je pas le sentiment de diverses affections, comme de la pression de mes lèvres, d'une chaleur dans la poitrine qui va souvent jusqu'à l'irritation, d'une fatigue proportionnée à mes efforts ? La délicatesse du langage me défend peut-être de dire que j'ai conscience de tous ces phénomènes; il convient d'employer deux mots dif-

férents pour deux ordres de faits aussi profondément séparés que la pensée et les affections de la sensibilité corporelle ; mais j'entends exprimer par le mot sentiment, tout comme par le mot conscience, que ces phénomènes sont miens dans la rigueur du terme, et que je les connais comme tels. Oui, je suis bien réellement sensible dans mes lèvres pressées, dans ma poitrine échauffée et fatiguée, dans ma langue agitée. Ma sensibilité subit toutes les vicissitudes de ces parties de mon corps. Je suis bien plus vivement encore sensible dans mes entrailles qui ont faim et soif, dans tout mon corps que la fièvre agite, dans les douleurs de la goutte, d'une amputation, etc. Et si quelque chose vient à menacer tout d'un coup cette vie qu'une philosophie inconsidérée me dispute, toutes mes facultés ensemble, toutes mes énergies se dressent, se liguent, se surpassent elles-mêmes en ressources et en puissance, pour conjurer le danger. Cela peut aller jusqu'au paroxisme de la fureur ; et je doute qu'on ait vu dépenser tant d'efforts soudains pour sauver un bien de l'âme. Et quel est le principe de tout ce mouvement, sinon notre propre nature agissant dans le sens de sa propre énergie et de ses amours les plus vifs et les plus violents ? Et l'on voudrait qu'une vie aussi intimement, aussi pleinement aimée, fût celle d'un simple instrument ? Ce serait un simple instrument, dont le bien-être susciterait les plus vives passions, et absorberait tous les jours une si grande part de nos soins? Tous les progrès de l'industrie, du commerce, de l'agriculture, de la médecine, du gouvernement des empires se rapporteraient non à l'homme lui-même, mais à son vêtement ?

Il faut choisir entre la philosophie négative et la conduite universelle, les sentiments de toute l'humanité ; car la thèse que nous soutenons est impliquée dans toute la vie et dans les rapports sociaux. De quoi s'occupe l'immense majorité des hommes ? De procurer à nos corps un asile, des vêtements, des aliments. Le corps est le principal agent, on di-

rait presque le principal objet de nos fêtes, et c'est dans des banquets que les hommes échangent leurs plus chaleureux sentiments. Nulle joie, nulle tristesse qui n'aient leur source ou leur rententissement dans les organes. On dit d'une personne sensible qu'elle est tout nerfs. C'est qu'en effet, nos nerfs sont de moitié dans notre sensibilité. Notre cœur et notre poitrine aussi. On dit : une belle personne, une personne avenante, vive, enjouée ; ces épithètes se rapportent non moins aux dons du corps qu'à ceux de l'âme.

Le soldat sacrifie sur le champ de bataille sa vie corporelle : tout le monde dit qu'il s'est dévoué, et lui l'entend bien ainsi; il ne prend pas pour une usurpation ou pour une méprise la gloire dont on l'entoure. L'assassinat est assimilé aux plus grands crimes ; il n'enlève pourtant que la vie du corps. Le seul attentat à la pudeur de ce corps n'est pas moins sévèrement puni. Enfin, quand un juge condamne à mort un criminel, c'est sa personne qu'il entend frapper. La mort du corps est donc regardée comme une mort partielle de l'homme lui-même. Aussi avons-nous tous horreur de cette mort, qui ne serait rien pour le juste qu'une simple délivrance et une cause de joie naturelle, si elle ne lui arrachait une partie de ce qui le constitue.

Voici enfin le corps étendu sans vie sur un grabat ; ce n'est plus qu'une masse inerte dont le nom seul fait horreur. Cependant, on l'environne de respects, on lui rend des honneurs funèbres, et l'on grave sur sa poussière le nom de la personne tout entière.

J'ai déjà parlé du signe de la paternité. A lui seul, il est décisif. Le père est bien père aux yeux de tous les hommes ; la mère est bien mère, et les devoirs les plus impérieux comme les plus doux sont attachés à ces titres. Or, le père et la mère ne donnent et ne peuvent rien donner qui fasse partie de l'âme de leurs enfants, puisque cette âme est simple : ils ne donnent qu'une substance corporelle, fruit de

leur organisme, disposée à recevoir d'en haut un souffle animateur, et à former par une vertu secrète, un corps humain semblable au leur. En un mot, ils ne sont les producteurs que de la substance première du corps. Si ce corps ne fait pas une partie essentielle de la nature de leurs enfants, ils n'en sont pas les auteurs, et il faut rayer du dictionnaire les plus beaux noms qu'il contienne : l'humanité subit la plus honteuse des déceptions. Mais allez donc détromper un père, une mère ! On leur arracherait plutôt les entrailles. Ce serait donc la nature elle-même qui aurait imprimé l'erreur en nous comme un cachet indélébile.

Mais voici des conséquences plus graves encore, s'il est possible.

Sauf les règles de la prudence, on dispose à son gré d'un instrument. Sans consulter autrement sa conscience, il suffit de se demander si l'instrument est utile ou non. Si donc le corps n'est qu'un instrument, il n'y a plus d'autre règle des mœurs que l'utilité de chacun, ou celle de l'Etat ; et les devoirs de la pudeur devront être définis par un simple réglement de police. La femme qui se prostitue peut marcher tête levée, et côte à côte avec la vierge ; ou plutôt, il n'y a plus de prostitution possible. Les époux ne sont plus obligés vis-à-vis l'un de l'autre qu'à la manière de débiteurs ordinaires qui se seraient promis une somme d'argent. L'adultère n'est qu'une vulgaire injustice. Que signifient dès lors ces serments d'un amour éternel et d'une indissoluble union que se font deux fiancés ? L'effet ne surpasse-t-il pas immensément la cause ?

L'intempérance cesse d'être un vice, et la sobriété une vertu. Le suicide lui-même est une action comme beaucoup d'autres ; il n'y a pas à s'en plus émouvoir que s'il s'agissait d'abattre une masure.

Comme une seule vérité méconnue peut changer la face des choses ! Et que le philosophe assume une grande respon-

sabilité, lorsque sans raison et contre toute raison, il ose tronquer la personnalité de l'homme ! Comme il se trompe, s'il s'imagine par là avoir agrandi l'humanité ! Il a perdu, au contraire, ce qui en fait l'honneur et la dignité ; et le voilà conduit aux mêmes extrêmités honteuses que le matérialiste qui ne croit qu'aux plaisirs des sens. La pudeur, la tempérance, le respect de la vie humaine, la piété filiale, la famille et ses liens sacrés, tout est à bas.

C'en est assez, je pense, pour qui veut comprendre ; et il me semble superflu de recourir à l'argument que nous offre le dernier des principes d'induction établis au paragraphe précédent. J'en rappelle seulement l'énoncé, laissant au lecteur le soin d'achever la démonstration. *Quand l'humanité entière est mise tous les jours en demeure de se prononcer sur une question, et que de la solution de cette question dépend la conduite de la vie, si les données que nous pouvons recueillir pour la résoudre sont sérieuses et qu'elles inclinent toutes vers une même réponse, cette réponse est la vraie.*

Notre nature composée étant une nature raisonnable et complète dans son espèce, une nature qui s'appartient, s'appelle pour cela une *personne*. C'est encore là une définition consacrée par l'usage, qu'une saine philosophie doit être soucieuse de respecter. Libre à elle ensuite de faire remarquer que dans cette personne, telles facultés méritent de posséder l'empire, et de fixer la principale attention.

Ici se présenteraient d'autres questions d'un puissant intérêt, sur la nature de l'union qui existe entre l'âme et le corps, et sur le principe qui donne à ce dernier la vie : questions ardues et fort débattues par la philosophie rationaliste. Comme nous n'avons point à faire usage de la solution qu'elles reçoivent, nous nous bornerons à renvoyer le lecteur qui voudrait en faire l'étude, à l'ouvrage du P. Liberatore : *Du composé humain.* (Traduction de l'italien.) Voir aussi l'ouvrage de F. Bouillier : *Le principe vital et l'âme pensante.*

Reposons-nous donc sur cette simple formule de notre nature : ni ange, ni bête ; mais *animal raisonnable*. C'est la formule consacrée par les siècles. C'est celle de la philosophie chrétienne. Le catholique guidé par sa foi, approuvé par les plus solides données du sens commun et de la raison, voit dans le corps l'associé de l'esprit, et il le traite avec respect. Il y voit un temple à sanctifier ; il l'associe à son culte, à ses prières, à son adoration ; il l'assujettit aux lois de la tempérance et des mœurs ; et dans la grande fonction du renouvellement des générations, lorsqu'il s'agit de mettre au jour un être raisonnable, une image de la Divinité, il se garde de livrer ce grand acte aux caprices d'une passion brutale : les lois du mariage sont sacrées à ses yeux.

J. Chartier, S. J.

UN ÉVÊQUE-POÈTE AU Ve ET AU VIe SIÈCLES

OU

JACQUES DE SAROUG,

SA VIE, SON TEMPS, SES ŒUVRES, SES CROYANCES.

(1er Article.)

Si on put jamais bien augurer de l'avenir du monde chrétien, ce fut évidemment au jour où les Pères de Calcédoine se dispersèrent à travers l'Asie et l'Europe, pour mettre à exécution les mesures qu'ils avaient arrêtées d'un commun accord. Et cependant, chose étrange ! les événements n'ont pas confirmé ces prévisions ou répondu à ces espérances.

L'assemblée de Calcédoine, qui devait fondre l'Asie et l'Europe dans une seule et même foi, les a, au contraire, séparées pour des siècles; et, à l'heure où nous écrivons ces lignes, la scission qui se fit de son temps n'est pas disparue ; elle ne semble même pas près de disparaître. Voilà pourquoi le concile de Calcédoine inaugure l'histoire des Eglises orientales.

C'est, en effet, à partir du concile de Calcédoine que ces Eglises cessent d'appartenir à l'unité catholique et commencent à vivre d'une vie autonome : l'Eglise nestorienne achève de se constituer, tandis que l'Eglise monophysite prépare le terrain sur lequel elle établira plus tard un empire définitif. C'est à partir de cette époque que l'orthodoxie voit diminuer sa sphère d'action dans les régions orientales jusqu'à ce qu'elle finisse elle-même, ou par quitter le sol de l'Asie, ou par n'y conserver qu'un simple pied-à-

terre sur le littoral. De loin en loin, on entend bien s'élever quelques voix qui protestent contre la défection des fidèles d'Asie ; mais ces voix ne sont pas nombreuses ; et peut-être le seraient-elles moins encore, s'il nous était donné de fouiller plus avant dans les replis de l'histoire. Que de mémoires douteuses se verraient classer comme elles le méritent ! Que d'autres déchoieraient du rang qu'elles occupent !

Il y a donc là une série de problèmes qui se posent aux historiens de notre temps ; et, si tous ne sont pas assez mûrs pour être discutés à fond, quelques-uns, au moins, peuvent désormais recevoir une solution définitive. La lumière se fait, peu à peu, autour de certains hommes, et des écrivains qu'on a rangés jusqu'ici dans un camp doivent enfin passer dans un autre. Tel est, par exemple, Jacques, évêque de Batna, au pays de Saroug, un des plus remarquables écrivains de la Syrie chrétienne, au ve et au vi^e^ siècles (1). Voilà bientôt deux cents ans qu'on discute sa mémoire et que son orthodoxie demeure une énigme : des auteurs du plus grand savoir ont été partagés sur son compte ; ceux-ci l'ont pris pour un monophysite, ceux-là l'ont cru orthodoxe, mais tous ont tenu à l'avoir dans leur parti. Il paraît, au reste, que le problème remonte bien haut, et que, même pendant la vie de cet écrivain, on se demandait à quel camp il appartenait.

(1) Voici les principaux ouvrages où l'on trouve des renseignements sur Jacques de Saroug : Assémani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, I, 283-340 ; II, 321 ; III, 385-388. — Matagne, *Acta Sanctorum*, t. XII d'octobre, 824-831, 927. J. B. Abbeloos, *De Vita et Scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia Episcopi*, Louvain, in-8° de 322 pages, 1867. — G. Bickell, dans la *Bibliothek der Kirchenväter*, livraison 58. Kempten, in-18 de 293 pages, 1872. — Déjà auparavant Renaudot avait dit un mot de cet auteur : *Liturgiarum Orientalium*, II, 368. — Tous les autres écrivains qui ont parlé de Jacques de Saroug, l'ont fait surtout d'après Assémani.

Ne serait-il pas temps que le jour se fît sur ce personnage ? Ne serait-il pas désirable qu'on sût enfin dans quelle catégorie le ranger ?

Tel est le but que nous nous proposons d'atteindre dans ce travail; nous voudrions esquisser la vie, définir la valeur, faire l'histoire de l'activité littéraire de Jacques de Saroug, et enfin caractériser ses opinions théologiques. Heureux serions-nous, si, en réalisant ce programme, nous pouvions apporter assez de preuves pour obtenir le suffrage de ceux qui, de notre temps, se font encore des illusions sur son compte! Nous comprenons que ces illusions soient chères au cœur de certains hommes, et, nous-mêmes, nous regrettons d'avoir à les combattre, d'avoir à les détruire; mais la foi en transige pas avec les inclinations du cœur ou avec les intérêts de ce monde. Nous dirons donc, simplement et sans aucune atténuation, ce que nous avons trouvé.

I

Jacques de Saroug, auquel nous consacrons ces pages, vécut dans la seconde moitié du ve siècle et dans la première moitié du vi^e^. Nous ne connaissons pas beaucoup sa vie, car, bien que plusieurs auteurs se soient donné la peine de l'écrire, ils ne nous ont transmis presque aucun de ces détails précis et circonstanciés qui font le charme et l'intérêt de nos biographies modernes. Sans parler des historiens ecclésiastiques, comme Bar Hébréus (1226-1286), Maris et Amrou Ben Mataï (xive siècle), Denys de Telmahr (ixe siècle), etc, qui ont fait mention, dans leurs ouvrages, de cet écrivain, nous possédons sur lui cinq notices différentes et il en existe même très-probablement un plus grand nombre dans les manuscrits. C'est d'abord un panégyrique composé par un auteur nommé Georges, qu'on a cru quelque temps disciple de Jacques, mais qui certainement n'a vécu, ni de son

temps, ni en rapports intimes avec lui (1). Nous le prendrions plutôt pour un contemporain de Jacques d'Edesse, dont nous possédons encore une lettre adressée à un Georges, évêque de Saroug.

Il paraît, en effet, que celui qui a composé le panégyrique de Jacques vivait dans le diocèse de Saroug, s'il n'était pas même attaché à l'église où reposaient les restes mortels de son héros. Ce sentiment a été défendu par le R. P. Matagne, dans les *Acta Sanctorum* (2), et adopté par M. G. Bickell, dans la *Biblioteck der Kirchenväter* (3), contre Assémani (4) et contre M. Abbeloos (5), qui prétendent, au contraire, que Georges était véritablement un disciple de Jacques de Saroug; mais il est bon d'observer que le passage sur lequel les deux derniers auteurs s'appuient, passage lu conjecturalement par eux, se lit différemment dans les manuscrits que nous avons entre les mains (6). On ne peut donc plus s'en servir. Le panégyrique tout entier trahit,

(1) Ce panégyrique a été publié par M. Abbeloos (*De Vita et Scriptis S. Jacobi*, etc., 24-85), d'après un manuscrit de Rome, qui présente quelques lacunes.

(2) Tome XII d'octobre, p. 928-929. Cfr. *Etudes religieuses historiques et littéraires*, etc, 1869, IV, 151.

(3) Livraison 58, p. 197-198.

(4) *Bibliotheca Orientalis*, I, 286-288, 340.

(5) *De Vita et Scriptis S. Jacobi*, etc., 22-23.

(6) Dans un passage du panégyrique de Jacques, qui était effacé, Assémani avait cru devoir lire ainsi : *comme l'enseignent et l'histoire écrite sur lui* (Jacques) *et le docteur* (Malpono). M. Abbeloos a naturellement adopté la leçon d'Assémani et argumenté comme lui : « puisque Georges appelle Jacques son maître, il faut donc qu'il ;ai été son disciple. » Même en admettant leur leçon, on pourrait bien contester la légitimité de la conclusion de ces deux auteurs; mais il est plus court de dire que le manuscrit syriaque 177 de Paris lit ainsi au f° 138, *a*, vers le bas de la page : *Men tasch'ito da'elaouï sîmo ve hocan mal'fo, suivant les enseignements que nous donne l'histoire composée sur lui* (Jacques). Georges, au lieu de parler de ce qu'il aurait appris *verbalement de Jacques de Saroug lui-même*, fait peut-être allusion à *la vie que Jacques d'Edesse a écrite sur ce personnage*.

d'ailleurs, une époque postérieure à Jacques de Saroug. Un auteur de son temps, à plus forte raison un de ses disciples ne se serait point contenté des généralités que contient cette œuvre déclamatoire et souverainement médiocre.

A côté de ce panégyrique, mentionnons, simplement pour mémoire, un éloge composé beaucoup plus tard, durant le moyen-âge, vers l'an 1143, par un certain Xénaïas, que nous ne connaissons aucunement par ailleurs (1). Cette pièce ne contient pas plus de renseignements biographiques que la précédente ; mais elle a au moins un mérite, celui de nous renseigner exactement sur les idées théologiques de Jacques et sur l'opinion qu'on avait, au XIIe siècle, de son orthodoxie. Cette homélie était destinée, elle aussi, à être lue le jour où on célébrait la fête de notre prétendu saint.

Outre ces deux panégyriques, nous avons encore trois courtes notices : l'une, contenue dans le manuscrit syriaque 12174 (f° 285, *a*) du Musée Britannique, a été publiée par le P. Matagne dans les *Acta Sanctorum* (2), et par M. Abbeloos dans son volume sur Jacques de Saroug (3). La seconde, inédite encore, existe dans le manuscrit arménien 87 (4) de l'ancien fond, à la Bibliothèque Nationale (au f° 57 *b*, 2-58 *b*, 1). Elle a deux grandes colonnes. La troisième, anonyme, a été publiée par Assémani, sur un manuscrit de Rome (5), mais elle existe aussi dans un manuscrit d'Oxford,

(1) *Manuscrit syriaque* 177 de Paris f° 145, *b*, 161. Voici le titre : « *Poésie sur le saint et le grand docteur mar Jacques, faite par Xénaïas, l'an* 1455 *des Grecs, dans le mois de Teschrin second* (novembre 1143). A la fin il est dit que ce poème contient 1106 vers.

(2) Tome XII d'octobre, p. 929.

(3) *De Vita et Scriptis sancti Jacobi*, etc., p. 311-314.

(4) Les feuillets de ce manuscrit ne sont pas encore numérotés. C'est un manuscrit du XIVe ou du XVe siècle. — On la trouve aussi dans deux autres *ais'mavourk* de la même bibliothèque, comme on le verra par le catalogue des manuscrits arméniens, que nous préparons en ce moment.

(5) *Bibliotheca Orientalis* I, 286-289. Cfr. Abbeloos, *De Vita et Scriptis*, 89-90.

qui nous a aidé à en retrouver l'auteur. Elle est de Jacques d'Edesse (1). Ceci confirme bien, du reste, les conjectures d'Assémani, qui place l'auteur de cette dernière biographie après la naissance de l'islamisme. Nous reconnaissons d'ailleurs aisément, dans ce petit écrit, les idées et la manière de procéder du célèbre évêque d'Edesse. Or, en combinant toutes les données éparses dans ces notices et dans ces panégyriques, voici les dates que nous arrivons à reconstituer. Suivant Jacques d'Edesse, Jacques de Saroug serait mort le 29 novembre, après deux ans et demi d'épiscopat. Nous savons, par ailleurs, qu'il fut fait évêque en 519. Il faut donc placer sa promotion vers la fin de mai de la même année. A cette époque, Jacques avait 67 ans et demi. Il est facile, par suite, de voir qu'il naquit en octobre ou en novembre 451, puisqu'il mourut le 29 novembre 521. Denys de Telmahr s'accorde parfaitement, du reste, avec Jacques d'Edesse, pour cette dernière date (2).

Quelle singulière coïncidence ! C'est au moment même où se tenait le concile de Calcédoine que naissait un de ceux qui devaient le combattre avec le plus d'acharnement, et le faire rejeter plus tard par une bonne partie de l'Eglise orientale !

Jacques d'Edesse nous apprend encore que Jacques de

(1) *Manuscrit syriaque*, Marsh 101, f° 28, *b*. Cfr. Payne Smith, *Catalogus Codicum Orientalium*, n° 142. Dans un de nos voyages à Oxford, cette vie nous avait frappé, mais nous n'avions pas songé à la confronter avec le texte d'Assémani. M. Adolphe Neubauer a bien voulu faire cette collation, à notre demande, et il a constaté que nos soupçons étaient fondés. La vie *anonyme de Jacques de Saroug*, publiée d'abord par Assémani, est donc de Jacques d'Edesse, à quelques légères variantes près. Elle lui est expressément attribuée par le manuscrit d'Oxford, où elle figure au milieu d'autres vies, d'où on a extrait plus tard celles des apôtres et des prophètes, qui existent dans une nombreuse classe de manuscrits dits Karkaphiens. (Voir *Journal Asiatique*, octobre-novembre 1869). Cette notice biographique acquiert une plus grande valeur, maintenant qu'on en connaît l'auteur.

(2) Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, i, 299.

Saroug était né au bourg de Curtam, sur les bords de l'Euphrate, probablement dans le diocèse de Saroug, à quelques milles d'Edesse. Il ajoute qu'il commença à prêcher et à écrire vers l'âge de vingt-deux ans. Son panégyriste Georges raconte que, des évêques s'étant réunis pour examiner sa foi, le jeune prédicateur fit alors le discours sur le *Char de la vision d'Ezéchiel*, discours que nous possédons encore aujourd'hui (1). Bar-Hébréus expose ce fait un peu autrement. D'après lui, ce serait Sévère, le célèbre patriarche monophysite d'Antioche, qui aurait soumis Jacques à un examen (2). Au milieu de ces dires divergents ou contradictoires, il est difficile de démêler ce qu'il y a d'exactement vrai dans ce récit. Josué le stylite, écrivain de la première moitié du VIe siècle, qui nous a laissé une histoire excellente des guerres des Romains et des Perses, sous les règnes d'Anastase et de Quawad, Josué le stylite, disons-nous, parle avec éloge de l'activité et du zèle que Jacques déploya durant l'invasion de l'Osrhoène. « Il écrivait, dit-il, aux villes et aux populations des campagnes pour les consoler et pour les raffermir au milieu de l'épouvante générale (3). »

C'est à peu près tout ce que nous savons de la vie de Jacques de Saroug. Un écrivain nestorien du XIIIe siècle, Maris, ajoute qu'il avait étudié à Edesse, en compagnie des jeunes gens qui établirent plus tard le nestorianisme en Perse ; il prétend même que Jacques avait d'abord partagé leurs idées religieuses, mais il observe qu'il s'écarta ensuite de ces premières opinions, pour embrasser le parti de

(1) *Manuscrit syriaque* 12162 du Musée Britannique, f° 113, *a*.

(2) Voir tous les auteurs cités précédemment, en particulier, Assémani, *Biblioth. Orient.*, II, 321.

(3) Ibid. Tome I, p. 285. — La *Zeitschrift der D. M. Gesellschaft* vient de publier le texte de cet historien avec une traduction française, dans la collection qui porte le titre d'*Abhandlungen*. C'est le n° 1 du tome VI.

Sévère (1). Jacques confirme ces dires dans une certaine mesure, ainsi qu'on le verra par une de ses lettres que nous devrons citer en entier (2). Il étudia à Edesse, à l'époque où la controverse relative aux écrits de Diodore, de Théodore et de Théodoret, était dans toute sa ferveur ; il remarque expressément qu'il était jeune et presque enfant. Si nous exceptons les quelques faits que nous raconterons bientôt, c'est tout ce que nous connaissons sur la vie d'un écrivain très-digne, néanmoins, de trouver place dans le panthéon littéraire de l'Asie chrétienne.

Il y a longtemps, en effet, que Jacques de Saroug jouit d'une grande réputation dans les Eglises d'Asie. Les chrétiens orientaux, prodigues d'épithètes élogieuses, comme le sont en général tous les Asiatiques, ne tarissent pas sur son compte toutes les fois qu'ils en parlent, même incidemment. Ils accumulent les titres et les appellations honorifiques, multplient les comparaisons, recherchent les figures, et, bien qu'il faille faire, dans tout cela, une part considérable à leur exagération naturelle, on doit cependant reconnaître que l'évêque de Saroug a été toujours en grande estime parmi eux. Les noms qui reviennent le plus fréquemment sur leurs lèvres sont ceux de « *Canal de l'Esprit saint,* » de « *Cythare fidèle de l'Eglise,* » de « *Docteur de la vérité,* » de « *Colonne spirituelle,* » etc. Généralement même, toutes les fois que les Syriens parlent de Jacques, « *le Docteur,* » c'est de Jacques de Saroug qu'il est question, quoiqu'il y ait eu, dans l'E-

(1) « Jacobus Sarugensis olim quidem orthodoxus fuerat et in schola Edessena una cum Barsuma eruditus : at postea imperatorem Severo favere intelligens, ejus errorem amplexus est scriptisque sermonibus unam Christo inesse substantiam et divinitatem passam fuisse affirmavit. (Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1ª Pars, p. 385, col. I.) »

(2) Voir plus bas. Voir aussi la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1876, page 224-225. Ce journal a publié le texte de cette lettre, avec une traduction française.

glise de Syrie, plusieurs autres écrivains de ce nom, et quelques-uns même de grand mérite.

Ce qu'on raconte de sa fécondité littéraire confond l'imagination. On prétend que 70 secrétaires étaient continuellement occupés à copier ses sermons, et on porte jusqu'à plus de huit cents le chiffre de ses discours, sans compter les homélies, les lettres, les hymnes et les cantiques. Voilà certes un bagage littéraire respectable ; mais ce qui rend plus étonnante cette fécondité, c'est le genre même de compositions auquel cet auteur a consacré son talent. La plupart de ses discours ne répondent pas, en effet, à ce que nous appelons aujourd'hui un sermon. Ce sont plutôt, pour le fond et pour la forme, de vrais poèmes sur des sujets religieux, et des poèmes qui quelquefois contiennent plusieurs milliers de vers. Comme exemples, nous pouvons citer les discours sur le Crucifiement, sur la fin du Monde et sur la Foi. Ces poésies n'étaient pas, sans doute, débitées du haut de la chaire ; elles étaient lues, en guise de sermons, aux jours de grandes fêtes, et voilà pourquoi elles embrassent le cycle du calendrier dans presque tout son entier. Dire la mine abondante et complétement inexplorée qu'il y a là, n'est pas le but de ce travail et ne saurait être l'objet d'un article de Revue. Il faut attendre qu'on nous ait donné une édition complète des œuvres de Jacques de Saroug, pour qu'on puisse apprécier l'importance de cet écrivain, au point de vue de la polémique chrétienne ; car il est facile de le reconnaître, les écrits de ce docteur syrien ont une importance spéciale. Non-seulement il est ancien, non-seulement il nous relie aux plus beaux jours de l'antique Eglise, mais il appartient au temps même où s'opéra, dans le sein du christianisme, une des plus grande scissions dont l'histoire ait conservé le souvenir. Il est évident que ses œuvres doivent contenir des allusions à toutes les doctrines qui étaient alors communément reçues, et il n'y a pas de doute que tous les principaux

dogmes ne se trouvent clairement affirmés ou exposés dans ses écrits. Lorsque nous posséderons un jour les œuvres complètes de Jacques de Saroug, on comprendra combien il est regrettable que personne, au xve siècle, n'ait pu les opposer aux prétendus réformateurs (1). Mais nous ne voulons pas développer ce point de vue ; nous nous contentons de le signaler en passant.

II

Jacques de Saroug ne peut être comparé, ni à S. Ephrem, ni à Grégoire Bar Hébréus, de tous les écrivains de la Syrie, ceux qui, pour la pureté du style, pour l'élégance de la diction, pour l'élévation du génie, pour la variété et la richesse de leurs compositions littéraires, sont les plus justement renommés. Grégoire Bar Hébréus est incontestablement un des plus vastes génies qui aient jamais paru et il est pour le moins douteux que, de son temps, il y eût, en Occident, personne qu'on pût lui comparer (2). C'était, cependant, une belle époque que celle qui voyait les Albert le Grand, les Thomas d'Aquin et les Bonaventure occuper les chaires de nos Universités, remplir les plus hautes fonctions dans l'Eglise et jouer auprès des princes les rôles les plus influents.

(1) Jusqu'ici on n'a guère publié, de Jacques de Saroug, que deux homélies sur la sainte Vierge (Abbeloos, *De Vita et Scriptis S. Jacobi*, etc., p. 292-301), et une douzaine d'autres homélies sur divers sujets. Voir Zingerlé, *Monumenta Syriaca*, 21-90. — Cureton, *Ancient Syriac documents*, p. 106-112. — Assemani, *Acta Sanctorum martyrum orientalium et occidentalium*, II, 230-244. On trouve aussi des fragments dans tous les auteurs précédemment cités et dans beaucoup d'autres. — Le P. Pius Zingerlé a écrit aussi plusieurs articles sur Jacques de Saroug considéré comme poète, dans la *Zeitschrift D. D. M. G.*

(2) Les principaux auteurs qui ont écrit sur Bar Hébréus sont Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, II, 244-462. — Abbeloos et Lamy, *Chronicum Ecclesiasticum*, préface. — Martin, *Œuvres grammaticales d'Aboul Faradj*, préface, etc. On trouvera dans MM. Abbeloos et Lamy la liste complète de tout ce qui a été publié jusqu'ici des écrits de cet auteur.

Bar Hébréus a abordé tous les sujets ; on trouve, dans ses écrits, toute la science de son temps : philosophie, histoire, théologie, astronomie, exégèse, jurisprudence, médecine, grammaire, etc., Bar Hébréus a tout étudié, tout appris, tout connu et tout traité d'une façon supérieure. Ses écrits demeurent et demeureront toujours ce que la littérature syrienne a produit de plus parfait dans chaque genre. Aussi avons-nous de la peine à concevoir comment les académies d'Europe, en quête de sujets à proposer pour leurs prix, n'ont pas encore songé à mettre la vie d'Aboul Faradj au concours. Il y aurait là de quoi stimuler les savants orientalistes de notre époque, et peu de sujets fourniraient matière à un travail plus sérieux et plus intéressant.

Il est évident qu'on ne peut pas comparer Jacques de Saroug à Bar Hébréus. Si on voulait établir une comparaison entre deux écrivains aussi différents, et par les sujets qu'ils ont traités, et par le temps où ils ont vécu, il en résulterait une antithèse perpétuelle plutôt qu'une véritable comparaison. Le mouvement d'idées n'était pas le même au VIe et au XIIIe siècle.

Le style de Bar Hébréus est sobre comme sa pensée, ferme, net, précis, peu ou pas déclamatoire, contrairement aux habitudes reçues parmi les Orientaux. C'est enfin un des écrivains asiatiques qui s'est le plus rapproché de notre manière d'écrire et de notre manière de penser. On pourrait très-bien établir un parallèle entre lui et quelques-uns des encyclopédistes du XIIIe et du XIVe siècle. Il a été poète à ses heures, mais non pas poète religieux. Son genre, toujours familier, quelquefois léger et humoristique, n'a aucun rapport avec celui de Jacques de Saroug.

Jacques de Saroug se rapprocherait donc plus de S. Ephrem, non-seulement par le temps, mais par le génie et par le genre qu'il a cultivé. S. Ephrem n'est guère connu que comme poète et comme exégète : quand il est exégète,

il demeure poète, et quand il devient poète, il cesse rarement d'être exégète. C'est la Bible, c'est l'Evangile qui lui fournissent ses idées, ses images et ses comparaisons. C'est à la Bible qu'il emprunte ses sujets, son langage, sa poétique. Or, il faut en dire autant de Jacques de Saroug. Doués, tous les deux, d'un talent prodigieusement fécond, ces poètes syriens ne sont jamais sortis cependant de la sphère du christianisme.

Les mystères chrétiens, les gloires de l'Eglise, les triomphes des martyrs, les paraboles de l'Evangile, voilà les sujets qui reviennent le plus souvent sous leur plume, ou sur lesquels leur muse brode des cantilènes dont le ton monotone ne plairait pas toujours à des oreilles européennes, mais dont les consonnances régulières ont le privilége de charmer les peuples à moitié endormis du monde oriental. Là on ne rencontre, ni contrastes heurtés, ni émotions profondes, au moins en apparence, ni transitions brusques, telles que la passion en fait naître, ni mouvements rapides, saccadés, violents, comme on en voit dans la poésie des autres peuples, surtout des peuples indo-germaniques : tout est calme, régulier, ordonné, uniforme de ton et de couleur. C'est pourquoi les Syriens, comme la plupart des autres peuples sémitiques, n'ont connu que quelques genres de poèmes. Chez eux, pas de poésie dramatique ou épique ; c'est à peine s'ils connaissent le genre lyrique, mais ils ont, par contre, beaucoup de poésies didactiques et bucoliques. Il en est de leur poésie comme de leur musique : trois ou quatre notes en mesurent toute la portée, et c'est entre ces trois ou quatre notes que se renferme tout leur génie inventif. De là il est résulté, par des conséquences toutes naturelles, peu de variété dans les sujets et moins de variété encore dans la manière de les traiter. La poésie syrienne, et quand nous parlons de la poésie chez les Syriens, nous n'avons en vue que la poésie religieuse, car il n'en existe guère

d'autre, la poésie syrienne n'est qu'une ritournelle uniforme de pensées, de sentiments, d'expressions et de figures, manquant habituellement de précision et presque toujours d'énergie ; n'atteignant jamais les sublimes hauteurs des cieux, et ne descendant jamais jusqu'aux profondeurs des abîmes. Elle est en cela bien différente de la poésie hébraïque, qui nous a laissé quelques-uns des plus beaux modèles connus de poésie lyrique.

Saint Ephrem fait cependant un peu exception parmi les Syriens. Ce qui le caractérise, en effet, c'est l'élévation de la pensée et le coup d'aile qui manque presque toujours aux poètes venus après lui. Preuve que les défauts de la poésie syrienne ne tiennent, ni au génie du peuple, ni à la pauvreté de la langue, ni au cercle d'idées où l'imagination de la race araméenne pouvait se donner carrière.

Jacques de Saroug, en se rapprochant de S. Ephrem, par sa manière et par la sphère dans laquelle il a donné l'essor à son génie, lui ressemble néanmoins plus par ses défauts que par ses qualités. Il manque de précision, de force, d'énergie, d'élévation : ce qui le caractérise, c'est la diffusion, l'abondance de mots et le cumul d'images, le retour perpétuel des mêmes idées et des mêmes expressions. Il ne plane pas comme S. Ephrem, c'est à peine s'il vole ; il s'élève au-dessus de terre, mais à une hauteur médiocre, un peu plus haut seulement que le commun des hommes ; il n'atteint pas le sublime, mais il arrive aisément au joli, au maniéré, au précieux. Son trait n'est pas large, il se compose d'une multitude de touches et de retouches ; il fait du léché, et même pas toujours. Quelle différence entre cette poésie et celle des psaumes et des prophètes !

Ces contrastes entre les trois auteurs que nous venons de nommer s'expliquent par les époques auxquelles ils ont vécu : Bar Hébréus vit au XIIIe siècle, époque de science, d'érudition et de recherches, temps où l'encyclopédie est à la

mode. De quelque côté qu'on se tourne, à l'Occident ou à l'Orient, au nord ou au midi, on ne rencontre que des écrivains encyclopédistes. Le haut du pavé est aux *Sommes*. En Orient c'est Bar Hébréus, Jacques de Tékrit, Mar Audicho de Nisibes, Elie d'Anbar, Amrou, Maris, etc. En Occident, Albert le Grand, S. Thomas, S. Bonaventure, Vincent de Beauvais, etc. Lorsque S. Ephrem vivait, au contraire, c'était l'époque de la poésie lyrique. L'Eglise sortait des catacombes : avec Constantin elle avait gravi les marches du trône, et elle volait, étendards déployés, à la conquête du monde. La muse chrétienne sentait le besoin de chanter des victoires ; et, quand elle entrouvrait ses lèvres, c'était pour entonner des hymnes triomphales.

Mais, au ve et au vi^e^ siècle, tout est changé. Les hérésies ont fait leur apparition : deux siècles durant, elles ont déchiré l'Eglise, divisé l'Empire, rompu l'unité chrétienne ; aussi les esprits sont-ils devenus ergoteurs ; on se dispute pour un mot, pour une syllabe. Des intelligences rétrécies, des cœurs ulcérés, des âmes aigries, des mœurs pleines de défiance et de suspicion, voilà ce qu'on aperçoit presque partout. Le calme a disparu ; on vit au milieu du trouble et des combats et tout s'en ressent. Le niveau intellectuel et poétique a baissé. Quand les controverses concentrent toute l'attention des peuples, la muse de la poésie se tait et celle de la versification prend la lyre.

Jacques de Saroug est bien le poète de son époque et le premier des poètes qu'a produit ce temps malheureux. Il personnifie toute l'école des hymnographes ecclésiastiques, par sa fécondité, par son génie et par son succès. Ses œuvres poétiques, composées le plus souvent dans un but exclusivement religieux et sacré, ont eu la plus grande vogue que jamais poésies aient conquise dans aucun idiome et dans aucune liturgie. Leur réputation s'est si bien établie, que les hymnographes postérieurs n'ont fait le plus souvent que

dépecer ses *Mimré* pour les accommoder à l'usage liturgique, et il a fourni ainsi, sans s'en douter, les matériaux qu'ont mis en œuvre les rédacteurs des offices syriens, maronites ou monophysites. Jacques de Saroug et S. Ephrem ont été presque les seuls auteurs mis à contribution par les liturgistes de la Syrie ; c'est au point que, si on fait abstraction de l'Ecriture sainte, il n'est presque pas un chant ou une prière qui n'ait été puisé dans leurs livres. Mais c'est Jacques de Saroug surtout qui a été le plus souvent employé à cet usage ; ses discours s'y prêtaient d'ailleurs beaucoup mieux, et il n'était pas, généralement parlant, difficile de faire avec ses poèmes un office propre aux diverses solennités chrétiennes. Ayant traité tous les sujets et écrit sur les principaux événements de l'histoire de l'Eglise, Jacques de Saroug se présentait naturellement à l'esprit de tous ceux qui voulaient embellir les fêtes chrétiennes ; car il était aisé d'adapter ses compositions aux usages liturgiques. Le procédé se révélait tout seul ; il n'y avait qu'à pratiquer quelques coupures.

Aussi est-ce là ce que l'on a fait, et les manuscrits anciens portent encore les marques visibles du travail qui s'accomplit au VIIe et au VIIIe siècles, peut-être même à des époques plus rapprochées de nous. Leurs marges sont habituellement couvertes de traits, de croix ou d'autres signes auxquels on reconnaît bien vite le commencement et la fin des extraits que les hymnographes avaient l'intention de recueillir.

Mais, en découpant ainsi les œuvres de Jacques de Saroug, ne tenta-t-on pas de les compléter par l'insertion de quelques morceaux rapportés d'ailleurs ou même fabriqués de toute pièce ? C'est plus que probable. Les hymnographes n'y voyaient pas grand mal, et plus d'un fut peut-être bien aise de voir figurer quelque strophe ou quelque tropaire de son invention dans les offices de l'Eglise, à la faveur du

grand nom qui couvrait cette marchandise de contrebande. Le fait n'est point douteux pour nous ; il nous serait aisé d'en citer des exemples : ici on omet régulièrement une strophe entre autres ; là on accouple ensemble plusieurs hymnes séparées, ou ailleurs on les divise arbitrairement. C'est, en un mot, un croisement sans fin, un va-et-vient perpétuel. On conçoit, dès lors, qu'on ait pu facilement interpoler des pièces étrangères à celles de Jacques de Saroug dans les livres liturgiques, et les lui attribuer plus tard de la meilleure foi du monde. Pour reconnaître ce qui est de lui et ce qui n'en est pas, il faut remonter à l'édition *princeps* de ses œuvres, nous voulons dire aux manuscrits qui les contiennent intégralement et qui n'ont jamais été affectés à des usages liturgiques. C'est là qu'on les trouve telles qu'elles sont sorties des mains de leur auteur.

Outre les *Mimré* et les *Thourgomé* de Jacques de Saroug, que les manuscrits de Rome, de Londres, de Paris et d'Oxford nous ont conservés par centaines, nous possédons encore une trentaine de lettres, dont quelques-unes pourraient facilement passer pour des homélies, par exemple les lettres adressées aux chrétiens d'Hymiar, à propos des martyrs immolés par le roi Dunaan (1). Plusieurs autres sont tellement impersonnelles, il y a si peu de détails intimes, qu'elles ressemblent plutôt à des traités de théologie qu'à une correspondance épistolaire. C'est d'ailleurs, il faut le dire en passant, le caractère général des correspondances de la même époque. Il semble que le premier venu aurait pu les écrire, tant elles portent peu l'empreinte du génie individuel. Quoique celles de Jacques de Saroug ne fassent pas exception, elles sont néanmoins pour nous d'une plus grande valeur que beaucoup de ses homélies. Nous dirons tout-à-l'heure pourquoi, mais il faut auparavant faire con-

(1) Voir là-dessus Assémani, *Biblioth. Orientalis*, I, 359-386.

naître le genre propre à cet écrivain, par quelques citations de ses écrits.

III

Jacques de Saroug commence habituellement ses discours par de longs exordes, dans lesquels il se livre à des considérations générales sur la puissance de Dieu, sur les merveilles de sa providence, sur les beautés de l'Eglise, sur la pureté de la foi, sur le courage des martyrs, etc. Ces idées prêtent assez à l'élévation de la pensée et du langage. Le poète syrien prend quelquefois son essor et arrive presque jusqu'aux frontières du lyrisme. Comme exemple du genre, nous citerons un fragment de l'exorde de son fameux poème sur le Crucifiement. Après quelques mots d'introduction, Jacques s'exprime en ces termes : « Que l'Eglise chante « maintenant sa foi immuable, sans rougir et sans craindre « les orages qui l'environnent ! Qu'elle se lève et qu'elle « couvre d'opprobres le peuple qui nie la divinité du « Christ ! Qu'elle accable le renégat qui a blasphémé son « humanité ! Que l'Eglise chante contre ces blasphéma- « teurs, et qu'en peu de mots elle les condamne par ses « chants ! Venez, Marcion, chef des apostats (1), venez, « vous aussi, fils d'Israël, proférer votre sentiment (2) ! « — Le peuple juif se vante d'avoir pendu un homme sur « le bois, et Marcion dit que Dieu est mort sans avoir pris « un corps ; tous les deux s'emportent follement contre ce- « lui qui est la vérité. Que l'Eglise vienne et qu'elle défende « sa foi contre les menteurs ! *Qu'elle confesse ouvertement la « divinité et l'humanité !* Qu'elle dise que celui-là est *Un* « qui est mort pour elle, par un grand prodige ! Qu'elle « prenne en sa main la cuirasse de la foi, pour étouffer les

(1) Mot-à-mot : *la tête des premiers-nés du reniement.*

(2) Mot-à-mot : *dient leur jugement.*

« voix des menteurs ! O renégat, qui nies le corps du fils « de Dieu, sur quoi donc ont porté les souffrances du cruci- « fiement ? Et toi, juif, qui as crucifié un homme, à ce que » tu dis, quel est donc celui qui a ressuscité les morts par « les cris qu'il a fait entendre ? O Marcion, si Dieu est « mort sans corps, où donc ont été plantés les clous, et « pourquoi y a-t-il eu des souffrances corporelles ? Et toi, « bourreau, si c'est un homme qu'ont crucifié tes pères, « qui donc a déraciné la grande ville de la maison d'Abra- « ham ? Viens, Marcion, viens et crache à la figure du « juif, parce que son peuple se vante de n'avoir suspendu « qu'un homme sur la croix. Et toi, bourreau, qui tiens « entre tes mains le corps de ta victime, réprimande Mar- « cion qui nie la réalité de ce corps. Viens, renégat, et « combats avec le juif. *Quant à la foi de l'Eglise, elle brille « comme un astre. Notre vérité ne change pas comme vos « paroles* (1). »

Dans un autre discours sur la prédication de S. Pierre dans la ville de Rome, Jacques de Saroug débute par une longue tirade sur les richesses de Dieu et sur sa science infinie ; puis, comprenant qu'il est temps de ne plus divaguer et d'arriver à son sujet, il s'écrie : « Arrête-toi là, ô mon « intelligence ! Pourquoi te perdre ainsi dans ces lon- « gueurs ? L'histoire bien-aimée de l'apostolat t'invite à « venir enfin à elle. Schém'oun Képha, qui est le fonde- » ment de l'Eglise sainte, t'embauche aujourd'hui et te « charge de raconter sa vie en présence des nations. Ce « riche qui tient les clefs des hauteurs et des abîmes, ce « chef des disciples, ce géant de l'apostolat te convie à « travailler à sa vigne ; cette source abondante du sacer- « doce, dont la lumière resplendit plus que celle du soleil « sur les pénitents ; cet arbre qui porte des fruits de jus-

(1) *Manuscrit syriaque* 196 de Paris, f. 303, *a*, 1.

« tice, se propose de te faire jouir de ses fruits délicieux ; « ce sel, qui a aromatisé la terre par sa saveur, t'appelle à « sa table spirituelle ; celui qui a reçu de Dieu les sublimes « béatitudes désire que je me réjouisse avec lui ; cet archi- « tecte qui a bâti son édifice sur la pierre ferme et qui l'a « rendu capable de résister aux scandales et aux attaques ; « celui qui a reçu l'ordre de paître les brebis et les « agneaux ; celui qui préserve ses ouailles contre tous les « périls ; celui qui a marché sur les flots de la mer, étendus « devant lui par le Seigneur, comme sur un plancher so- « lide ; le beau, enfin, auquel appartient toute beauté, le « beau qui est sur la terre et dont la parole est respectée « aux cieux (m'appelle et m'invite en ce jour à célébrer ses « grandeurs.) C'est au chef des disciples qu'a été faite la « révélation, et voilà pourquoi le Christ lui dit un jour : « Schém'oun Képha, je t'ai établi le chef de mes apôtres. « Dirige donc tes pas vers la grande Rome, sans retard. « Tu es le chef de mes disciples, j'ai placé dans tes mains « les clefs de la hauteur, je suis avec toi ; comment pour- « rais-tu craindre encore ? Rome est la tête des cités et des « régions ; à la *tête* (des villes) je donnerai la *tête* (de mes « disciples) pour qu'il l'évangélise. Pourquoi trembles- « tu (1) ? »

On comprend qu'il soit difficile de faire passer dans notre langue de pareils écrits, et cependant, que de difficultés n'avons-nous pas fait disparaître dans le passage qu'on vient de lire, en supprimant des mots qui revenaient toujours les mêmes ? Les Orientaux ne se fatiguent pas comme nous ;

(1) *Manuscrit syriaque* d'Oxford *Pockoke* 404. (Payne Smith, *Catalogus codicum orientalium*, etc.), f. 345 *b*. Ce manuscrit assez moderne est un des plus complets que nous ayons vus, pour ce qui concerne les écrits de Jacques de Saroug. Il contient, suivant la teneur du titre, « les *mimré* de tout le cycle annuel composés par le saint docteur Mar Jacques. » Le manuscrit, de format in-folio, doit être du XIIIe ou du XIVe siècle.

leur oreille et leur esprit ne sont pas faits comme les nôtres. Ils aiment les assonnances, les consonnances, et la répétition des mêmes sons, qui fait sur notre ouïe le plus désagréable effet, charme, au contraire, au suprême degré, ces peuples créés et mis au monde pour rêver. Voici un fragment traduit aussi littéralement que possible :

« Tu es *Képha*, dit le Sauveur à Pierre, c'est-à-dire que « je te fais le fondement de la grande maison (que je vais « me bâtir) et que j'élèverai sur toi mon Eglise choisie. Ton « fondement solide supportera tout le poids et n'en sera pas « écrasé. Je te placerai le premier dans mon édifice, parce « que tu es ferme (1). Sois donc le fondement (chétésta) du « temple de la lumière que je vais me construire. C'est sur « toi que je vais mesurer les fondements de la *fille du jour*. « Je me suis fiancé une épouse et je me prépare un grand « festin. Toi, (Pierre,) jouis le premier de mes délices, parce « que tu es vrai. Je te confierai l'autorité sur la *fille de la* « *lumière*, et c'est sur toi que je la bâtirai, parce que ton « fondement est au-dessus de toutes les disputes. Ta *vérité* « (foi) est une *pierre*, et c'est pourquoi tu es *la pierre* sur la- « quelle j'édifierai l'Eglise. Tu es, en effet, élevé au-dessus « de toutes les controverses. Tu es Pierre et je bâtirai sur « toi la glorieuse (maison) que les verrous du *Schéol*, quels « qu'ils soient, ne parviendront jamais à vaincre. Que sont « les verrous de l'enfer, ô auditeurs, sinon la mort et Satan, « les dévastateurs de la terre (2) ? »

Voilà bien le ton habituel du plus fécond des poètes de la Syrie chrétienne. C'est le commentateur et le théologien qui paraissent partout, dans ses écrits, plutôt que le vrai poète, le poète inspiré, animé de ce souffle qui soulève les poitrines, fait naître au cœur les grands sentiments et amène sur les

(1) Le terme original *Schariro* signifie également : *ferme et vrai.*

(2) *Manuscrit syriaque d'Oxford* Pockoke, 404, f° 388, *a. b.*

lèvres le langage imagé de la poésie. Jacques de Saroug disserte, cause, discute, chantonne et recourt, même assez souvent, au dialogue. Ici c'est l'Eglise et la Synagogue, ailleurs le Christ et Satan, la mort et le Sauveur, le ciel et la terre, l'Eglise et l'hérésie qu'il met en scène. Quelquefois ces dialogues se prolongent pendant des centaines de vers, mais assez souvent ils produisent un heureux effet. Voici le commencement d'un poëme dialogué entre l'Eglise et la Synagogue, que les hymnographes ont mis amplement à contribution dans les bréviaires monophysites et maronites :

« L'*Eglise des Nations*, épouse du maître de la justice, « engage une discussion avec la *Fille du Peuple*, au sujet « de son maître. O vous qui avez le cœur droit, venez, prê- « tez l'oreille, écoutez-les toutes les deux, et vous jugerez « par leurs paroles qu'elle est l'épouse de la maison divine, « qu'elle est celle qui a reçu l'anneau du roi, qu'elle est celle « qui conserve ses trésors. Examinons-les toutes les deux et « voyons où est la vérité. Nous louerons celle qui aura parlé « comme il faut (1). »

Vient ensuite, sous forme de plaidoirie, un dialogue entre l'Eglise et la Synagogue.

On devine, vaguement au moins, les idées qui peuvent être développées dans ces longues pages. C'est une réfutation des prétentions du peuple juif, qui se faisait passer volontiers encore pour le peuple de Dieu. Les juifs étaient, en effet, très-puissants dans quelques villes de la Syrie, et dans les moments de troubles, comme ceux que le ve siècle vit éclore, ils faisaient sentir rudement leur puissance aux chrétiens désunis ou désarmés. L'histoire nous parle souvent des massacres qui eurent lieu plusieurs fois dans la ville d'Edesse.

(1) *Manuscrit syriaque* 196 de Paris, f° 203 *a*, 1. Ce dialogue occupe les feuillets 203 205.

Nous sommes donc loin de considérer les œuvres de Jacques de Saroug comme l'idéal de la poésie, même de la poésie syrienne ; S. Ephrem lui est bien supérieur, à ce point de vue sinon à tous les autres, car S. Ephrem a vraiment du souffle et de l'inspiration. Jacques, au contraire, en manque presque toujours. On trouve cependant quelquefois chez lui des comparaisons gracieuses, des tableaux pleins de fraîcheur et d'originalité. Peut-on, pour ne citer qu'un exemple, rien voir de plus ingénieux que l'allégorie suivante relative à l'Incarnation ?

« La charité est comme de l'or, dit le poète, et la foi « comme une pierre précieuse. On peut ajouter à une livre « d'or d'autres livres par milliers, mais à une pierre pré- « cieuse on ne peut y ajouter, ni une once, ni l'ombre d'une « once. Voilà une véritable image du Christ, dont l'histoire « est au-dessus de toutes les discussions. D'où viens-tu, ô « perle ? — D'où as-tu été apportée ? — A quoi ressembles- « tu ? — Qu'est-ce qui te ressemble ? — De qui es-tu la « fille ? — Quel est ton lieu (d'origine) ? — Quel est le mo- « dèle de ta forme admirable ? Tu surpasses les mystères de « la lumière et c'est pourquoi sa splendeur te sert de man- « teau. La fille du roi est gravée sur toi, et c'est pour cela « que l'éclat t'environne. Il y a en toi quelque chose de « mystérieux, et de là vient que la vue de ta beauté subjugue « ceux qui te contemplent. Tu es revêtue de beauté et « de splendeur, et c'est là ce qui fait ta valeur auprès des « marchands ; tu es modeste, même quand tu es nue ; tu es « pudique, même quand tu es sans voile ; tu as de nombreu- « ses faces mais aucun revers ; ta beauté est toujours droite « et, en toi, il n'y a rien de gauche. Les marchands t'ont dé- « sirée, car ta vue ne rassassie jamais : c'est pourquoi ils ont « vendu leurs possessions pour t'acheter et ta richesse leur « a fait oublier leurs liens. Tu nous parles, même quand tu te « tais, parce que ta vue nous remplit d'admiration. » — Et

voici ce que répond la pierre précieuse : « Je suis la Fille de « la lumière; et en moi il y a son image. Partie des hauteurs « célestes, je suis descendue jusqu'aux profondenrs des abî- « mes et je les ai touchées. Je suis la rosée du Firmament ; « c'est le grand Sein qui m'a engendré ; les éclairs vont de- « vant moi, les tonnerres sont mes compagnons, les nuées « me portent dans leurs courses ; les vents me servent de « véhicule et les nuages de vêtement lumineux. J'ai quitté « la maison de mon père pour descendre aux abîmes; la mer « a volé à ma rencontre et m'a recueillie ; les gouffres m'ont « embrassée dans leur ventre. Je me suis lavée dans les eaux « et m'a beauté n'a pas été ternie. C'est un sein obscur qui « m'a conçue, et cependant mon éclat n'a pas été voilé. Je me « suis incarné là et je suis montée (ensuite à la lumière). « L'abîme n'a pu me servir de demeure, les artisans m'ont « vue et m'ont méprisée, pensant que ce n'était pas moi qui « étais descendue; parce qu'ils m'ont vu un corps j'ai baissé « de prix à leurs yeux; ils m'ont préparé des tourments parce « que leurs mains m'ont saisie. Ils ont voulu me grandir et « ils n'ont pu ; ils ont cherché à me diminuer, mais ils n'ont « pas réussi. O artisans d'iniquité, laissez-moi donc demeu- « rer ce que je suis : je suis parfaite et on ne me taille pas. « On taille les émeraudes (*lab'é*), mais je ne suis pas des « choses qui se cisèlent. Je suis descendue des hauteurs, et je « ne ressemble pas aux pierres. Je ne suis ni fondue, ni « taillée : je resplendis de l'éclat natif et je ne ressemble « point aux escarboucles. On ne m'essuie pas comme une « peinture; ce ne sont point les griffes d'un oiseau qui m'ont « fait monter des abîmes : je suis, au contraire, descendue « des cieux sur le souffle des vents. Je suis engendrée et non « ciselée; j'ai été conçue sans commixtion et je suis née sans « copule antérieure. Ce n'est pas un désir passionné qui m'a « donné l'existence, puisque, dès le sein même, je suis re- « vêtue de la sainteté. Les ciseleurs m'ont vue et sont tombés

« dans l'admiration. Ils m'ont roulée dans leurs mains, mais « sans déterminer ma beauté (1). »

Cette allégorie est un peu délayée, mais on ne peut pas dire qu'elle soit sortie d'un cerveau ordinaire. Il y a de la fécondité dans l'imagination de Jacques de Saroug et son expression est souvent heureuse.

Terminons ces extraits par une hymne attribuée à Jacques de Saroug dans un recueil monophysite. C'est un office pour la fête de la Dédicace, dans lequel nous retrouvons également cette *Soughîta* « sur l'Eglise et la Sinagogue » dont nous avons cité plus haut le commencement. L'hymne qu'on va lire est dirigée contre Nestorius :

« Nestorius, dit l'hymnographe, ressemble à un arbre « plein d'épines ; il a poussé et cru sur la terre comme la « ronce et le chardon ; le ciel l'a vu et n'a point donné de « pluie ; la terre l'a vu et a refusé ses fruits. Que cet arbre « soit arraché et ses branches dispersées ! Que l'anathème « de saint Paul retombe sur quiconque ne l'anathématise « point ! Alleluia ! Maudit soit-il éternellement !

« Nestorius s'est assis sur le char de l'erreur. Il y a mis « le feu et son âme a péri. Quand il est entré dans l'Eglise, « sa figure était enflammée ; les martyrs se sont levés à son « aspect et l'ont chassé. Maudit soit Nestorius ! Maudite sa « race et toute sa demeure ! Que l'anathème repose sur qui- « conque ne l'anathématise point ! Alleluia ! Maudit soit « Nestorius (2) ! »

Dans un autre manuscrit on lit, mais en termes un peu différents, la même idée empruntée encore aux œuvres de Jacques de Saroug : « Je suis établie, dit l'Eglise, sur le ro- « cher de la foi de Schém'oun, et c'est pourquoi je n'ai au- « cune frayeur. Abattez-vous sur moi, flots et tempêtes ;

(1) Voir le texte dans la *Zeitschrift D. D. M. G.*, 1876, 239-251.

(2) *Manuscrit syriaque* du Musée Britannique 14146 f° 13, *a*, 1 et 2.

« vous ne m'ébranlerez point. Nestour, le maudit, a guerroyé « contre moi, mais il a succombé, Alleluia ! Alleluia ! Que « l'anathème de Paul soit sur Nestour et sur quiconque « pense comme lui (1) ! »

C'est moins pour faire connaître les opinions théologiques de Jacques de Saroug que nous venons de faire ces extraits, que pour donner une idée de sa manière et pour montrer l'utilité qu'il y aurait à publier ses œuvres. Ce serait une riche mine qu'on ouvrirait aux théologiens et aux controversistes, car Jacques de Saroug ne donne pas seulement ses idées personnelles ; il dépose au nom de toutes les Eglises syriennes, parce que toutes les Eglises syriennes, en introduisant ses écrits dans leurs offices liturgiques, en ont fait, en quelque façon, leur représentant et leur témoin autorisé. Puissent ces pages inspirer à quelqu'un l'idée de tenter une entreprise qui promet de si beaux résultats !

IV

On conçoit donc aisément que les chrétiens d'Asie se soient disputé la possession de Jacques de Saroug. Il n'y a eu que les Nestoriens à ne pas le réclamer pour un des leurs. Quant aux autres sectes, toutes ont eu à cœur de se couvrir de son autorité, et de se parer de son auréole : les monophysites d'Arménie, de Syrie et d'Egypte ont affirmé hautement leurs prétentions, et ces prétentions paraissent assez justifiées par l'estime des auteurs jacobites pour les écrits de l'évêque de Batna. On trouve Jacques de Saroug perpétuellement cité dans leurs livres d'histoire, d'exégèse, d'homilétique, de liturgie, et cela sous le titre significatif de *Malpono*, *le docteur*, « le docteur par excellence. » Le nom de S. Ephrem lui-même se rencontre peut-être moins

(1) *Manuscrit syriaque* 12148 du Musée britannique f° 10, *a*, 2.

fréquemment que celui de Jacques dans la littérature jacobite.

Mais les Monophysites ont trouvé des rivaux dans les Maronites, dont la littérature est à peu près nulle jusqu'au XVIe siècle de l'ère chrétienne, et dont l'existence comme nation prête à des controverses qu'on ne saurait facilement trancher. Durant ces dernières années et même au moment où nous écrivons (1), la lutte est vive sur plusieurs problèmes d'histoire que soulève l'orthodoxie de cette nation, aujourd'hui si attachée au Saint-Siége et si dévouée aux intérêts de la catholicité. Nous sommes loin de souhaiter qu'on confonde ses prétentions ; nous apprendrions au contraire avec bonheur qu'elle a justifié parfaitement son passé, mais nous avouons cependant que nous ne l'espérons guère.

Les Maronites ont donc réclamé, malencontreusement pour eux, Jacques de Saroug, et comme ils affirment qu'ils sont demeurés purs de tout levain d'hérésie, ils ont défendu également l'orthodoxie de cet écrivain. Il est bien vrai qu'ils font deux fois sa fête, le 27 janvier et le 5 avril ; mais, ainsi que l'a très-bien conjecturé le regretté Père Matagne, la seconde fête est d'institution récente et la première ne remonte pas à une époque fort ancienne (2). Il est également vrai que Jacques de Saroug a contribué pour une large part à la formation du bréviaire maronite, mais cela ne prouve pas grand chose : car, de toutes les liturgies orientales, la liturgie maronite est celle dont il est le plus difficile de découvrir des traces, en remontant le cours des siècles. On n'en trouve pas de manuscrits anciens, et ceux qui existent dans les biblio-

(1) Monseigneur Joseph David, chorévêque syrien de Mossoul, a attaqué les Maronites dans son livre intitulé : *Antiqua Ecclesiæ-Syro-Chaldaicæ traditio*, etc. Rome 1870, p. 95-111. Monseigneur Debs, archevêque de Bayrouth, a essayé de lui répondre dans le livre intitulé *Summa confutationum contra assertiones sacerdotis Josephi David*, etc. Bayrouth, 1871.

(2) *Acta sanctorum*, tom. XII octobris, p. 825.

thèques d'Europe sont en très-petit nombre. Ce fait ne manque pas d'une certaine étrangeté, puisque les Maronites ont été de bonne heure mis en rapport avec les nations européennes et que ces relations n'ont jamais cessé depuis (1).

D'ailleurs, il faut bien tout dire, et les Maronites eux-mêmes sont bien obligés de le reconnaître, il n'y a pas fort longtemps que Jacques de Saroug est connu parmi eux comme un personnage distinct de plusieurs autres écrivains homonymes. Jusqu'au XVIe siècle, leurs nationaux, même instruits (2), le confondaient avec Jacques d'Edesse, qui vécut un siècle et demi plus tard, et qui a fourni, lui aussi, ample matière à controverse. Ce ne sont pas deux écrivains médiocres que Jacques de Saroug et Jacques d'Edesse ; ils peuvent soutenir la comparaison avec la plupart des écrivains de

(1) Les livres d'office des Maronites fournissent des armes contre eux; car on trouve dans ces offices des prières empruntées à des auteurs hétérodoxes, par exemple à Jacques de Saroug, à Jacques d'Edesse, etc. Or, comment expliquer, dans un livre qui doit être essentiellement catholique, la présence de prières qui ne sont pas *hétérodoxes*, il est vrai, mais qui ont été composées par des auteurs *hétérodoxes* ? Croit-on, par exemple, que l'Eglise catholique actuelle, même en composant de nouveaux offices, emprunterait les éléments de ces offices aux anglicans ou aux schismatiques russes ? Evidemment elle ne le ferait jamais. Il est vrai, sans doute, que l'Eglise catholique ne proscrit point les liturgies orientales, quand elles ont été composées par des hérétiques, pourvu qu'elles ne contiennent pas d'hérésies ; mais elle n'agit ainsi que par *pure tolérance et en faveur des peuples qui reviennent de l'erreur à la vérité*. Telle est la conduite qu'elle tient par rapport aux Syriens, aux Chaldéens, aux Coptes et aux Arméniens. Comment les Maronites expliquent-ils la présence dans leurs offices de pièces qui sont dues certainement à des auteurs hérétiques ?—Voilà une question que nous nous permettons de poser aux savants de cette nation, et nous ne voyons pas comment on peut y répondre, à moins d'admettre qu'à un jour ou à une heure, le peuple maronite a été imbu de l'hérésie monophysite ou monothélite.

(2) *Acta sanctorum*, tomo XII octobris, 825. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, I, 294.

« Hinc, dit Assémani, rejiciendus Naironus, qui in Evopl. Par. I, pag. 48, « et par. III, pag. 112. ætatem Jacobi nostri ad annum Christi septingente- « simum protrahens, eumdem cognomini Edesseno æqualem facit. »

leur temps dans l'Église grecque et dans l'Église latine, mais ils diffèrent complètement par leur génie et par leurs œuvres. Jacques de Saroug est un homéliste et un hymnographe. Jacques d'Edesse s'est occupé d'exégèse, de critique, d'histoire et de grammaire. Cette confusion est significative. Si les Maronites instruits, comme Fauste Nairon, ne connaissaient pas, au XVIe siècle, l'époque où vécut l'évêque de Saroug, on comprend aisément que le témoignage de leurs nationaux ne soit pas de grand poids, quand il s'agit d'attester ou de nier l'orthodoxie de cet écrivain.

V

Mais déjà au XVIe siècle, les temps avaient marché et les progrès accomplis dans les études orientales étaient assez considérables pour permettre aux Européens de mieux connaître l'Asie que ne le faisaient les indigènes eux-mêmes. Eusèbe Renaudot (1670-1720) fouillait les manuscrits orientaux apportés à Paris par les voyageurs ou par les émissaires de Colbert, et composait son immortel ouvrage « *De la Perpétuité de la Foi,* » suivi un peu plus tard de « l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie.* » C'est à lui aussi que nous devons les premiers renseignements précis sur Jacques de Batna. Il s'est bien glissé quelques inexactitudes dans son récit, mais, en somme, en le relisant à la distance de près de deux siècles, nous trouvons qu'il a vu beaucoup plus juste que ses successeurs. Il fait de Jacques un monophysite, un disciple de Sévère d'Antioche et un champion intrépide de l'hérésie Eutychienne (*maximus Jacobiticæ fidei propugnator*). Quoiqu'il ne cite pas ses autorités, on reconnaît cependant, sans beaucoup de peine, qu'il s'appuie principalement sur les historiens Maris et Amrou-Ben-Mataï, dont il avait parcouru les œuvres.

Le jugement de Renaudot trouva bientôt un contradicteur.

En effet, au moment où il publiait ses *Liturgies orientales* à Paris (1716), Rome faisait une acquisition de premier ordre. L'immortel Joseph-Simon Assémani venait d'apporter au Pape Clément XII quelques manuscrits de Nitrie, et commençait la publication de sa fameuse *Bibliotheca orientalis.* Désireux de trouver à l'Eglise catholique des enfants qui lui fussent restés fidèles aux jours des persécutions, le jeune et savant Maronite admettait volontiers l'orthodoxie de tous les écrivains anciens qui n'étaient pas des hérétiques notoires ; il se faisait beaucoup d'illusions, et, pour lui, même après le ve siècle, il fallait appliquer l'axiome juridique : *Nemo reus nisi probetur*, axiome qui, à notre avis, doit être renversé quand il s'agit des écrivains postérieurs au Concile de Calcédoine. Nous croyons à peine, en effet, qu'il y en ait eu un seul qui ne soit pas tombé dans l'une des hérésies régnantes, dans le Nestorianisme, le Monophysisme, ou le Monothélisme.

Assémani releva donc le jugement de Renaudot, et, dans un long article du tome premier de sa *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, faisant appel au tribunal de la postérité, il défendit avec acharnement l'orthodoxie de Jacques de Saroug. Dans les volumes suivants, il rencontra plus d'un témoignage qui aurait pu le rendre moins affirmatif, mais il n'en tint aucun compte ; il infirma tous ces témoignages, en contesta souvent l'authenticité, et persista dans son premier dire.

Depuis le dernier siècle, la question n'avait pas fait un pas jusqu'à notre temps ; Jacques de Saroug jouissait en paix de la bonne renommée qu'Assémani lui avait faite : on le considérait, en général, comme orthodoxe, et divers travaux avaient paru confirmer cette opinion. Le Révérend P. Zingerlé, M. Abbeloos, etc. adoptaient le sentiment du savant maronite. Le dernier avait même composé tout exprès un ouvrage pour défendre les croyances religieuses de l'évêque de Batna, quand le R. P. Matagne vint ébranler un peu cette

confiance, dans une biographie insérée au tome XIIe d'octobre dans les *Acta Sanctorum*. Sans nier ouvertement l'orthodoxie de l'évêque de Saroug, qu'il traite même de *très-saint* Pontife, le savant Bollandiste manifestait quelques soupçons ; il pensait que Jacques avait incliné vers le Monophysisme pendant une partie de sa vie, mais il croyait qu'il était mort réconcilié avec l'Eglise. Cette idée a été développée depuis, avec beaucoup de soin, par M. Bickell dans la livraison 58e de la *Bibliotheck der Kirchenväter*.

Nous ne citons pas d'autres auteurs, parce qu'il n'en est pas d'autre qui ait examiné sérieusement ce problème. Ceux qui ont parlé de Jacques de Saroug l'ont fait d'après Assémani. Leur opinion n'a donc pas plus d'autorité que celle de l'illustre maronite.

Voilà dans quel état le procès qu'il faut instruire se présente à nous.

Jusqu'ici, un certain nombre de pièces n'avaient pas été connues ou étudiées ; nous avons eu la bonne fortune de les parcourir et nous allons soumettre au public le résultat de notre examen. On verra qu'il est désormais impossible de faire, du fécond hymnographe, un écrivain orthodoxe.

Mais, avant de présenter les pièces de conviction que nous avons relevées à sa charge, nous croyons devoir émettre quelques observations sur la première phase de la polémique.

VI

Pour défendre l'orthodoxie du célèbre poète syrien, Assémani et M. Abbeloos n'ont fait appel qu'à ses homélies. Or, en circonscrivant ainsi leur étude, il était difficile qu'ils arrivassent à reconnaître la vérité ; car, dans les homélies morales et même dogmatiques, Jacques ne pouvait guère insérer une profession de foi clairement monophysite. Il y a, sans doute, des points de dogme qui se révèlent tout de

suite, par exemple le dogme de la présence réelle, mais quand il s'agit d'une question aussi subtile que celle qui fait le fond du monophysisme, le langage ne saurait, en général, être si clair qu'on ne puisse l'interpréter dans un sens ou dans un autre. En tout cas, on peut facilement accumuler des textes contradictoires.

Ne pourrait-on pas, aujourd'hui même, parcourir des volumes de sermons écrits par les modernes, sans y trouver des éléments suffisants pour établir un système sur l'Incarnation ? — Cela nous semble assez possible. Au vi^e siècle, il est vrai, la controverse était ardente ; les poètes, les orateurs, les écrivains ns pouvaient guère s'empêcher de trahir leurs sympathies, au moins par quelques allusions ; nous le comprenons aisément et nous trouvons en effet dans Jacques de Saroug des traits qui portent bien contre un ennemi ; mais, s'il attaque quelqu'un, c'est Nestorius, quelquefois sans le nommer, d'autres fois en l'accablant d'anathèmes, comme dans l'hymne que nons avons citée plus haut. Qui ne reconnaitrait, par exemple, Nestorius dans le passage suivant extrait d'un *Mim'ro* sur la foi :

« Qui donc oserait dire ouvertement, en face de l'épouse « (du Verbe), qu'il n'est pas Dieu le Fils de Dieu auquel tu « es fiancée, (ô Eglise) ? — Quelqu'un a osé le dire un jour, « quelqu'un a poussé jusque là le délire (et a soutenu que) « la Vierge Marie n'avait pas enfanté Dieu ; mais l'Épouse, « *la Fille du jour*, qui est fiancée au Christ, s'est enflammée « d'un saint zèle ; elle a accablé de haine et de mépris (le « téméraire), qui est alors tombé à la renverse. Elle l'a « chassé de son siége, elle l'a dépouillé du sacerdoce, elle « lui a ravi la direction des assemblées chrétiennes, et après « l'avoir frappé d'anathème, avec ses disciples, parce qu'ils « enseignaient la doctrine du serpent, elle lui a crié encore : « Dis-moi, malheureux être foudroyé (1), à qui ai-je été fian-

(1) Mot à mot, *malheureux embrasseur de la chute.*

« cée sinon à Dieu ? De qui Paul m'a-t-il donné l'anneau,
« quand il m'a fiancée, et quel nom ai-je reçu ? Est-ce celui
« d'un homme ? Est-ce celui d'un Dieu ? etc. (1)

L'allusion est ici transparente, mais on en trouve rarement de semblables dans les volumineuses homélies de notre poète. Il se borne le plus souvent à des généralités, et, dans les pièces où il semblerait devoir parler clairement, il trouve moyen de n'offenser personne.

Jacques de Saroug n'est pas agressif dans ses discours : il semble avoir été d'un caractère doux, sympathique, bienveillant. Il devait aimer la paix par dessus tout et avoir en horreur les querelles théologiques: ce côté de son caractère semble ressortir assez de ses écrits, et cela nous explique comment il n'a joué, dans les controverses du ve et du vi^e siècle, qu'un rôle inférieur à celui que lui assignaient son génie et sa réputation. On ne put faire de notre écrivain qu'un *périodeute* (2), dans la petite ville de Haura, située, suivant toute probabilité, dans le district de Saroug. Jacques parvint plus tard à l'Episcopat, mais ce fut à l'âge de soixante-sept ans, c'est-à-dire lorsqu'il touchait presque à la fin de sa carrière. Jamais il n'y eut en lui l'étoffe d'un chef de parti : il manquait de caractère, de décision, d'énergie, de ces qualités, enfin, qu'avait au suprême degré son contemporain et son rival de gloire, le fanatique Xénaïas d'Hiérapolis.

Tous les écrits de Jacques de Saroug que nous avons parcourus confirment surabondamment ces conjectures. Dans les trois discours *contre les scrutateurs*, il est visible qu'il a

(2(*Manuscrit syriaque* 17155 du Musée britannique f° 79, *a. b.*

(2) Les *périodeutes* répondent à ce qu'on appelait dans l'ancienne Eglise des chorévêques, ou des évêques chargés de visiter les campagnes. Cette dignité existe encore dans les Eglises orientales. Voir Assémani, *Bibliotheca orientalis* II, *Dissertation préliminaire*: *de Syris Monophysitis*, n° 10.— IV, 870. — Abbeloos, *de Vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Sarugi*, Louvain, 1867, page 99, note 1,

en vue les hérésies de son temps ; mais les deux premiers ne contiennent que des généralités : ce sont de vagues déclamations sur la nature incompréhensible de Dieu, comme pourrait en faire un élève de seconde ou de rhétorique. Le troisième est un peu plus topique ; le début ne manque pas d'une certaine élévation : « Les scrutateurs, dit le poète, « ont jeté des troubles innombrables dans les assemblées « chrétiennes et provoqué des schismes à l'infini. Leurs « questions bouleversent la terre ; les savants scandalisent « les multitudes et le monde tremble épouvanté par les cris « des docteurs en courroux. La discorde a allumé ses feux « et l'univers tout entier est enveloppé de fumée (1). » Mais, après ce début, le poète finit par aboutir à un dialogue entre le *ciel et la terre*, dialogue sans portée, sans précision, où l'on ne trouve aucun renseignement historique, aucune affirmation dogmatique. Pas un nom propre, pas une allusion évidente aux conciles ou aux erreurs du temps. Rien qu'une stérile déclamation. Et ce que nous disons de *ces discours contre les scrutateurs*, il faut le dire également des homélies sur la Nativité, sur l'Annonciation, sur le concile de Nicée, etc.

Il n'est donc pas étonnant que les défenseurs de l'orthodoxie de Jacques de Saroug aient pu faire appel à ses homélies. Quand on les examine superficiellement, rapidement, avec une idée préconçue et sans tenir compte de l'époque où elles ont été écrites, on peut aisément se faire illusion. On y trouve de nombreux passages qui paraissent clairement conformes à la doctrine du concile de Calcédoine. Jacques de Saroug dit fréquemment que *Jésus est Dieu et qu'il est homme ;* il parle de son *humanité* et de sa *divinité*, semblant ainsi indiquer qu'il admet deux natures après l'*incarnation* et deux *natures réunies en une seule personne*. On a cité

(1) *Manuscrit syriaque* de Paris, 196, f° 212-213.

deux passages conçus dans cet ordre d'idées. Malheureusement, le plus clair de tous, celui qui peut-être prouverait quelque chose, est d'une origine très-douteuse (1). Il est attribué à Jacques de Saroug par un auteur dont l'existence est un problème, et d'ailleurs ce passage ne figure point dans le discours d'où on le dit extrait tel que nous l'avons maintenant. En outre, tous ces passages où il est parlé de l'*humanité* et de la *divinité* du Christ ne prouvent rien par eux-mêmes, car les monophysites ne niaient pas que le Verbe fût Dieu et homme, ni qu'il eût la nature humaine et la nature divine, mais ils expliquaient autrement que le font les catholiques le mode d'union. Toute la difficulté repose en effet non pas sur le *terminus a quo*, mais sur le *terminus ad quem*, pour employer ici le langage de l'Ecole. Tout le monde reconnaît que l'humanité et la divinité se sont unies ; mais le résultat a-t-il été deux natures et deux personnes ? C'est l'opinion nestorienne. — A-t-il été deux natures et une personne ? C'est la doctrine du concile de Calcédoine. — A-t-il été une nature et une personne ? C'est l'enseignement des monophysites.

Assémani et M. Abbeloos n'avancent donc rien, en accumulant des textes où il paraît être question de deux natures. Ces textes manquent de précision ; nous pourrions les multiplier presque à l'infini, mais ce serait sans grand profit ; le problème ne serait pas éclairci et la cause n'avancerait pas davantage.

A côté de cet ordre de preuves intrinsèques, les défenseurs de Jacques de Saroug ont produit quelques témoignages qui lui semblent favorables. C'est d'abord le témoignage de Josué le stylite, historien qui appartient aux vingt premières années du VIe siècle. Dans son histoire des guerres de Quawad contre les Romains, il traite Jacques de *vénéra-*

(1) Cfr. Abbeloos, *de Vita et Scriptis sancti Jacobi*, etc., p. 146-147.

ble. « Or, dit Assémani, un écrivain orthodoxe n'aurait pas qualifié un hérétique notoire du titre de *vénérable.* Jacques de Saroug doit donc être catholique. »

L'autorité d'Assémani est grande quand il est question de l'Orient : cependant, nous croyons qu'il est dans ce cas beaucoup trop affirmatif.

En effet, pour quiconque connaît les mœurs des écrivains orientaux, la conclusion du savant maronite n'est pas rigoureuse, et d'ailleurs l'orthodoxie de Josué n'est pas aussi inattaquable qu'il paraît le supposer ; il est bien vrai que cet historien loue Flavien d'Antioche, mais il ne loue guère moins Xénaïas de Maboug, qui était un ennemi acharné des catholiques et en particulier de Flavien. Que Josué ait donc été orthodoxe ou qu'il ne l'ait pas été, son témoignage n'est pas d'un grand poids (1).

On cite encore le témoignage d'un certain Jean Maron, qu'on suppose avoir été patriarche d'Antioche au VIIIe siècle, mais comme cet auteur conclut à faux et que son témoignage ne prouve rien, nous ne le discuterons pas davantage ; nous nous contenterons simplement de rappeler que l'existence de ce prétendu patriarche est très-problématique.

Assémani nous apprend enfin qu'Isaac de Ninive loue Jacques de Saroug, et qu'un certain Timothée de Constantinople le reconnaît comme orthodoxe. Timothée est, en effet, très-formel (2), mais on ne sait pas quand il a vécu et on

(1) Aussi avons-nous de la peine à comprendre comment le P. Matagne a pu écrire ce qui suit (*Acta Sanctorum*, XII octobris, p. 828): « At quæcumque de doctoris syri juventute sentiantur, conjiciantur aut potius timeantur, *absque ulla controversia orthodoxus fuit pluribus annis ante episcopatum, cujus rei testis est coævus* Josue stylites, quem catholicum fuisse ex locis ab Assemani allatis constat. »

(2) Εὐτυχιανισταί καὶ ὁ τούτων κοινωνὸς διάκονος. Καὶ λοιπὸν Σεβῆρος καὶ Ἰάκωβος, οὐχ ὁ Βάρναν ὁ ὀρθόδοξος, ἀλλ' ἕτερος αἱρετικός, καὶ οἱ λοιποὶ ἀκέφαλοι. (Migne, *Patrologie grecque*, t. LXXXVI, col. 41, A.) On croit que Timothée vécut vers la fin du VIe ou le commencement du VIIe siècle.

ignore le cas qu'il faut faire de ses renseignements. Etait-il bien au courant de ce qui s'était passé en Asie au ve et au vi^e siècle? I ne le paraît pas. Pour ce qui est d'Isaac de Ninive, on ne peut pas même en parler, puisqu'Assémani ne cite pas ses paroles. Nous sommes cependant convaincus qu'il y aurait lieu de se demander encore si cet auteur était lui-même orthodoxe.

La thèse soutenue jusqu'à ce jour ne repose donc pas sur des arguments bien solides, et, au lieu d'affirmer l'orthodoxie de l'évêque de Batna, on aurait dû, ce nous semble, laisser cette question à l'état de problème, en attendant qu'on trouvât des pièces de conviction plus explicites, dans un sens ou dans un autre. Et ce qui aurait dû conseiller encore plus cette sage réserve, c'est un discours attribué à Jacques de Saroug sur le concile de Calcédoine. Ce discours est loin, en effet, d'être orthodoxe. En voici le commencement :

« Puissant des siècles qui dans ta force as délivré les « créatures, *délivre ton Eglise de la servitude de ceux qui « renient ton nom !* Que ta vertu, de laquelle procèdent « toutes les vertus, ferme la bouche aux scrutateurs qui ra- « vissent la vérité à ton troupeau (1) ! »

Après ce début lyrique, Jacques se lamente pendant deux pages sur les divisions que le concile de Calcédoine a introduites dans l'Eglise : il le traite de « *frère de la nuit,* » de « *fils des ténèbres* », et se plaint amèrement des maux immenses qu'il a occasionnés. « Depuis qu'on a prêché (la « foi de Calcédoine) dans les églises et les monastères, une « légion rageuse est entrée dans la création et l'a troublée « toute entière... On a déraciné les églises, renversé les « monastères, détruit les autels, interrompu les sacrifices. « — Comment pourrai-je parler ? Comment pourrai-je me

(1) *Manuscrit syriaque* 14651 du Musée Britannique, f° 173, *a*.

« taire, en présence de ces maux? Grâce à cette assemblée, « les furieux se sont multipliés sur la terre... Je parle du « concile de Calcédoine, que les démons ont réuni et assisté « de leurs conseils. Que l'anathème terrible de Paul (1) « repose sur son chef, sur ses meneurs, sur ses convoca- « teurs et sur ses défenseurs ! Que le fils de Dieu les prive « tous de son héritage et qu'il les condamne, avec ses bour- « reaux, aux tourments de l'enfer ! car ils ont déchiré l'É- « glise du fils de Dieu ! Que l'anatheme de Schém'oun, « prince des disciples, les accompagne (2)! »

L'auteur de cette homélie qualifie les Calcédoniens de juifs, ensuite il fait sa profession de foi, et il termine, enfin, en opposant à l'Eglise d'Occident l'Eglise de Syrie : « Qu'elle « est belle, s'écrie-t-il, ton espérance, ô fille des Araméens ! « Qu'elle est belle ton espérance ! Qu'elle est belle ta foi, ô « épouse du Fils ! Lève ta voix et tes mains vers Dieu, « afin qu'il juge entre toi et tes ennemis ! Oui, que Dieu « accable tes ennemis de colère, de fureur et de tourments, « puisqu'ils osent scruter *le Fils béni de la divinité* (3). Mais « toi, qui as aimé ce fils, sans te laisser égarer, lève la « tête, car le salut va te venir bientôt (4) ! »

Assémani connaissait ce discours, quand il écrivait sa remarquable notice biographique sur Jacques de Saroug. Il l'avait trouvé dans les manuscrits de Rome, mais il en niait l'authenticité et ne voulait y voir qu'une composition prêtée au grand docteur syrien par quelque monophysite des siècles postérieurs (5). Ce procédé, qui consiste à se débarrasser

(1) Voilà une expression qui est familière à Jacques de Saroug. Nous l'avons trouvée plus haut.

(2) Manuscrit 14651 du Musée britannique, f° 175, *a*.

(3) Cette expression n'est pas très-orthodoxe, au point de vue du langage *rigoureusement* théologique.

(4) Ibid, 177, *a*

(5) Stylus tam abjectus, tam probrosus a tanto doctore abhorret, ut at-

des témoignages gênants, en niant leur authenticité, est commode, très-commode, mais sujet à beaucoup d'inconvénients.

En soi, il serait possible qu'on eût prêté à Jacques de Saroug une homélie contre le concile de Calcédoine, et, si tous ses autres écrits démontraient clairement son orthodoxie, cette conclusion serait inattaquable. Malheureusement, il n'en est pas ainsi, et dès lors nous ne pouvons pas rejeter une pièce contenue dans plusieurs manuscrits, sans fournir au moins quelque preuve. Or, la preuve que donne Assémani n'a aucune valeur. De ce qu'on lit, dans ce discours : « *Délivre ton Eglise de ceux qui renient ton nom,* » Assémani prétend conclure que l'auteur de cette pièce a dû vivre sous la domination arabe, par conséquent, au VIIe ou au VIIIe siècle, c'est-à-dire, un ou deux siècles après l'évêque de Batna. Nous n'avons pas besoin de dire que cette raison n'en est pas une ; car rien n'est plus fréquent chez Jacques de Saroug que de traiter les Calcédoniens d' « *apostats* », de « *juifs* », d' « *idolâtres* » ou d' « *adorateurs de l'homme* » (1), ainsi qu'on le verra par les autorités que nous citerons bientôt. Quant à nous, sans vouloir faire de ce discours un point d'appui pour attaquer l'orthodoxie de l'écrivain syrien, nous ne voyons aucun motif d'en contester l'authenticité. Au con-

tente consideranti hunc aliosque sermones apparet. Id insuper quod initio dicitur..... *libera Ecclesiam tuam a servitute eorum, qui nomen tuum abnegant,* satis arguit auctorem hujus sermonis sub Mahometanorum servitute vixisse, hos enim *infidelium* nomine, non imperatores Chalcedonenses, intelligi liquet ex communi Christianorum loquendi more etiam Jacobitarum, qui Marcianum, Leonem, Justinum, aliosque Chalcedonensis synodi propugnatores, *hæreticos* quidem nominant, non tamen *infideles*. Quamobrem haud temere dixerim, a nebulone quodam Jacobita sermonem. illum sub nomine Jacobi Sarugensis publicatum fuisse, ut indicat etiam elogium, quo Severus patriarcha Antiochenus in titulo exornatur. (Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, etc., I, 296.)

(1) Voir plus bas.

traire, nous y trouvons les idées, le style (1), la manière de Jacques, et, pour le prouver, il nous suffirait de rapprocher ce discours d'une autre homélie que le même auteur a composée sur le concile de Nicée. C'est absolument la même facture de phrases, absolument le même ordre et le même mouvement d'idées. On trouverait des morceaux complétement identiques.

D'ailleurs, même en niant l'authenticité de ce discours, il est une chose qui aurait dû donner l'éveil à Assémani et aux défenseurs de Jacques de Saroug : c'est le point de vue auquel il se place continuellement. Ce point de vue est toujours celui des monophysites.

Pour bien faire comprendre notre pensée, il est nécessaire d'entrer dans quelques développements.

VI

Au ve siècle, le nestorianisme et tous ceux qui inclinaient vers le nestorianisme allaient jusqu'à admettre deux personnes en Jésus-Christ, une personne humaine et une personne divine, correspondant aux deux natures qui s'étaient réunies dans le Fils de Dieu fait homme. Mais une telle doctrine anéantissait le concept même du mystère de l'Incarnation : il y avait eu rapprochement, mais non pas union des deux natures. Aussi, les nestoriens, conséquents avec eux-mêmes dans ce cas, niaient-ils la *communication des idiômes*, et, en agissant de la sorte, ils demeuraient fidèles à leur premier principe. Du moment, en effet, où il n'y avait pas eu unité de personne, il fallait nécessairement diviser en deux toute la vie du Christ, pour rapporter certaines actions à la personne divine exclusivement, et certaines autres choses à la personne humaine, encore exclusi-

(1) Assémani prétend cependant le contraire.

vement. On ne pouvait pas dire, *Dieu a souffert* et l'*homme est monté aux cieux ;* il fallait dire : l'*homme a souffert* et *Dieu est monté aux cieux.*

Si les Nestoriens, niant l'unité de personne, rendaient le concept de l'incarnation impossible, les Monophysites, en soutenant l'*unité de nature* comme l'*unité de personne*, en faisaient quelque chose de monstrueux et d'inconcevable ; car on ne voit pas comment l'humanité et la divinité peuvent se fondre de manière à ne former qu'une seule nature. Est-ce la divinité qui est absorbée dans l'humanité? Est-ce l'humanité qui est absorbée dans la divinité ? L'un est aussi absurde que l'autre. Mais qu'importe la logique ? Ce n'est pas, en général, ce qui gêne les hérétiques. Ayant toujours entendu attribuer à Dieu les souffrances, la passion et la mort du Christ, les Monophysites, par réaction contre le nestorianisme, furent conduits à soutenir l'*unité de nature,* pour mieux défendre l'*unité de personne*. Les Nestoriens ne voulaient pas convenir que Dieu eût souffert : les monophysites, au contraire, appuyaient fortement sur ce côté de la question. Les Nestoriens ne reconnaissaient pas la *communication des idiômes :* les monophysites ne cessaient d'en faire usage ; ils insistaient partout sur l'*unité*, pour montrer que c'était bien au même qu'il fallait appliquer les grandeurs et les misères du Verbe incarné. Ce point de vue n'est pas hérétique, mais, vu les circonstances de temps et de lieux, il peut servir d'indice pour découvrir l'hérésie. C'est là un point de vue monophysite, et c'est pourquoi tous les écrivains de cette secte ont usé et abusé de l'expression ambigue, mise en circulation par S. Cyrille : *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην*, *une seule nature du verbe incarnée* (1).

Tel est aussi le point de vue auquel se place toujours Jacques de Saroug. Ce n'est pas un texte qu'on pourrait citer, ce

(1) Héfélé, *Histoire des Conciles*, III, 319-323.

sont des centaines. Nous avons des homélies et des lettres en très-grand nombre, où cette idée est largement développée. Citons encore ici un passage de l'homélie sur le concile de Nicée : « C'est *le même*, dit Jacques, qui est caché dans les « cieux et manifesté sur la terre; c'est *le même* qui est « grand et majestueux avec son père et qui est humilié et « abaissé avec sa mère ; c'est *le même* qui nourrit les « mondes, qui alimente les nations et qui suce le lait à la « mamelle ; c'est *le même* qui donne des enfants aux femmes « mariées et qui est devenu enfant parce que cela lui a « plu (1) ; c'est *le même* qui a été engendré par son Père « avant tous les temps, sans commencement, et qui est né, « à la fin des temps, de Marie..... Hier et aujourd'hui il est « *le même*, unique, Fils de Dieu, *un seul homme sans ad-* « *dition* (2). Seul Sauveur incarné ou non-incarné, il est le « caché et le révélé sans changement ; il est du Père et il « est de Marie sans modification ; il est l'élevé et l'abaissé « sans confusion ; il est Dieu et il est homme sans distinc- « tion ; il a été écrit de lui que « *son nom est avant le so-* « *leil* » et « *je t'ai engendré aujourd'hui* (3). »

Ce n'est là, nous le répétons encore, ni un langage, ni un point de vue absolument hérétique. Toutefois, conçoit-on qu'un docteur orthodoxe, écrivant à une époque où la controverse monophysite avait atteint son apogée et au milieu de populations, d'évêques et de couvents attachés au monophysisme, se serait placé toujours sur les confins de l'hérésie eutychienne, s'il n'avait pas réellement partagé ses tendances? N'aurait-il pas eu quelques mots d'éloge pour l'Eglise et pour le concile de Calcédoine ? Ne se serait-il pas

(1) On a rencontré déjà cette idée et ces expressions.

(2) Expression monophysite aimée de Jacques de Saroug; on la retrouvera plus tard.

(3) *Manuscrit syriaque de Paris*, 196, f° 40, *a*, 1-2.

attaché à montrer comment le concile, en tenant le juste milieu entre les monophysites d'une part, et les nestoriens de l'autre, évitait l'écueil de l'hérésie et demeurait fidèle à la vérité ? Il nous semble que c'eût été là son devoir.

Or, dans les nombreuses homélies de l'évêque de Batna, il n'y a pas une seule fois un mot de blâme pour Eutychès et pour ses partisans, pas un mot d'approbation pour le concile de Calcédoine et pour ses défenseurs. Toutes les allusions qu'on rencontre dans ses discours sont dirigées, ou contre les Nestoriens, ou contre les catholiques. Aux yeux des Monophysites, en effet, les partisans du concile de Calcédoine n'étaient que des *semi-nestoriens*. C'est le nom que Jacques d'Edesse leur donne souvent dans ses écrits, au VIIe et au VIIIe siècles. Citons encore un passage, extrait d'une homélie pour le dimanche qui suit la fête de Pâques. Jacques, racontant l'histoire de S. Thomas, développe une idée qui revient fréquemment chez lui, et interprète un passage devenu fort célèbre dans la controverse des trois-chapitres, celui où l'apôtre incrédule s'écrie, après avoir mis ses doigts dans les plaies de Jésus-Christ : « *Vous êtes mon Seigneur et mon Dieu* ! (1). » On y trouvera la confirmation de toutes les observations que nous venons de faire :

« Il est des cas où le doute mène à la vérité, dit Jacques,
« mais il en est d'autres où il la fait perdre (2). Le scandale
« de Thomas n'était pas de l'hypocrisie : c'était de la sincé-
« rité, car il combattait pour la foi. Aussi, par son incrédu-
« lité, il forgea une arme pour la foi, arme que la foi tourna
« plus tard contre le scandale du monde..... Il forgea un
« glaive contre ceux qui veulent contester le corps du Fils,
« car il le toucha et il put, dès-lors, mépriser ceux qui en

(1) Théodore de Mopsueste abusait de ce passage. Voir la lettre de Philoxène aux moines de Tel-Ada.

(2) Jacques de Saroug revient souvent sur cette pensée, en particulier dans ses discours contre les scrutateurs.

« nient la réalité. Il méprisa aussi ceux qui disent que le « Fils n'est pas Dieu, puisqu'il l'appela : *Mon Seigneur et « mon Dieu*. En le touchant de sa main, il s'assura de la « réalité de l'humanité du Fils, mais, par sa profession de « foi, il proclama ouvertement que (le Fils) est Dieu. Il « toucha de ses mains les meurtrissures et les plaies du « corps du Fils et il ne rougit point de l'appeler : *mon Dieu*, « parce qu'il l'est réellement (1)... Qui ose nier que le fils « est Dieu ? qu'il se montre et qu'il élève sa voix ! Qui sau- « rait mieux que Thomas faire des objections, et qui refu- « serait de proclamer, avec lui, Jésus pour Dieu ? Qui dou- « terait encore, après la profession de foi de Thomas ? Qui « ne souscrirait point au nom qu'il lui donne : *mon Dieu ?* « L'apôtre alors n'avait point vu les prodiges, mais seule- « ment les plaies du Christ, et il ne craignit pas cependant « de l'appeler *mon Dieu*. Il vit les meurtrissures et il n'hé- « sita pas ; au contraire, il le confessa plus hautement (2). »

Il suffit d'être tant soit peu au courant de l'histoire religieuse du ve et du vi^e^ siècles, pour reconnaître, dans les adversaires que Jacques de Saroug attaque à mots couverts, des nestoriens et des *semi-nestoriens*. Nestorius, Théodoret, les partisans du concile de Calcédoine, voilà les personnes visées dans la sortie par laquelle finit l'homélie précédente. Théodoret s'attachait à montrer que l'*humanité seule* avait souffert : Jacques de Saroug s'efforce de faire comprendre que la *divinité* a enduré la passion et les tourments de la croix, et il va, pour mieux établir sa thèse, jusqu'à supprimer la dualité des natures dans le Christ. Telle est la tendance générale de ses écrits ; au lieu de s'écarter du monophysisme, il s'en rapproche, à tel point qu'on est toujours à

(1) *Manuscrit syriaque* 196, de Paris, f° 396, *a*, 1-2.

(2) *Manuscrit syriaque* 166, de Paris, f° 896, *b*, 2

se demander : Ce langage et cette expression sont-ils d'un auteur monophysite ou n'en sont-ils pas ?

Dans les œuvres de Jacques de Sarug qu'Assémani eut entre les mains, tout nous ramène à la même conclusion. Si nous n'en avions pas d'autres, nous nous bornerions peut-être à formuler un simple doute, à émettre une conjecture, à soulever un problème : nous dirions que l'évêque de Batna a trop côtoyé le précipice pour ne pas y tomber et, nous rappelant qu'il a vécu dans un pays plein d'hérésies et d'hérétiques, nous affirmerions comme un fait *très-probable* qu'il partagea les erreurs de la plupart de ses compatriotes. En effet, à partir de la seconde moitié du ve siècle, les écrivains orthodoxes se font plus rares en Asie, et on peut bien redire d'eux, avec un sentiment de profonde tristesse, mais aussi avec un accent de profonde vérité : *Apparent rari nantes.* Le monophysisme et le nestorianisme se partagent l'Orient, et l'Eglise catholique trouve à peine entre les deux un abri pour attendre de meilleurs jours.

(La suite à un prochain numéro).

Abbé Martin,
Aumônier de l'Ecole Monge.

RÉFUTATION DE QUELQUES ASSERTIONS

D'UN OUVRAGE MODERNE SUR LE MARIAGE.

(1er article.)

Nous avons annoncé, dans le numéro de juin dernier, que notre intention était de publier un certain nombre d'articles sur le mariage. Notre détermination alors était de ne toucher qu'à des questions pratiques, qui fussent de nature à diriger les prêtres dans l'exercice de leur saint ministère ; mais voilà qu'un traité dogmatique, tombé entre nos mains et publié à Catane en 1871, par un vénérable ex-provincial de l'ordre des Capucins, sous le titre de *Consecrator Christiani Matrimonii*, nous engage à nous écarter un peu du plan que nous avions résolu de suivre. L'auteur s'est proposé dans cet ouvrage d'établir la certitude de la thèse que les contractants ne sont pas les ministres de ce sacrement, ainsi qu'on le pense d'ordinaire, et comme on doit le croire, selon que nous le ferons voir plus loin par l'exposé de plusieurs actes récents du Saint-Siége, mais bien le prêtre devant lequel les époux doivent donner leur consentement en recevant de lui la bénédiction qui en est la forme essentielle.

Tout un gros volume in-octavo de près de 600 pages est consacré au développement des preuves par lesquelles l'auteur croit établir invinciblement cette thèse ; et ses arguments et les autorités dont il les étaye lui paraissent tellement démonstratifs, qu'il ne peut comprendre comment des savants d'un grand renom et d'un génie supérieur, tels que Soto, Bellarmin, Perrone, etc., ont pu embrasser une opinion contraire, qu'il ne craint pas d'appeler fréquemment : *absurde*, *très-absurde*, *opposée même à des vérités dogmatiques ;* cela soit dit, fait-il cependant observer, sans qu'on en doive conclure qu'il ne vénère pas très-profondément ces dignes et doctes personnages (1).

Cette thèse, qui est le point culminant que l'auteur s'est proposé d'établir dans son ouvrage, ne l'empêche pas d'émettre, lorsqu'il le

(1) p. 542.

juge utile à sa cause, plusieurs autres propositions plus ou moins contraires à l'enseignement commun et même aux principes les moins contestables. Ainsi, 1° d'après lui les auteurs qui, dans la définition du mariage, énoncent qu'il renferme essentiellement le droit à l'usage, expriment une chose révoltante, et auraient dû rougir d'un langage pareil : *Exinde nec erubuerunt docere quod traditio et acceptio corporum ad copulam, saltem in genere et indirecte sit necessaria et de essentia conjugii* (1). Il préfère l'antique définition, où il est dit seulement que le mariage est : CONJUNCTIO MARIS ET FEMINÆ INTER PERSONAS LEGITIMAS AD INDIVIDUAM VITÆ CONSUETUDINEM. *Sacramentum*, ajoute-t-il, *agnitum fuit in signo conjunctionis Christi et Ecclesiæ, in qua divina conjunctione blasphemia esset somniare traditionem et acceptationem excogitatam* (2).

2° L'auteur non plus, ne regarde pas le consentement des parties comme essentiel à l'union conjugale : il prétend que ce consentement peut être suppléé par celui des parents, des tuteurs, des maîtres, du chef de l'Eglise : et cela, non-seulement lorsque les parties gardent le silence, et peuvent être présumées donner leur assentiment, mais encore lorsqu'elles repoussent l'union, lorsque positivement elles n'en veulent pas et montrent qu'elles en ont horreur. C'est ainsi, d'après lui, que souvent les mariages avaient lieu anciennement chez les payens et même chez les juifs ; il va jusqu'à prétendre que l'Eglise elle-même admit ces unions étranges pendant les quatre premiers siècles, et les admet encore en certaine occurrence.

Pour que l'on ne croie pas que nous imputons faussement à l'auteur une doctrine aussi incroyable, laquelle néanmoins est reproduite en un très-grand nombre d'endroits de son livre, nous devons produire ici quelques citations.

On lit à la page 21 : « Fieri potest matrimonium necessario subse-
» quente alterius personæ liberam electionem : pater eligit mulierem
» et dat in uxorem filio, vel eligit virum et dat in maritum filiæ. —
» Filii necessitate obediendi parentibus acceptant, vel libenter *vel in-*
» *viti, vel reluctantes et coacti. Si vero reluctantes et coacti conjunguntur,*
» *instituitur inter eos conjugium legitimum*, et illa individuæ vitæ ratio,

(1) p. 410, ligne 25.
(2) p. 407.

» in qua *stat essentia matrimonii, non voluntate et consensu ipsorum sed* » *voluntate suorum et legis imperio* : qualis ab initio fuerit conjugii ineundi ratio. »

Il pose ensuite sa thèse en ces termes :

« Propositio I.

» Ab initio humani generis conjugia videntur instituta voluntate » majorum et obedientiæ minorum. »

Et il apporte en preuve divers passages de la Genèse, dont la simple lecture, croyons-nous, démontrera aux lecteurs qu'ils sont loin de prouver que le mariage, même à cette époque, n'exigeait pas le libre consentement des époux, et surtout qu'il y eût mariage contrairement à la volonté de ceux qu'on aurait eu la prétention d'unir de cette manière.

Plus loin (1), l'auteur résumant sa doctrine sur le point en question s'exprime ainsi :

« I. Ab ævo Abrahæ et Moysis divina lege probatum usque ad IV Ec- » clesiæ sæculum, moribus civilibus sacrisque canonibus statutum » hoc erat jus nationale pro matrimoniis filiorum-familias et servorum ; » ideoque causa efficiens matrimonii *sola* voluntas et libitum patrum » vel dominorum.

« II. A sæculo Ecclesiæ quinto usque ad duodecimum pro filiis et fa- » mulis hoc erat jus nuptiale, ideoque causa efficiens matrimonii con- » sensus parentum vel dominorum et consensus filiorum vel servorum » contrahentium æquo jure eademque potestate.

« III. A sæculo XIII ad posteriora filiorum et famulorum nuptiæ, solo » eorum consensu initæ habitæ, fuerunt illicitæ, sed validæ et ratæ ; » aliquibus casibus exceptis. » On va voir quels sont ces cas dans le le texte qui suit :

« Ab ævo Abrahæ, dit encore l'auteur (2), usque ad IV Ecclesiæ sæ- » culum, *non mutuus contrahentium consensus, sed majorum potestas et* » *legis publicæ auctoritas* statuebant legitima connubia et conficiebant » indissolubile vinculum conjugii quod efficiebat sacramentum late » sumptum Christiani Matrimonii et materiam plenissimi novæ legis » sacramenti. Jure decretalium, minime in hac parte revocato, potest » aliquando et in nonnullis casibus, sola auctoritate majorum con-

(1) p. 103, ligne 13.

(2) p. 376, ligne 11.

» trahi rite et legitime conjugium et plenissimi sacramenti ritu per-
» fici. — Ergo cum Romani Pontifices, cum omni Ecclesia catholica
» sanat (sic) in radice conjugia dispensando a renovatione consensus, uti-
» tur jure vetustissimo ab ævo Abrahæ usque ad IV sæculum, et nunc
» etiam in nonnullis casibus vigente. Et universalis potestas sacra
» supplet consensum... auctoritate sua de novo instaurat conjugia.....
» Hæc est doctrina Benedicti XIV, *de Synodo*... lib. XIII, c. XXI,
» n° VII. »

Ainsi, d'après le révérend Père, la doctrine qui vient d'être exposée, est la doctrine même de l'Eglise et des Souverains Pontifes et cela ne peut être l'objet d'aucun doute, ainsi qu'il l'affirme de nouveau à la page 382, ligne 3 : « Extra omne dubium est quod patres-familias ge-
» neratim et ordinario pasciscebantur connubia suorum filiorum, ipsis
» inconsultis et inauditis, *sæpe sæpius apertissime reluctantibus*, qui
» tametsi animo reluctantissimo cogebantur subire invisa conjugia.
» Hoc jus stetit firmum in Ecclesia Catholica primis quatuor sæculis,
» et apud Armenos usque ad sæculum XIV inique perstitit : *filiæ enim*
» *reluctantes trahebantur ad altare, et licet aperte reclamarent*, ab Ecclesiæ
» ministris jungebantur ritu sacro exosis conjugibus, imperio et vo-
» luntate patrum. Tales conjunctiones ita peractæ ratæ habebantur in
» cuncta Ecclesia Catholica primis quatuor sæculis et perficiebantur
» sacris solemniis, quia initæ secundum jura divina, gentium mores
» et leges comprobantia penes hebræos. Insuper jure decretali in vi-
» ridi statu permanente, parentes rite ac juste contrahere possunt ali-
» quando pro filiis impuberibus, quando id necessitas postulat ; et filii,
» licet eorum animus repugnet, coguntur subire tales nuptias, quando
» juxta D. Thomæ doctrinam, perseverat necessitas quæ parentes im-
» pulit ad eas constituendas. »

Et à la page 383, ligne 18, l'auteur va jusqu'à dire : « Jure decreta-
» lium aliquando coguntur filii, etiam animo repugnantissimo, subire
» nuptias in eorum pueritia ab eorum parentibus pactas, — sæpe *co-*
» *guntur conjuges permanere in irrito et nullo connubio, ita jubente Summo*
» *Pontifice, ad evitanda majora mala.* »

Il avait avancé à la page 174, ligne 3, cette énormité : « Nemo enim
» theologorum in mundo fuit, nec aliquis erit qui somnaibit fornica-
» tionis aut stupri damnare christianos, qui accipientes de manu do-

» minorum uxores virgines vel corruptas, cum eisdem maritaliter con-
» veniebant, et, aliquanto tempore transacto, aliis dominis venditi,
» cogebantur prioribus vivis, alias uxores accipere et cum ipsis con-
» gredi. Quæ juridica ratio excusabat a stupro, fornicatione vel adul-
» terio maritales congressus mancipiorum ? Non alia certe nisi ratio
» temporanei contractus matrimonialis, legibus civilibus admissi, sa-
» cris canonibus tolerati. Idem dicendum de omnibus illis Christianis
» qui, usque ad S. Leonem Magnum et ultra, concubinam loco uxoris
» accipiebant. De omnibus istis S. Leo Magnus edixit, *Epist. ad Rusti-*
» *cum Narbonensem* : mulieres viris junctæ carent culpa si in matrimo-
» nio non sunt. At qua ratione juridica carent culpa? Ratione civilis
» contractus, legibus statuti, canonibus tolerati. »

Ainsi, d'après le révérend Père, les sacrés canons, s'accommodant en cela aux dispositions de la loi civile, ont toléré que le mariage ne fut pas indissoluble, et qu'on put vivre en concubinage ; et, c'est d'après lui, le motif qui ne permet pas d'accuser de fornication, de viol ou d'adultère des conjoints qui croyaient pouvoir agir maritalement entre eux, bien que leur union fut dénuée de toute valeur aux yeux de la conscience ; et il ose attribuer cette manière de penser au grand S. Léon, pape et docteur de l'Eglise. On verra plus loin avec quel peu de fondement il lui impute une doctrine aussi révoltante.

Avant d'entrer en discussion sur la question du ministre du sacrement de mariage, nous devons dire au moins quelques mots sur les deux dernières assertions du révérend Père ex-provincial.

I. Et d'abord, quant à la première, par laquelle l'auteur, embrassant le sentiment de Basile Ponce, prétend que le droit à l'usage n'est pas de l'essence de l'union conjugale, elle est de toute manière insoutenable. Si, en effet, en se mariant, on ne se donne pas ce droit au moins radical, impossible de comprendre que le mariage soit autre chose qu'un pur contrat d'association par lequel on s'engage uniquement à vivre ensemble, pour s'assister mutuellement dans les divers besoins de la vie ; et toute personne alors, ainsi que les auteurs ne manquent pas de le faire observer, même les frères et les sœurs pourraient se marier de cette façon ; il n'est pas jusqu'aux pères et mères qui ne pussent en faire de même avec leurs enfants. Or le sens commun se révolte au simple énoncé d'assertions pareilles.

De plus, ainsi que les auteurs le font encore observer, les personnes ainsi mariées ne pourraient avoir de commerce charnel ensemble sans se rendre coupables de fornication, puisqu'elles n'auraient pas, sous ce rapport, plus de droit l'une sur l'autre, qu'ils en auraient sur toute autre personne étrangère. Si donc le crime qu'ils commettraient avec les individus auxquels ils ne seraient liés par aucun engagement, serait incontestablement celui de fornication, par la raison qu'ils exerceraient alors un acte qu'ils n'ont pas le droit de se permettre, il en doit nécessairement être de même, s'ils exercent ce même acte avec les personnes avec lesquelles ils se sont associés, mais auxquelles ils n'ont pas donné et n'ont pas reçu d'elles le droit de faire cet acte.

En outre, les prétendus époux en question, en commettant le crime avec des étrangers, ne pourraient en aucune façon être réputés adultères : ce crime, en effet, d'après l'enseignement commun, ne contracte cette malice que par la violation du droit à l'usage de son conjoint : si donc ce conjoint n'a aucun droit à l'usage, comment ce droit, vis-à-vis de lui, pourrait-il être lésé ? Il est donc manifeste que le mariage entendu comme le veut le révérend Père, ne l'est pas véritablement, ce qui est de son essence lui faisant défaut.

Nous aimons toutefois à rendre ici justice à la pureté du motif qui a déterminé le révérend Père à embrasser le sentiment de Basile Ponce, malgré les graves raisons qui militent contre, et qui n'a eu qu'un bien petit nombre de partisans ; c'est que ce Père a craint de porter atteinte à la pieuse croyance de l'Eglise tenant qu'il y a eu vrai mariage entre la sainte Vierge et S. Joseph. Or la sainte Vierge avait fait vœu de virginité perpétuelle, et après un pareil vœu, on ne peut, d'après le révérend Père, transmettre aucun droit à l'usage, on n'en peut acquérir aucun (1). « Votum perpetuæ virginitatis, connubio antiquius, » est impotentia acquirendi jus conjugalis officii. Matrimonium subse- » quens perimitne votum virginitatis ? Non perimit. Ergo in virgine » voto devincta et nuptui tradita permanet impotentia juris conjugalis » officii. »

« Nemo, dit il quelques lignes plus haut (2), potest acquirere jus ad

(1) p. 19, etc., 562.

(2) p. 561.

» illicitam copulam, » et, d'après S. Thomas, « nemo consentiens in » carnalem copulam est virgo mente et carne. »

La bienheureuse Vierge n'avait donc pas transmis et n'avait pu même transmettre le droit au devoir conjugal ; elle n'avait ni accepté ni pu accepter un droit pareil, à cause de son vœu, auquel elle refusa de renoncer, ainsi qu'on le voit dans S. Luc, par l'entretien qu'elle eut avec l'archange Gabriel ; il est néanmoins certain qu'il y avait vrai mariage entre elle et S. Joseph ; donc l'essence du mariage n'exige pas la transmission et l'acceptation du droit en question.

Benoît XIV (1) répond à cette difficulté du révérend Père : après être convenu que le mariage serait nul, conformément à une décision de la S. Congrégation du concile, citée par ce Pontife, si les parties, avant de s'unir, avaient stipulé qu'elles n'entendaient pas se transmettre mutuellement le droit au devoir conjugal, le pape ajoute qu'on peut contester qu'il en soit de même de ceux qui, ayant intention de conserver dans le mariage une perpétuelle continence, et s'accordant même entre eux à ce dessein, ne stipulent pas néanmoins qu'ils renoncent au droit inhérent au contrat matrimonial : « Non enim, dit le Pontife, matrimonii » substantiæ repugnat matrimonio non uti, sed uti non posse, sicut os- » tendit Mastrius... Essentia matrimonii consistit in mutuo dominio, et » subjectione corporum per ordinem ad usum matrimonii ; sed potest » subsistere dominium et subjectio corporum cum prædicta obliga- » tione. Cum dominium distinguatur ab usu, potest verum dominium » subsistere cum obligatione seu conditione non utendi re ipsa. »

« Negari non potest, ajoute Benoît XIV, huic responsioni multum » probabilitatis inesse, præsertim cum plures alii, præter laudatos » auctores, recenseantur qui eam sententiam propugnent. » Mais comme cette question est encore en état de litige, le savant Pontife fait observer qu'on peut voir, parce qu'il dit dans son Traité *de Festis Beatissimæ Virginis Mariæ* : *ex sancto Beatissimæ Virginis Matrimonio nihil inferri posse contra supra expositam firmatamque veritatem, matrimonium nempe illud irritum esse in quo aliqua conditio apposita fuerit, quæ ejusdem substantiæ repugnet.*

XIII. « Qui affirmant Beatissimæ Virginis matrimonium in solis

(1) *De Synod.*, lib. XIII, c. XXII, n° XI.

» sponsalibus constitisse, ii temere falsoque opinantur, dit Benoît XIV, » itaque pro certo tenendium est, primo matrimonium inter eos con- » tractum fuisse verum et ratum; secundo Beatissimam Virginem ante- » quam cum S. Josepho matrimonio conjungeretur, votum quidem emi- » sisse castitatis perpetuo servandæ, ea tamen addita conditione, si ita » Domino placuisset: nam sub Mosaica lege oportebat generationi insis- » tere, tam mulieres quam viros ; tertio cum eadem Beatissima Virgo, » ante celebrationem matrimonii, ex peculiari revelatione, intellexisset » suum conservandæ castitatis propositum Divinæ voluntatis assensu » comprobari, hujusmodi voto jam se absolute obstrinxisse ; quarto, » a te ipsum matrimonium, Deo pariter revelante, manifestatum Bea- » tissimæ Virgini fuisse simile sancti Josephi propositum de servanda » in matrimonio virginitate. Denique cum Beatissima Virgo, sanc- » tusque Joseph in matrimonium sese conjunxerunt nullam omnino » apposuisse conditionem. Idque satis est ut affirmemus nihil ex eo » matrimonio colligi posse quod veritatem illam, scilicet nullum et » irritum esse matrimonium in quo contrahendo adjicitur conditio » aliqua illius substantiæ contraria. »

C'est la doctrine même de S. Thomas (1), ajoute Benoît XIV : «En ejus » verba : *Beata Virgo antequam contraheret cum Joseph, fuit certificata di-* » *vinitus quod Joseph in simili proposito erat; et ideo non se commisit peri-* » *culo nubens, nec tamen propter hoc aliquid veritati deperiit : quia illud* » *propositum non fuit conditionaliter in consensu appositum : talis enim* » *conditio, cum sit contra matrimonii bonum, scilicet prolem procreandam,* » *matrimonium tolleret.* »

Ainsi, d'après Benoît XIV, conformément à la doctrine de S. Thomas, la sainte Vierge a pu se marier sans lésion de son vœu de virginité, bien qu'elle n'eût pas stipulé qu'il ne lui serait porté aucune atteinte, et selon le même saint Docteur, il n'y aurait pas eu mariage s'il y avait eu une stipulation semblable.

Le révérend Père se récrie vivement contre une pareille assertion ; car, dit-il, d'après S. Thomas, quiconque consent au commerce charnel, cesse d'être vierge : *nemo consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne.*—Fort bien ; mais il faudrait prouver que, parce qu'on se ma-

(1) *In IV sent. dist.* 30, q. 2, a. 1, q. 2, ad. 2.

rie, et que le mariage suppose essentiellement le droit au devoir conjugal, les époux qui sont résolu, malgré ce droit, de garder la continence pendant toute leur vie et sont assurés de leur détermination mutuelle à cet égard, consentent au commerce charnel qui fait perdre la virginité. Leur ferme résolution de ne pas user de leur droit et leur assurance qu'ils n'y seront jamais contraints, est une preuve évidente au contraire qu'ils ne consentent pas à ce commerce. S. Thomas ne dit pas que ce qui fait perdre la virginité est la cession ou l'admission du droit à l'usage, mais le consentement à cet usage lui-même, *consentiens in carnalem copulam ;* et Marie et Joseph n'ont pas donné ce consentement ; ils ont fait tout le contraire. Ils ont donc pu se marier dans les conditions ci-dessus expliquées, et leur vœu de virginité antérieur à leur alliance n'a pu porter aucune atteinte à la vérité de leur mariage, bien qu'ils n'aient pas exclu le droit qui est essentiellement compris dans toute union vraiment conjugale.

Le révérend Père allègue en vain la maxime que *nemo potest acquirere jus ad illicitam copulam* (1), car ce vénérable Père n'a pas, sans doute, la prétention de soutenir, contrairement à la pratique observée dans toute l'Eglise et à l'enseignement de tous les théologiens, si nous ne nous trompons, que ceux qui ont fait le vœu simple de chasteté perpétuelle, ne peuvent se marier validement, s'ils n'ont obtenu auparavant dispense de ce vœu ? Le vœu solennel de chasteté est, à la vérité, un obstacle à la validité de l'union conjugale : l'Eglise en a fait un empêchement dirimant cette union : mais le mariage est réputé unanimement valide, quand même celui qui le contracte se serait lié à perpétuité par le vœu simple de continence ; et s'il s'était marié avec ce vœu sans en informer son conjoint, bien qu'il lui soit interdit d'exiger le devoir conjugal, non-seulement il peut licitement le rendre, mais il est tenu à cela en conscience lorsque son conjoint l'exige ; et quoi qu'il ne puisse régulièrement lui-même exiger cette dette d'une manière licite, il n'est pas néanmoins privé du droit de l'exiger validement : car s'il n'avait pas ce droit son conjoint ne serait pas adultère en commettant le crime avec des personnes étrangères : et quel est le moraliste ou même le chrétien tant soit peu instruit qui oserait soutenir une proposition aussi étrange ?

(1) p. 562.

On peut donc acquérir un droit *ad illicitam copulam*. Il est vrai qu'on ne le peut licitement si on a l'intention de se permettre cet acte illicite, mais on le peut validement ; et de plus, avec de justes raisons, on le peut aussi licitement, pourvu qu'on ne veuille pas en venir à l'exercice de cet acte illicite. Ce qui était le cas de Marie et de Joseph, lesquels avaient les plus légitimes motifs de s'unir ensemble par les liens du mariage, malgré leur vœu de virginité.

Que l'on puisse avoir droit *ad illicitam copulam*, cela se prouve encore par l'état de deux époux, qui, après s'être mariés, conviennent de renoncer par vœu à l'usage du mariage, soit en demeurant ensemble, soit en embrassant, chacun de son côté, la vie religieuse, ou le mari même recevant les ordres sacrés. L'acte conjugal, dans l'hypothèse, est bien *illicita copula*, et pourtant les époux n'ont pas perdu le droit à faire cet acte, puisque, s'ils l'avaient perdu, ils ne pourraient se le permettre sans se rendre coupables de fornication, et ils pourraient avoir commerce charnel avec d'autres sans être adultères : ce crime supposant nécessairement la violation du droit qu'a son conjoint sur celui qui le commet.

Le révérend Père affirme (1), ne pas mieux comprendre le droit *ad usum* dans les époux qui font vœu de chasteté pendant le mariage, qu'il ne le comprend quand ce vœu a précédé la célébration de leur union ; mais les raisons ci-dessus exposées semblent de nature à faire comprendre suffisamment l'existence de ce droit dans l'un et l'autre cas.

Il est d'ailleurs bien d'autres cas où il est manifeste qu'on a le droit sur une chose illicite. Nous ne voulons citer que deux de ces cas : il est certainement illicite d'avoir sans permission des livres prohibés, de les lire et d'en procurer la lecture à d'autres ; niera-t-on que celui qui a acquis ces livres ne l'ait pu faire validement, et qu'il en soit vrai propriétaire ? Et si quelqu'un, sans autorité compétente et sans motif légitime, les lui enlevait pour les lire, par exemple et les garder sans autorisation, le révérend Père croirait-il pouvoir excuser de vol cette soustraction ? Mais le vol suppose essentiellement la violation du droit du possesseur de l'objet volé, on peut donc avoir un droit sur une chose mauvaise et illicite.

(1) p. 563.

Autre cas où l'on peut avoir le même droit: il est permis de vouer la pauvreté sans renoncer à la propriété de ses biens, promettant seulement à Dieu de n'en user qu'avec permission d'un confesseur ou d'un supérieur quelconque, et seulement pour bonnes œuvres. Dans l'hypothèse, l'usage que celui qui a émis un vœu pareil ferait de ses biens, s'il le faisait sans dépendance du confesseur ou du supérieur, ou pour tout autre emploi qu'une bonne œuvre, serait certainement un acte illicite, étant la violation d'une promesse faite à Dieu sous peine de péché, et toutefois l'exercice de cet acte ne se ferait pas sans droit, celui qui se le permettrait disposerait de ce qui lui appartient ; il ne violerait le droit de personne ; et il serait ridicule de l'appeler voleur. Voilà donc encore un cas où l'on peut avoir droit à un acte illicite. Le principe allégué par le révérend Père n'est donc pas vrai, au moins dans sa généralité. On péche, sans doute, en exerçant son droit dans la plupart des cas précités, mais autre chose est faire un acte illicite, et autre chose est que cet acte soit dépourvu de droit et de validité.

II. Quant à la seconde assertion du révérend Père, nous admirons comment il a pu oublier à ce point l'enseignement unanime des auteurs et méconnaître si étrangement la nature du contrat matrimonial. Eh quoi ! depuis l'époque d'Abraham jusqu'au IVe siècle, *non mutuus contrahentium consensus, sed majorum potestas et legis publicæ auctoritas statuebant legitima connubia* (1) ! et qui plus est *jure decretalium, minime in hac parte revocato, potest aliquando et in nonnullis casibus, sola auctoritate majorum contrahi rite et legitime conjugium et plenissimi sacramenti ritu perfici !* Il va même jusqu'à oser dire que c'est là une proposition qui ne souffre pas le moindre doute : *Extra omne dubium* (2), *quod patresfamilias generatim et ordinarie paciscebantur connubia suorum filiorum, ipsis inconsultis et inauditis, sæpe sæpius apertissime reluctantibus !* Mais s'il en est ainsi que devient l'enseignement des auteurs, consigné dans le catéchisme du concile de Trente, que le mariage est un contrat passé entre les époux (3) : *Matrimonium est viri et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitæ consuetudinem retinens*, et qui

(1) p. 376 ligne 11.

(2) page 382, ligne 3.

(3) Part. II, *De Sacram. Matr.*, nº V.

ajoute au numéro suivant, *consensum maris et fœminæ conjugium esse : et hoc accipiendum est consensum ipsum matrimonii causam effectricem esse; quod patres in concilio Florentino docuerunt :* ETENIM OBLIGATIO ET NEXUS ORIRI NON POSSUNT, NISI EX CONSENSU ET PACTIONE. Ce sont les époux qui contractent, de l'aveu de tous les auteurs et de tout le monde, comment peuvent-ils contracter sans donner leur assentiment et en s'opposant au contraire de toute leur force à l'union conclue par les parents ou par les maîtres ? Si ce sont ces derniers qui effectuent seuls l'alliance, les enfants n'y étant pour rien, y étant même absolument opposés, comment peuvent-ils être réputés unis conjugalement ? « Sufficit » secundum leges, dit le pape Nicolas I, solus eorum consensus de » quorum conjunctionibus agitur. Qui consensus, *si solus in nuptiis forte » defuerit, cætera omnia, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur* (1). » Le saint Pape n'était donc pas de l'avis de l'auteur que nous combattons.

Mais, répond le révérend Père, l'histoire est là, et l'on ne peut s'insurger contre son témoignage.

Mais, demandons-nous à notre tour, en quel endroit l'histoire affirme-t-elle que les mariages ont été conclus validement sans le consentement des époux, et surtout contrairement à leur volonté ? — Qu'il y ait eu une époque où l'autorité des parents était tellement respectée par les enfants, que leur père pouvait les marier sans avoir à craindre aucune opposition de leur part, et compter au contraire sur leur docile assentiment à ce qu'il lui plairait d'arrêter à cet égard, nous ne voulons pas le contester : les exemples produits par l'auteur, tirés de la Genèse et du livre de Tobie, paraissent l'établir suffisamment ; mais ces exemples et tous les autres que le révérend Père a pu rapporter, ne prouvent pas que les parents aient jamais eu le pouvoir de marier leurs enfants sans leur consentement et surtout malgré eux ; et s'il s'est rencontré des pères et des mères qui s'imaginassent avoir ce pouvoir, l'histoire ne dit pas qu'il y eut alors mariage.

Les payens, dit le révérend Père obligeaient leurs esclaves à se marier entre eux, même malgré eux. Mais si, en ce faisant, ils avaient la prétention de produire une union légitime, c'était erreur de leur part ;

(1) V. *De Synodo diœces.* ; lib. VIII, c. XII, nº VI.

et ce n'est pas sur la croyance erronée des infidèles que les chrétiens doivent régler leur propre croyance. Mais les lois elles-mêmes, ajoute le Père, autorisaient ces unions. — Outre que les lois payennes ne sont pas non plus des règles sûres de doctrine, cette assertion n'est pas conforme à ce que dit le Digeste, 35, l. 15, d'après Ulpien, rapporté par l'auteur lui-même (1) : *Nuptias.... non concubitus, sed consensus facit ;* ni à ce qui est écrit dans les Pandectes, dont le même Père relate les paroles suivantes (2). *Consentire autem probatur qui evidenter non contradicit secundum illud.... Intelligitur tamen semper patri filia consentire, nisi evidenter dissentiat.* Le droit romain n'admettait donc pas qu'il y eût mariage sans le consentement des parties ; il n'admettait pas l'existence de ce consentement lorsque ces parties refusaient ouvertement de le donner ; et l'on voit par là le peu de fondement qu'il y a au raisonnement du révérend Père relativement à la lettre de S. Léon le Grand à Rustique, et combien il a tort de vouloir conclure de cette lettre que ce saint Pape et les sacrés canons toléraient le concubinage à cause de la loi civile quand les parents y contraignaient leurs enfants. — Il n'y a rien, du reste, dans cette lettre, qui autorise l'interprétation du révérend Père. Nous devons ici reproduire en son entier ce passage pour qu'on en puisse bien juger :

« Non omnis mulier juncta marito uxor est viri : quia nec omnis » filius hæres est patris. Nuptiarum autem fœdera inter ingenuos sunt » legitima et inter æquales, multo prius hoc ipsum Domino constituente quam initium romani juris existeret. Itaque aliud est uxor, » aliud concubina, sicut aliud ancilla aliud libera. Propter quod etiam » Apostolus ad manifestandam harum personarum discretionem, testimonium ponit ex Genesi ubi dicitur Abrahæ : *ejice ancillam et filium » ejus ; non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ.* Unde cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut præter sexuum conjunctionem haberet in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, dubium » non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua non » docetur nuptiale fuisse mysterium. Igitur cujuslibet loci clericus, si » filiam suam viro habenti concubinam in matrimonium dederit, non

(1) p. 92.
(2) p. 93.

» ita accipiendum est quasi conjugato eam dederit, nisi forte illa mu-
» lier ingenua facta et dotata legitime et publicis nuptiis honestata vi-
» deatur. Paterno arbitrio viris junctæ carent culpa si mulieres, quæ a
» viris habebantur, in matrimonio non fuerunt, quia aliud nupta, aliud
» concubina. »

S. Léon distingue évidemment la concubine de la vraie épouse et admet qu'il y a des cas où la concubine peut être réputée vraie épouse; par exemple, *si forte illa est ingenua* (libre) *et dotata legitime et publicis nuptiis honestata videatur*. Or, dit le S. Docteur, si un clerc quelconque marie sa fille à un individu qui vivait avec une femme qui n'était pas son épouse, cette fille peut en conscience contracter avec cet homme, puisqu'il n'est pas engagé dans les liens du mariage : autre étant une concubine et autre une épouse légitime. Ce qui laisse à conclure qu'il en serait autrement si ce clerc mariait sa fille avec quelqu'un qui serait déjà engagé dans les liens du mariage : cette fille alors ne pouvant accepter une pareille condition et y persévérer sans se rendre coupable et sans se constituer dans un état habituel de péché, puisqu'elle serait dans le cas de polygamie interdit par le divin Rédempteur. Or, le sens des paroles de S. Léon, étant, ce nous semble, évidemment celui que nous venons d'exposer, comment le Révérend Père a-t-il pu déduire de ce texte que le S. Docteur tolérait que les filles pussent sans crime demeurer avec un individu qui n'était pas leur mari, à cause de la loi civile qui autorisait leurs pères à leur faire contracter ces monstreuses alliances ? L'auteur n'a pu avancer une pareille énormité qu'en entendant ces mots *in matrimonio non sunt* des filles mêmes mariées par leur père, tandis que S. Léon parle incontestablement des concubines que pouvaient avoir eues les maris auxquelles ces filles s'unissaient. — Jusqu'à quel point peut donc aveugler le désir de faire triompher la thèse la plus fausse quand on s'est opiniatré à en prendre la défense ! Mais le Révérend Père aurait dû transcrire ici le texte entier de S Léon, et si cette transcription ne lui avait pas ouvert les yeux il n'aurait pas du moins couru le risque d'induire en erreur ceux qui le liraient, et d'imputer une doctrine immorale et honteuse à un père de l'Eglise et à l'un des plus illustres vicaires de Jésus-Christ.

Et que dire maintenant de l'assurance avec laquelle le Révérend Père affirme que *jure Decretalium, minime in hac parte revocato, potest ali-*

quando et in nonullis casibus sola auctoritate majorum contrahi rite et legitime conjugium ? Ce qui a lieu, dit-il, 1° *Cum romani Pontifices, cum Ecclesia Catholica sanat* (sic) *in radice conjugia dispensando a renovatione consensus... Et universalis potestas sacra supplet consensum, et auctoritate...* de novo instaurat conjugia; (1) 2° Quand *jure Decretalium*, les parents, si cela leur paraît nécessaire, marient leurs enfants non parvenus encore à l'âge nubile sans leur aveu, et contrairement à leur volonté bien formelle ; et 3° Lorsque *sæpe coguntur filii conjuges permanere in irrito et nullo connubio, ita jubente Summo Pontifice ad evitanda majora mala* (2).

Et d'abord 1° il est faux que le Souverain Pontife supplée au consentement des parties lorsqu'il accorde une dispense *in radice*: il lève seulement alors l'obstacle qui a empêché le consentement des contractants d'avoir son effet ; et cela est manifeste par la condition exigée pour la validité de ces sortes de dispenses, à savoir que les époux n'aient pas rétracté leur consentement, et l'aient encore au moment de la dispense. Voir à cet égard ce que dit le card. Caprara, dans son *Instruction pour la révalidation des Mariages*, troisième partie.

2° Il est faux encore que, d'après les Décrétales, les parents puissent marier leurs enfants avant leur puberté. Le Révér. Père ignore-t-il donc que, d'après les Décrétales au contraire, le mariage est nul avant l'âge de 14 ans pour les garçons et de 12 ans pour les filles ? — Mais c'est là du catéchisme !

Le Révér. Père cite à la vérité (3) le ch. I, tit. II, livre IV des Décrétales où il est dit : « Tua Fraternitas requisivit de filio adulto quem » pater vult matrimonium contrahere, si sine voluntate adulti filii fa- » cere potest. Ad quod dicimus, si aliquo modo non consentit filius, » fieri non posse. Potest autem filium nondum adultum (voluntas cujus » discerni non potest) pater cui vult in matrimonium tradere : et post- » quam filius pervenerit ad profectam ætatem, omnino debet hoc adim- » plere. » Mais ce Père aurait dû avoir la bonne foi d'avouer que, d'après le titre même de ce chapitre, il n'y est question que des fiançailles. (Les paroles en sont du Pape S. Hormisdas).

(1) P. 376.
(2) P. 388.
(3) P. 103.

Chose étrange ! presqu'immédiatement après l'énoncé de ce qui précède, le Révér. Père rapporte un texte de S. Thomas qui anéantit sa thèse : « Pater, dit l'ange de l'école, non potest cogere filium ad ma-
» trimonium per præceptum, cum liberæ sit conditionis, sed potest eum
» inducere ex rationabili causa, et tunc sicut se habet filius ad causam
» illam, ita se habet ad præceptum patris, ut si illa causa cogat de
» necessitate vel honestate, et præceptum similiter cogat, alias non (1).

3° Il est vrai que les SS. Canons obligent quelquefois les époux à demeurer ensemble, bien que le mariage ne soit pas valide ; mais ce n'est pas en suppléant leur consentement, qu'ils supposent au contraire avoir existé en règle; et si par le fait le mariage se trouve réellement nul, le Souverain-Pontife n'exige la cohabitation qu'autant que la certitude de la nullité de l'union conjugale n'est pas constatée. Loin de permettre aux conjoints cette cohabitation lorsqu'on a acquis la certitude de cette nullité, il les oblige au contraire à se séparer dès le moment qu'elle est acquise ; et alors même que la preuve n'en peut être suffisamment fournie devant les tribunaux ecclésiastiques, s'il devient évident aux yeux des prétendus époux, ou de l'un deux, que le mariage est nul, l'enseignement des auteurs, le Révér. Père ne peut l'ignorer, est qu'il est absolument interdit à ces conjoints d'user du mariage et qu'ils se rendraient coupables de faute très-grave, du crime même de fornication, s'ils osaient se le permettre. Il est donc faux ici encore que l'Eglise ou le Souverain-Pontife supplée le consentement des contractants dans le mariage. Dans aucun cas il ne peut être suppléé, parce que ce consentement est de son essence ; ni l'histoire, ni la révélation, ni aucun raisonnement ne prouvent le contraire, et la doctrine de Benoît XIV ne peut être alléguée à l'appui de semblable assertion.

CRAISSON,
Ancien Vicaire général.

(1) P. 104.

DOCUMENTS INÉDITS.

I. — *Le prologue de la passion de Saint-Laurent mise en vers par Marbode, évêque de Rennes.*

La bibliothèque royale de Bruxelles, quelquefois assez improprement appelée bibliothèque de Bourgogne, possède un MSS. coté nos 8883-8893, qui était la propriété des anciens Bollandistes à Anvers. Il était marqué Ms 33 dans leur bibliothèque. Au fol. 100 verso se lisent les mots : « Hunc librum emit nonnus Philippus de Ethey. (Suit une rature, dans laquelle se lisait certainement entre autres le mot : Orate) pro eo. Les Bollandistes font mention de ce manuscrit *Act.* SS., tome II Mens. Aug., p. 510. Nous en extrayons le prologue suivant, qui manque dans les éditions de Marbode. Il se trouve au fol. 1 verso du Ms.

1. Ad te deus clamo reus, dona mihi veniam
Dans, ut quæram veram, adde, ut inveniam
De profundo cordis fundo lacrimarum flumina.
Mortis metu largo fletu mea madent lumina.
5. Meos planctus ad te sanctus, martirum rex, provehat,
Et affectum in me rectum generet ac foveat.
Te, Laurenti, mihi flenti poscente solacia
Det post luctum luctus fluctum summi regis gratia.
Martir dei, cordis mei maculas extermina.
10. Fac bonorum in me morum puliulare germina,
Unde ductus crescat fructus cremento multiplici.
Habes cultum non accultum cultoris mirifici.
Martyr digne, tuam igne tortor carnem torruit
Nec cremare, deo care, te vivum abhorruit.
15. Vere bonum te carbonum probavit aggeries
Et penarum aliarum multiformis series.
Vis tormendi tue menti nequaquam prævaluit.
Carne usta mens robusta celi flamma caluit.
Reddens grates cum te, crates, cruciar, et ferrea.

20. Da, ut æque vincam queque, moles que vult terrea:
Tormentorum qui tuorum vicisti incendia,
Viciorum da meorum mihi refrigeria.
O levita, cujus vita vitam veram meruit.
Vitæ finis te divinis gregibus inseruit.
25. Da, ut ita fruar vita, ne mortem promerear.
Peccatori da sic mori, ut ad vitam provehar.

Fol. 2 rect. *Incipit passio sancti Laurentii martyris.*
A Decio tentus, etc., etc., comme les imprimées.

II. — *Un manuscrit jusqu'à présent inconnu des* Libri Carolini.

Nous croyons être agréable à nos lecteurs en donnant ici la notice d'un Codex Vaticanus, que M. le Dr August Reifferscheid, professeur ordinaire à la Faculté des lettres de l'Université de Breslau, a publiée dans l'*Index scholarum in universitate litterarum Wratislaviensi per hiemem anni* 1873-1874 *habendarum).* Ce codex qui contient les soi-disant *Libri Carolini de adorandis imaginibus.*

Nous lisons l. l. p. 2 : « Vaticanus codex signatus est numero 7207, folia quæ maximæ magnitudinis sunt habet 191, scriptus est sæculo x incunte. Neque tamen eundem esse puto, cujus Steuchus meminit. Nam et numerus 7207 cum post Steuchi ætatem Vaticanæ bibliothecæ accessisse indicat, et principium operis cum titulo in codice jam sæculo xiv aut xv desiderabatur. At Steuchus ex codice suo demum didicerat Carolum magnum libros ejusmodi scripsisse quod, fieri non potuit, si titulus non extaret. Eadem de causa et Passioneum et nostris temporibus Bethmannum sagacissimum codicum veterum investigatorem fugit, codicem 7207 libros carolinos continere. Primus enim quaternio periit, ut codex incipiat ab his verbis *quam simul significat ut et congregetur omnis ecclesia Israhel et conveniat ad diem festum*, lib. i, 1 p. 22 ed. Til. Sæculo autem xiv aut xv supplementi causa hæc adjecta sunt : *Mutabilis esse dinoscitur, quæ mutabilitas ei plerumque pro more* (lib. i, 1, p. 20)... *pene nihil aliud.*

Similiter in fine codex mutilus est : desinit enim antiqua scriptura in his verbis : « *Commodius dicit templum Dei violare quam rerum insensatarum adorationem spernere, commodius.* » (Lib. iii, 31 p. 468.) Deinde eadem illa manu posteriori hæc adjecta sunt : *dicit tollere membra.*

Quo sicut illorum error assidua disputatione discutitur, ita etiam eorundem errorem (lib. III, 31 p. 470). Quartus liber omnino deest.

In primo folio, quod non numeratum est, codicis hæc leguntur : *Liber campi sancte Marie. Servanti benedictio.* Indicatur abbatia Marienfeld, in diœcesi Monasteriensi, in Guestfalia, sæculo XII condita, quæ ordinis Cisterciensium fuit; nam de monasterio S. Mariæ, Campidunensi in Suevia (Kempten), quod octavo sæculo dedicatum est, cogitare vetamur eo quod numquam Campus S. Mariæ dicitur.

Præterea in diœcesi Coloniensi Vetus campus, in diœcesi Suevinensi Novus campus fuit, quæ monasteria non fuisse S. Mariæ videntur.

Tum in fol. 1 recentiori manu hæc scripta sunt : *Liber heret. contra venerat. imaginum ex Germania in Italiam ablatus ab Ill. CC A S L.* Quæ notæ sic interpretandæ videntur : « Ab illustrissimo (cardinali ?) C. apostolicæ sedis legato. » Nomen legati eruere non potui.

Quæ cum ita sint, quattuor librorum Carolinorum codices novimus Tilianum, Vaticanum Steuchi, Parisinum, Vaticanum 7207. Quorum duo, Tilianus et Vaticanus Steuchi interiisse videntur; supersunt duo, Parisinus et Vaticanus 7207.

III. — *Redevances dues à l'évêque et à l'archidiacre de Tournai.*

Le Ms. coté nos 10127-10144 à la bibliothèque royale de Bruxelles (vulgairement bibliothèque de Bourgogne) a été autrefois la propriété des jésuites d'Anvers. Le père Columban, abbé de Saint-Pierre, à Gand, l'avait donné aux jésuites l'an 1599, selon une note manuscrite qui se trouve au bas du fol. 3 rect. Gand était dans ce temps du diocèse de Tournai; il faut donc rapporter la notice suivante qui se trouve fol. 89 verso, à l'évêque et à l'archidiacre de Tournai. Le Ms. date du xe siècle.

De servitio domni episcopi et archidiaconi. De una matrice æcclesia mod. de farina et sextarios II. de cruda ad modium Leodicensem *a*). Porcum unum valentem *b*) denarios XII. Porcellum unum valentem den. VI. Pullos IIII. optimos. Ova XX. Caseos II. Vinum sextarios VI. Aquearias *c*) VIII. Annona modios X. Carrada *d*) I de feno; altera carrada de stramine. De sale sextarium I. De cera den. II. Carradas II de ligno. *e*) De sapone den. I. Piper untiam I. Servientes et utensilia usque ad sufficienter *f*).

a) Le Ms. porte Leodicensi. *b*) Valentem a été corrigé par la même main; il s'y trouvait valentes *c*) Aequarios-aquerias-urceos aquarios. *d*) Le Ms. porte carrada par la même main. *e*). Le Ms. porte ligna. *f*) Les adverbes comme sufficienter joints avec une préposition se trouvent souvent dans ces sortes de phrases employées comme des substantifs.

IV. — *Varia poetica.*

Les pièces qui suivent ont été copiées par moi sur un Ms. de la bibliothèque de la cathédrale de Trèves. Il est coté n° 93, autrefois n° 102. Le manuscrit était jadis la propriété du monastère d'Abdinghof, situé dans un faubourg de Paderborn. Le monastère d'Abdinghof, fondé par le saint évêque Meinwerk, a été peuplé par des moines de Cluny. C'est ce qui explique que l'on y trouve des morceaux de poésie qui se rapportent à des personnages qui vivaient à Auxerre, car le Robert dont s'occupe le n° I était évêque d'Auxerre. Cf. *Gallia Christiana*, tome XII, col. 287-288, où se trouve son épitaphe composée par Frodo.

Les n°s II A et B se rapportent, si je ne me trompe, à Guido, qui était chanoine et trésorier (*archiclavus*, cf. Ducange, in h. v.) de la cathédrale de Saint-Etienne à Auxerre, selon le calendrier de l'église d'Auxerre, qui a été imprimé avec quelques retranchements dans la *Collectio ampl.* de Martène et Durand, tome VI, col. 702 fin.

Après le n° II B se trouve la pièce de Marbode, évêque de Rennes, imprimée par Beaugendre, *Op. S. Hildeberti et Marbodi*, col. 1623; mais notre Ms. porte au lieu. *Quæ dediscere opero* de l'édition vs. 10 *Que dederis ecre*, notre Ms. omet le vs. *Miseris huc-credam* et porte dans le vers : *Post hoc i lectum* (allez lire) *cum legeris*, etc. *illectum* au lieu de *i lectum*.

Le n° III a été publié par M. Endlicher, dans sa description du Ms. CCLXXXI de la bibliothèque de Vienne. Cf *Catalogus codic. philol. latin. bibl. palat. vindo.* p. 170; mais j'ai cru ne pas faire mal en le publiant encore une fois ici.

Que les pièces n°s III-V soient de Marbode, je n'ose ni l'avancer ni le nier. Elles sont bien dans sa manière ou sa façon d'écrire.

I

Continet hæc fossa Roberti præsulis ossa :
Nec flos ætatis nec gloria nobilitatis
Nec nomen clarum nec copia divitiarum
Conservavere, recquiem mereatur habere.
Una luce minus faciebat Febrius idus,
Cum caro mortalis cecidit, flos pontificalis.

II

A

Si bonitas morum, sapientia, culmen honorum.
Si quem fœcundi servaret gloria mundi,
Qui modo defletur, Wido nunquam moreretur.
Sed nullum mores, sapientia, census, honores
Servant, sic igitur mors nunc Widone potitur.

B

Heu vir formosus, tam pollens, tam studiosus,
Tantum laudatus, per tot terras veneratus,
Filius Italiæ, sed alumnus philosophiæ,
Cujus doctrina viget in regione Latina,
Occidit. Orbata, doctore tuo spoliata
Gallia lugeto, tu philosophia doleto,
Quæ nutrivisti, quæ sic illum docuisti.
Luge grammatica, Widonis semper amica.
Leto Widonis moriuntur dicta Platonis,
Leto Widonis deletur opus Ciceronis,
Leto Widonis tacuerunt facta Maronis,
Leto Widonis cessavit musa Nasonis.
Pitagoras, Socrates, Plato, Tullius et Maro vates
Quicquid senserunt, quicquid cuncti docuerunt,
Hauserat hic totum ; placet ergo fundere votum :
Liber ab inferno regnet cum rege superno.
Dignus ubique cani defunctus Mediolani
Ordine fatali jacet in patria Latiali,
Ut sibi natalis læto fieret socialis.

III

1. Responde, qui tanta cupis, modo copia dicat :
Pone modum ; quæ vis, dono. Volo : plena sit arca,
Plena sit ! Adde duas ! Addo. Si quatuor essent,
Sufficerent. Sic semper agis ; cum plurima dono,
5. Plus quæris nec plenus eris, donec morieris.

IV

1. Epicurus : Soli sunt athom totius semina mundi.
Empedocles : Falsum ; sed terra, sed calor, aer, aqua.
Anaxagoras : Non athomis nec aqua, probo cuncta calore creata.
Tales : Falso concludis, cuncta creantur aquis.
5. Eracleus : Semper ego flevi miseri ludibria mundi.
Democritus : Inde mihi risus, unde tibi gemitus.
Epicureus : Parcere sermoni confusio philosophanti.
Pytagoras : Nos præcepta damus, pauca loqui melius.

V

1. Grammatica : Nos pueris primam ponit natura magistram.
Rethorica : Civiles causas indicat esse meas.
Dialectica : Esse quod est tollo, quod non est esse repono.
Arithmetica : Nosque fuga lapsum retrahimus numerum.
5. Musica : Pendet ab arte mea cantus dulcedo sonora.
Geometrica : Terræ mensura pendet ab arte mea.
Astronomica : Est labor in terra, ratione volemus ad astra !

III. Vs. 1 modo = dummodo, si modo. — Supposons que l'abondance dise : Toi, qui désires tant, etc. 2 Le Ms. porte *archa*.

IV. Vs. 5 Eracleus = Heraclitus.

V. Vs. 5, 6. Le Ms. porte *arce* au lieu de : *arte*.

ACTES DU SAINT-SIÉGE

I. — *Décisions de la S. C. du Saint-Office. Censures portées par le Concile de Trente et renouvelées par la bulle* Apostolicæ Sedis. *Acquéreurs de biens ecclésiastiques.*

Em. Philippus de Angelis S. R. E. presbyter card. et Episcopus Firmanus sequentia dubia S. U. I. Cong. proposuit.

1. Qua parte Tridentinæ censuræ a const. *Apostolicæ Sedis* confirmatæ adhuc vigeant? Quod idem est ac quærere an peccans in materia, quam et constitutio *Apostolicæ Sedis*, et Conc. Trid. attingunt, in duplicem excommunicationem incidat, alteram Rom. Pontifici specialiter reservatam vi Conc. Trid.? Et proinde an usurpatores bonorum Ecclesiasticorum duplici innodentur excommunicatione?

2. An qui emant ecclesiastica bona ab usurpatoribus usurpata incidant in excommunicationem R. Pontifici specialiter reservatam vi articuli XI memoratæ constitutionis?

3. An saltem in excommunicationem R. Pontifici simpliciter reservatam vi cap. XI *de Ref.* sess. XXII a Conc, Trid. editam?

S. U. I. Congr. die 8 Iulii 1874 respondit.

Ad 1. *Negative. Videlicet usurpatores bonorum ecclesiasticorum innodari sola excommunicatione R. Pontificis specialiter reservata.*

Ad. 2. *Minime dubitandum, quin ementes bona ecclesiastica ab usurpatoribus usurpata incidant in excommunicationem R. Pontifici reservatam : etenim prescindendo a quæstione an supradicta emptio aliquo modo attingatur a constit.* Apost. Sed., *art. XI, nulli dubium esse potest quin comprehendantur a clarissima dispositione cap. XI De Refor. sess. XXII Conc. Trid.*

Ad 3. — *Provisum in præcedenti.*

II. — *Décisions de la S. C. des Rites sur divers points de rubriques.*

Hodiernus magister Cæremoniarum ecclesiæ metropolitanæ de Venezuela, a Sacra Rituum Congregatione humillime insequentium dubiorum solutionem expostulavit, nimirum :

Dubium I. In ecclesia cathedrali Venezuela, ad benedictonem fontis baptismalis in Sabbato sancto et in vigilia Pentecostes, loco cerei paschalis alius cereus abhibetur : quia magnitudo cerei paschalis non permittit eum asportare ad dictam benedictionem. An hujusmodi consuetudo possit tolerari ?

Dubium II. An in missis de instrumentis Dominicæ Passionis, quæ in hac diœcesi ex speciali concessione celebrantur in feriis sextis Quadragesimæ, paramenta sacerdotalia debeant esse coloris rubri, vel potius violacei ?

Dubium III. An in ecclesia cathedrali celebrari debeat cum missa votiva a rubricis designata non tantum anniversarium consecrationis, sed etiam electionis Episcopi ?

Dubium IV. An sacerdos in anniversariis defunctorum, quæ ex devotione petuntur, satisfaciat celebrando missam de sancto, quando juxta rubricas non possit celebrari de Requiem ?

Dubium V. An commemoratio feriarum tertiæ et quartæ Rogationum omitti debeat in missis primæ vel secundæ classis ?

Dubium VI. An in missis votivis, quæ pro re gravi celebrantur in ecclesiis ubi una tantum cantatur missa, fieri debeant commemorationes quæ admittuntur in festis primæ classis, scilicet de Dominica vel de Feria majore, vel de sancto duplici aut semiduplici de quibus ea die recitetur officium ?

Dubium VII. An pro ecclesiis majoribus, in quibus diebus jejunii diaconus et subdiaconus servire debent in missa cum planetis ante pectus plicatis, veniant etiam ecclesiæ parochiales ?

Dubium VIII. An commemoratio festorum, quæ in anno simplificantur, omitti debeat in secundis vesperis, quando sequitur festum primæ vel secundæ classis ?

Dubium IX. An recurrente aliqua die infra Octavam in feria sexta post octavam Ascensionis, officium recitari debeat die infra octavam vel potius de feria sexta ?

Sacra vero eadem Congregatio, audito voto in scriptis alterius ex apostolicarum cæremoniarum magistris, re mature accurateque perpensa, propositis dubiis rescribendum censuit :

Ad I. *Affirmative, dummodo etiam cereus sit benedictus, in eoque infixa sint quinque grana thuris.*

Ad II. *Affirmative, ab primam partem ; negative ad secundam.*

Ad III. *Affirmative, et detur decretum in una* Granaten 14 *augusti* 1858 (1).

Ad IV. *Detur Decretum generale, die* 5 *aug. anni* 1662 (2).

Ad V. *Affirmative diebus primæ classis ; negative diebus secundæ classis.*

Ad VI. *Negative, et detur decretum in una* Carmelitarum excalceatorum provinciæ Poloniæ 29 *januarii* 1752 (3).

Ad VII. *Affirmative ad effectum de quo in casu.*

(1) Voici le texte de ce décret, dub. I : « An missa solemnis in anniversario electionis et consecrationis Episcopi sit præceptiva in cathedralibus et collegiatis diœcesis, licet Cæremoniale Episcoporum, lib. II, cap. XXXV, n. 1, solum dicat *celebrari convenit ?* — Affirmative, accedente mandato Episcopi » Gardellini, *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, app. III, n. 5274.

(2) « S. eadem Congregatio, ut Missalis Rubricæ inviolatæ serventur, districte præcipit omnibus et singulis sacerdotibus tam sæcularibus, quam regularibus cujusvis Ordinis, Congregationis, Societatis et Instituti, etiam necessario exprimendi, ut in posterum omnino dictam Rubricam servent, ita ut missas privatas pro defunctis, seu de Requiem, in duplicibus nullatenus celebrare audeant, vel præsumant. Quod si ex benefactorum præscripto missæ hujusmodi celebrandæ incidant in festum duplex, tunc minime transferantur in aliam diem non impeditam, ne dilatio animabus suffragia expectantibus detrimento sit, sed dicantur de festo currenti cum applicatione sacrificii, juxta mentem eorum benefactorum, curentque ecclesiarum rectores, sacristæ, aliique, ad quos pertinet, ut hujusmodi Decretum inviolate servetur, et in sacristia affixum retineatur, ubi commode ab omnibus celebrare volentibus conspici ac legi possit. In eos autem, qui contra facere ausi fuerint, vel præmissa adimplere neglexerint, locorum Ordinarii tum sæculares, tum regulares, pro modo culpæ animadvertant.... Et facta de prædictis SSmo relatione, Sanctitas Sua annuit, et cum applicatione Sacrificii satisfieri, ac benefactorum mentem impleri voluit. » Gardellini, *Ibid.*, n. 2178.

(3) Dub. 9 : « Iis in ecclesiis Regularium, in quibus non est consuetudo cantandi quotidie missam currentis officii, utrum in missa solemni, quæ sola canitur pro re gravi, vel ob occursum festi solemnis, de quo eodem die officium nequit fieri, non cantata missa diei, nempe de dominica privilegiata ; feria majori, vel festo aliquo, debeat addi collecta illius diei officii currentis, nempe festi alicuius, dominicæ, feriæ majoris ? — Ad. 9. In missis votivis solemnibus, quæ pro re gravi, vel ob occursum festi solemnis in aliam diem transferendi, etsi unica tantum cantetur missa, unica oratio dicenda est. » Gardellini, *Ibidem*, n. 4223.

Ad VIII. *Affirmative vel negative juxta regulas tabellæ concurrentiæ, non secus ac si de ipsis factum esset officium.*

Ad IX. *Affirmative ad primam partem; negative ad secundam, et detur decretum in* Veronen 17 *sept.* 1853 (1).

Atque ita rescripsit et servari mandavit. Die 23 aprile 1875.

C. Episcopus Ostien. et velitern. Card PATRIZI,
S. R. C. *Præfectus.*
Plac. Ralli, S. R. C. *Secretarius.*

III. — *Décisions de la S. C. des Rites. Offices de la Semaine Sainte dans les petites églises qui ne sont pas paroissiales.*

Memoriale Rituum jussu Benedicti XIII editum permittitur adhibendum pro aliquibus præstantioribus sacris functionibus persolvendis in minoribus ecclesiis parochialibus. In diœcesi autem Mechliniensi plures existunt ecclesiæ non parochiales et oratoria regularium, fratrum religiosorum, et monialium seu fœminarum religiosarum, in quibus, ob defectum sive ministrorum, sive paramentorum, officia hebdomadæ sanctæ, aliaque similia solemniter celebrari nequeunt, convenienter vero persolvi possunt juxta præfatum parvum Memoriale Rituum prout in pluribus ex dictis ecclesiis et oratoriis etiam fieri solent. Porro nonnulis dubitantibus, num sibi eo Memoriali uti liceret, et dubia sua exponentibus compositori Kalendarii diœcesani, ipse ad quæstionem dirimendam, approbante Emo et Rmo Domino Cardinali Archiepiscopo, ad Sacram Congregationem recurrit, et humiliter ab eadem exquirit.

I. An in dictis minoribus ecclesiis non parochialibus et oratoriis officia hebdomadæ sanctæ aliaque similia justa Memoriale Rituum Benedicti XIII persolvi possint?

II. Si negative, supplicatur ut Sacra Rituum Congregatio jus usum

(1) Dub. 4 : « Juxta Decretum S. R. C. diei 2 aug. 1691, in *Romana Dubiorum*, ad 10, feria VI post octavam Ascensionis fieri potest de festo semiduplici translato, quod ad aliam diem esset amandandum, si in prædicta feria occurreret dies infra octavam Titularis : quæritur an in hoc casu agendum sit officium de predicta feria, ut autumant nonnulli, vel de die infra octavam Titularis, cui aliunde Symbolum jure competit? — Ad 4. Agendum de die infra octavam. » Gardellini, *Ibid.*, n. 5196.

in præfatis ecclesiis et oratoriis diœcesis Mechliniensis indulgere dignetur.

Sacra porro eadem Congregatio, re mature accurateque perpensa, auditoque voto Rmi Dni Assessoris ejusdem Sacræ Congregationis, rescribendum censuit :

Ad dubium : negative.

Ad postulatum vero, pro gratia juxta modum, nimirum : ut petita facultas concedatur solummodo oratoriis sive publicis sive privatis Monialium sub clausuræ lege viventium, et aliis oratoriis sive ecclesiis publicis pro locorum necessitate, sive magna utilitate, juxta prudens Rmi Ordinarii pro tempore arbitrium, et facto verbo cum Sanctissimo.

Die 16 martii 1876.

Facta autem de prædictis Sanctissimo Domino nostro Pio Papæ IX per infrascriptum Secretarium fideli relatione, Sanctitas Sua benigne annuit pro gratia ad tramitem supradictæ resolutionis, limitato tamen tempore ad proximum quinquennium.

Die 23 iisdem mense et anno.

Ita reperitur in Actis et Regestis Secretariæ Sacrorum Rituum Congregationis.

Ex eadem Secretaria die 26 aprilis 1876.

Loc. † sig. PLAC. RALLI, S. R. C. *Secretarius.*

BIBLIOGRAPHIE.

Introduction à la sainte Ecriture de l'Ancien et du Nouveau-Testament, par M. le docteur Franz *Kaulen* (1re partie). Herder, Fribourg. in-8° de 152 pp. 1876. (En allemand.)

Nous souhaitons la bienvenue à cet ouvrage, l'un des plus complets qui aient paru de notre temps sur le même sujet. Cette première partie contient la doctrine de l'Inspiration de l'Ecriture et du Canon des livres saints (partie fondamentale), puis l'histoire du texte et des versions de l'A. et du N. Testament (partie générale.)

Bien que la science de l'Introduction aux saintes Ecritures soit une science relativement récente, personne n'ignore qu'elle a été très-labo-

rieusement traitée en Allemagne. Le mérite de M. Kaulen consiste surtout à avoir résumé, sous une forme nouvelle, claire et méthodique, les travaux de ses devanciers. Ce n'est pas à dire que son travail ne soit pas original et ne révèle des qualités personnelles remarquables. Il nous semble, au contraire, que l'auteur nous fait bénéficier, à la fois, et de connaissances très-étendues et d'une exposition très-scientifique.

Nous signalerons un point spécial qui constitue, à notre avis, l'un des principaux mérites de cet ouvrage : l'auteur a rattaché, toutes les fois que cela lui a été possible, ses déductions aux décisions du Concile du Vatican. Il a même fait, de ces décisions, le prélude de toutes les dissertations auxquelles elles pouvaient s'adapter. Espérons que cet exemple portera bonheur à son livre, et qu'à l'avenir les théologiens qui auront à traiter un point quelconque de la science ecclésiastique suivront cet exemple. Le Concile du Vatican est la lumière *actuelle* de la science contemporaine : on ne peut marcher sûrement sans se laisser guider par ce phare providentiel, que Dieu a daigné éclairer, dans un dessein très-miséricordieux, au moment où l'erreur rationaliste ouvrait ses abîmes les plus larges et les plus profonds à l'humanité, infatuée de ses conquêtes et entraînée par l'orgueil.

H. Gilly.

CHRONIQUE.

1. La *Revue* est bien en retard avec la savante Introduction à l'étude critique de l'Histoire ecclésiastique, du P. Charles de Smedt (1). Cet ouvrage devrait se trouver entre les mains de tous ceux qui s'occupent de l'étude si importante de l'histoire, et qui veulent la cultiver d'une manière scientifique, en remontant aux sources et en les utilisant d'après les règles d'une saine critique. Le P. de Smedt sera pour eux un guide à la fois très-érudit et très-sûr. Au lieu de m'étendre davantage

(1) *Introductio generalis ad Historiam ecclesiasticam critice tractandam*, auctore P. Carolo de Smedt. Gand, C. Poelman ; Paris, V. Palmé. 8° de XII, 533 pp.

sur les mérites d'un livre qui se recommande par lui-même, je préfère en citer quelques lignes que plus d'un historien connu pourrait lire avec fruit : « Quod pertinet ad historiam ecclesiasticam peccandi periculo obnoxii sunt, non solum, quamvis maxime, ii qui veram Ecclesiam cæco odio impugnant (nihil enim rectitudinem mentis et judicii magis impedit quam injustum odium), sed etiam ii qui, tenero erga eam pietatis affectu pleni in rebus historicis addiscendis vel conscribendis patronorum potius quam veritatis inquisitorum personam induunt : unde, sicut solent patroni, quidquid causæ quam defendendam susceperunt aliquid subsidii afferre videtur, ultra omnem modum verbis exaggerare, quidquid autem vel minimum adversari existimant dissimulare aut obtegere aut pernegare consueverunt. Qua ratione agendi quantum pietatem et ipsam religionem catholicam exponant irrisioni inimicorum et contemptui indifferentium, ut vocant, quamque timendum sit ne illi quos primo, audacter magis quam sapienter multa asserendo aut negando, ad Ecclesiam amore et laudibus prosequendam induxisse sibi videbantur, magis vera deinde circa facta ex fontibus historicis vel ab Ecclesiæ adversariis edocti, se deceptos querantur, et iniqua quidem, sed nimis naturali animi conversione, totam doctrinam catholicam non solidioribus niti fundamentis quam pauca illa quæ non recte ipsis proposita fuerant arbitrantes, amorem jam in odium vertant : hæc, inquam, a quibusdam non perspici, non possum non vehementer mirari (n° 7). »

2 Nous avons déjà parlé à plusieurs reprises du *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, du R. P. Hurter, professeur à l'Université d'Insbruck. Le second tome (1) de cet utile manuel de bibliographie théologique vient de paraître. Il contient l'énumération de tous les auteurs qui ont écrit sur une branche quelconque des sciences théologiques, de 1681 à 1720, avec l'énumération raisonnée de leurs ouvrages et une appréciation sommaire de leur valeur.

3. La collection d'opuscules des Pères de l'Eglise (*Sanctorum Patrum opuscula selecta*), du même P. Hurter, s'est enrichie de plusieurs volumes nouveaux. Les derniers parus sont le XXXIIe, *Joannis Cassiani de Incarnatione Christi contra Nestorium libri septem* (2), et le XXXIIIe : *M. Aurelii Clementis Prudentii Apotheosis, et Cœlii Sedulii Carmen paschale* (3). Ces éditions, très-commodes par leur format, et d'une exécu-

(1) In-8° de 925 pp. Innsbruck, Wagner. L'ouvrage se trouve à Paris chez Lethielleux.

(2) In-32 de 281 pp. Innsbruck, Wagner ; Paris, Lethielleux.

(3) In-32 de 174 pp. Mêmes libraires.

tion élégante, sont revues sur les meilleurs textes et annotées par le nouvel éditeur.

4. L'école théologique d'Innsbruck aura prochainement son organe spécial. A partir du commencement de 1877 une Revue trimestrielle de théologie catholique paraîtra sous la direction des RR. PP. Wieser et Stentrup, professeurs à la susdite faculté, avec la collaboration de leurs collègues en première ligne, mais aussi de beaucoup d'autres dont le concours leur est dès à présent assuré. Nous souhaitons la bienvenue à ce nouveau recueil, qui est appelé à rendre les plus grands services en Autriche et dans les pays de langue allemande, où il portera vaillamment le drapeau de la science catholique (1).

5. En ce moment où l'on s'occupe à relever chez nous le haut enseiseignement théologique, supprimé depuis la Révolution, il ne sera pas sans intérêt de reproduire le tableau des cours de la Faculté de Théologie d'Innsbruck. Nous le donnons plus loin tel qu'il vient de paraître. Nous nous sommes borné à traduire en français les énonciations qui figurent en allemand dans l'original. H. Girard.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE D'INNSBRUCK.

Tableau des Cours qui auront lieu pendant le semestre d'hiver 1876-1877.

Dom. Prof. *Dr. Stentrup* :

Theologia dogmatica (de sacramentis in genere), quinquies per hebdomadam, feriis II, III, IV, VI. et sabb., ab hora 9—10, in auditorio No. I.

Seminarium dogmaticum, semel per hebdomadam, fer. IV, ab hora 6 — 7, in auditorio No. I., gratis.

Dom. Prof. *Dr. Hurter* :

Theologia dogmatica (de sacramentis pœnitentiæ et ordinis), quinquies per hebdomadam, feriis II, IV, VI et sabb., ab hora 3— 4, et feria V, ab hora 9 — 10, in auditorio No. I.

(1) Cette revue sera intitulée : *Zeitschrift für Katholische Theologie*, redigirt von D. J. Wieser und D. F. Stentrup, S. J., professorers der Theologie an der K. K. Universitæt Innsbruck.— On s'abonne à Insbruck, chez F. Rauch, au prix de 3 florins d'Autriche, ou six marks d'Allemagne par année.

Seminarium theologicum, semel per hebdomadam, feria II, ab hora 6—7, in auditorio No. I, gratis.

Theologia dogmatica compend. (de Deo creatore et de Verbo incarnato), quinquies per hebdomadam, feriis II, III, IV, VI et sabb., ab hora 9—10, in auditorio No. II.

Dom. Prof. *Dr. Jung* :

Theologia moralis et pastoralis (de sacramentis in genere et in specie) quinquies per hebdomadam, feriis II, IV, V, VI et sabb., ab hora 10—11, in auditorio No. I.

Exercitationes pastorales, semel in hebdomada, feria III, ab hora 10—11, in auditorio No. I, gratis.

Collationes pastorales, tempore postea determinando, in auditorio No. III, gratis.

Dom. Prof. *Dr. Tuzer* :

Exegesis in Evangelium secund. Lucam, ter per hebdomadam, feriis IV, VI et sabb., ab hora 4—5, in auditorio No. II.

Christologia biblica, semel per hebdomadam, feria II, ab hora 4—5, in auditorio No. II, gratis.

Lingua hebraica, bis per hebdomadam, feriis II et IV, ab hora 2—3, in auditorio No. II.

Introductio in libros sacros V. F., ter per hebdomadam, feriis II, IV et VI, ab hora 8—9, in auditorio No. I.

Dom. Prof. *Dr. Nilles:*

Jus canonicum (de beneficiis ecclesiasticis, de festorum celebratione, de regularibus), ter per hebdomadam, feriis III, V, et sabb., ab hora 8—9, in auditorio No. I.

Academia juris canonici. Exercitationes in canones de computo ecclesiastico. I. De legibus utriusque Kalendarii, Juliani et Gregoriani generatim. — II. De notis chronographicis librorum liturgicorum speciatim ; semel per hebdomadam, feria III, ab hora 6—7, in auditorio No. III, gratis.

M. le Prof. *Dr. Grisar* :

Histoire ecclésiastique (XIe-XVIe siècle), trois fois par semaine, lundi, mercredi et vendredi, de 4 à 5 heures, dans la salle n° I.

Eglise et civilisation au commencement du moyen-âge. Esquisses détachées (et introduction à l'étude des sources de l'histoire ecclésiastique). Une fois par semaine, le samedi de 5 à 6 heures, dans la salle n° III.

M. le Prof. *Dr. Katschthaler* :

Introduction à l'histoire des dogmes et coup-d'œil sur l'ensemble de cette histoire. Deux fois par semaine, le mardi et le dimanche, dans la salle n° II.

Histoire des dogmes catholiques, trois fois par semaine, les lundi, mercredi et samedi, de 6 à 7 heures du soir, dans la salle n° II.

Apologia dogmatum de incarnatione, ter per hebdomadam, feriis II, IV et VI, ab hora 11—12, in auditorio No. II, gratis.

Conversations apologétiques, une fois par semaine, le mardi, de 10 à 11 heures, dans la salle n° II.

M. le Prof. *Dr. Jungmann.*

Théorie de l'éloquence sacrée, trois fois par semaine, les lundi, mercredi et samedi, de 8 à 9 heures, dans la salle n° III.

Exercices homélitiques A) pour les élèves du convict théologique, deux fois, de 1 h. 1/2 à 2 heures, à des jours qui seront plus tard déterminés ; B) pour les autres étudiants, une fois par semaine, le vendredi, de 11 à 12 heures, dans la salle n° I.

Liturgie pratique, une fois par semaine, de 2 h. 1/4 à 3 h. 1/4, dans la salle du convict théologique.

M. le Prof. *Dr. Bickell.*

Histoire de la liturgie, trois fois par semaine, les lundi, mercredi et vendredi, de 6 à 7 heures, dans la salle n° III.

Grammaire arabe, deux fois par semaine, les jeudi et vendredi, de 11 à 12 heures, dans la salle n° I.

Exercices de traduction de textes syriaques, deux fois par semaine, les lundi et mercredi, de 3 à 4 heures, dans la salle n° II.

Exercices de traduction de textes hébraïques, deux fois par semaine, à des jours et heures non encore déterminés.

Dom. Prof. *Dr. Wieser.*

Propædeutica philosophico-theologica, quater per hebdomadam, feriis II, IV, VI et sabb., ab hora 3—4, in auditorio No. III.

Seminarium propædeuticum, semel per hebdomadam, tempore designando, in auditorio No. III, gratis.

Dom. Doc. priv. *Limbourg* :

Propædeutica philosophico theologica (pars generalis), quater per hebdomadam, feriis II, IV, VI et sabb. ab, hora 9—10, in auditorio No. III.

Seminarium propædeuticum, semel per hebdomadam, die designando, ab hora 6 — 7, in auditorio No. III, gratis.

Questions choisies, une fois par semaine, le jeudi, de 9 à 10 heures, dans la salle n° III.

Amiens. — Imprimerie A. Douillet et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

UN ÉVÊQUE-POÈTE AU Ve ET AU VIe SIÈCLES

OU

JACQUES DE SAROUG,

SA VIE, SON TEMPS, SES ŒUVRES, SES CROYANCES.

(2e et dernier Article.)

VII

Grâce à Dieu, nous ne sommes pas réduits à soulever un simple doute et à formuler de pures conjectures. Nous possédons aujourd'hui d'autres documents, quelques-uns de ces documents qui révèlent, en général, les plus secrètes pensées de ceux qui les ont écrits, nous voulons parler de la Correspondance de Jacques de Saroug. Assémani avait retrouvé quatre ou cinq lettres de ce personnage et l'une, entre autres, lui avait créé bien des embarras (1); mais, grâce à son procédé favori, de supposer des interpolations ou de nier l'authenticité des pièces qui l'embarrassaient, il se tira des difficultés, tant bien que mal. On a remarqué, sans doute, qu'il avait un peu abusé du droit d'interprétation ; mais, en somme, on a accepté ses conclusions (2).

(1) Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, I, 295-297.

(2) *Acta Sanctorum*, tomo XII, octobris, 828-831 « Miror sane quod, ex « operibus S. Jacobi, qui tot homilias scripsit, tam pauca quæ eutychianis- « mo plane contradicant, eaque (mea est opinio) *ambigua Assemanius excitet*. « Hæc indicant virum, qui Zenonis imperatoris, Henotici auctoris, temper- « bus, inter bonas pravasque doctrinas fluctuavit, aut pacis nimio studio « veram doctrinam palam asserere timuerit. Ambiguas utique sententias « epistolæ ad Samuelem abbatem, quæ Jacobiticam sententiam excipiunt, « nisi codices sint vitiati, nemo facile in sensum catholicum detorquebit, « nec ipse Assemanius. » (*Acta Sanct.* XII, 828, 1.)

Pour ce qui nous regarde, nous avons beaucoup de raisons pour les révoquer en doute, car toutes les lettres de l'évêque de Saroug démontrent, de la façon la plus nette, qu'il était réellement monophysite. Ce n'est plus seulement sur trois ou quatre lettres que nous basons notre jugement, c'est sur une correspondance qui forme plus d'un gros volume et dont nous possédons deux manuscrits presque contemporains de Jacques lui-même. Nous en avons publié ailleurs quelques fragments et on a formulé un doute sur leur authenticité (1). Mais, outre que, dans ce cas, l'interpolation serait par trop criante, pour que quelqu'un n'eût pas protesté, il faut bien reconnaître encore qu'il n'est pas aussi facile qu'on le croit d'interpoler certains documents. Ce n'est pas sans difficulté qu'on coud des pièces de rapport à une lettre ; et on n'a pas, en général, de peine à reconnaître les morceaux d'origine étrangère. On aurait plus de chances de réussir à tromper, en inventant une pièce toute entière qu'en en fabricant un lambeau. Tel est, croyons-nous, le cas pour la correspondance de Jacques de Saroug. Elle porte bien l'empreinte de son auteur ; il y a là une marque de fabrique qu'il ne serait pas aisé de contrefaire et, quand on l'aura publiée toute entière, on n'élèvera plus de doutes sur son authenticité : nous allons en extraire quelques fragments qui se rapportent à notre sujet et, pour procéder avec méthode, nous commencerons par examiner les lettres qui prêtent le moins matière à discussion. Elles nous fourniront des éléments pour interpréter les passages obscurs ou ambigus, que nous pourrons rencontrer ailleurs, dans les lettres ou dans les homélies. Commençons donc par examiner la correspondance de Jacques de Saroug avec les moines de Mar-Bassus (2).

(1) Abbeloos et Lamy. *Gregorii Bar-Hebraei Chronicon Ecclesiasticum*, 924-925.

(2) Le manuscrit syriaque 276 de Paris nous fournit quelques renseignements sur le couvent de Mar-Bassus. Bassus fut martyrisé en Perse sous

Elle comprend cinq lettres : la première n'existe plus en entier, et le fragment qui nous en reste ne permet pas de la classer bien rigoureusement. Voici néanmoins ce qui nous semble probable : à l'époque où l'élection de Sévère au patriarcat d'Antioche eut lieu, après la déposition de Flavien 512), les hostilités entre les Nestoriens ou les *semi-Nestoriens* (*catholiques*), d'une part, et les Monophysites, de l'autre, recommencèrent avec plus d'ardeur que jamais. Chaque parti compta les siens et chercha à faire des recrues. Les moines jouèrent un grand rôle, ici, comme dans toutes les controverses précédentes : ceux de Mar-Bassus étaient très-dévoués à Sévère, et, comme ils étaient nombreux, il est probable qu'ils se donnèrent beaucoup de mouvement pour entraîner les peuples, le clergé et les évêques dans la faction du Patriarche intrus. Quelques-uns allèrent donc trouver Jacques de Saroug, alors *périodeute* dans la ville de Haura et le sondèrent sur ses croyances. Ils le prièrent même de faire sa profession de foi par écrit. Il est probable qu'ils apportaient avec eux la lettre de leur archimandrite, Mar-Lazare (1) dont nous n'avons plus qu'un fragment. Elle

Sapor, l'an 699 des Grecs ou 388 de Jésus-Christ, suivant ce manuscrit (f° 28 et suivants). On bâtit bientôt un couvent en son honneur, dans le Tour Abdin, au bourg de Hédel et on y déposa ses reliques. Or, il prit un jour fantaisie à un moine de ce couvent, nommé Rabban David, d'aller visiter Jérusalem. Il se mit en route avec une relique de S. Bassus, lorsque, passant près d'Emèse, il fut retenu dans cette ville par le gouverneur Pierre. En effet, ce gouverneur, ayant obtenu quelque grâce par l'intercession du martyr Bassus, bâtit, lui aussi, un couvent en son honneur et Rabban David en fut constitué le premier abbé. Ce couvent devint extrêmement florissant : il eut, dit-on, jusqu'à 6,300 moines. Le patriarche Sévère les visitait et leur écrivait des lettres ; nous en possédons encore quelques-unes dans les manuscrits du Musée Britannique.

(1) Voir *manuscrit syriaque* 14587 du Musée Britannique f° 25, *a*. — Ce manuscrit est de l'an 603, c'est-à-dire postérieur de 80 ans à Jacques de Saroug. La fin de la lettre de Mar-Lazare et le commencement de la réponse de Jacques manquent dans le manuscrit. Heureusement que nous

était destinée à les accréditer auprès de l'évêque de Batna.

Jacques de Saroug accéda au désir qu'on venait lui exprimer et répondit aux avances de ses amis, par la lettre suivante, que nous avons pu heureusement reconstituer toute entière. La voici telle qu'on la lit dans le manuscrit syriaque 14,733 (f° 68, *a* — 70, *b*,) du Musée Britannique (1).

« Au grand et bienheureux, au très-religieux et très-pieux Mar-Lazare, prêtre et archimandrite, de la part de Jacques, son frère en Jésus, lumière et vie du monde, espoir et béatitude de l'univers. Salut !

« Quelques révérends frères du saint couvent que gouverne Votre Paternité sont venus me questionner et me dire : nous désirons, seigneur, que vous nous fassiez connaître par écrit, si vous anathématisez Mar-Diodore et Mar-Théodore, qui ont été une occasion de scandale pour la vraie doctrine de la foi. Et moi, alors, loin de me formaliser de la demande qu'on m'adressait, j'ai empêché mon esprit d'écouter l'orgueil qui le portait à ne pas répondre à cette question. Au contraire, considérant la douceur et l'humilité du Christ, j'ai entretenu dans mon âme d'humbles sentiments, me disant qu'il ne fallait pas refuser de rendre hommage à la vérité, sous prétexte que des frères simples et pieux m'adressaient cette demande pour me sonder. Cependant, parce que je réponds à la question de mes frères, je vous prie de ne pas croire *que je tiens, pour la première fois, le langage que vous allez entendre.* C'est pourquoi je crois devoir dire à Votre Révérence que je me trouvais, il y a *quarante-cinq ans, à Edesse pour y étudier* les Livres Saints, à l'époque même où

avons un double de cette dernière, dans un autre volume du Musée Britannique.

(1) Voici le titre de cette lettre : Exhortation de Mar-Jacques aux Bienheureux du couvent de Mar-Bassus.

on traduisait les livres de l'impie Diodore, du grec en syriaque. Or, il existait dans la ville une école de Persans, qui adhérait à la doctrine de cet insensé Diodore et qui y tenait extrêmement. C'est cette école qui a corrompu tout l'Orient, quoiqu'elle ait été depuis détruite par les soins du Bienheureux Mar-Cyrus, évêque d'Edesse, de sainte mémoire et par l'ordre du fidèle empereur Zénon.

« Or, à l'époque où on traduisait du grec en syriaque ces livres impies et où *encore enfant* j'avais besoin d'apprendre, je suis tombé, par hasard, sur un des livres de Diodore ; j'y ai trouvé une multitude d'opinions et d'idées contraires à la vérité. Au lieu d'un seul Christ il en reconnaissait deux. C'est pourquoi, aussitôt, sans y être poussé par personne, uniquement sous l'action de la grâce divine qui conserve et protège toutes choses, j'ai redouté cette doctrine hérétique et schismatique et j'ai considéré le livre qui la contenait comme un nid de serpents. Aussitôt, et sans que personne me l'ait demandé, je me suis écrié : Anathème à cet homme et à sa doctrine réprouvée ! Anathème sur moi si je l'accepte et anathème sur quiconque y adhère ! Et ce sentiment, je l'ai toujours conservé, quoique j'aie été souvent attaqué par les Perses qui tenaient passionnément à cette doctrine, malgré son opposition à la vérité.

« Quelque temps plus tard, il m'est tombé entre les mains des discours de Diodore, de Théodore et de Théodoret et j'ai vu que tous avaient bu le fiel amer du dragon. J'anathématise donc, avec l'impie Nestorius, ses compagnons Diodore, Théodore et Théodoret que je viens de nommer ; car il est évident pour moi que tous ces hérétiques, enivrés par le fiel du serpent ancien, divisent l'Emmanuel en deux fils, l'un fils unique de Dieu (et l'autre fils de la vierge Marie) (1). C'est pourquoi je répète ce que j'ai dit dès longtemps : J'anathématise Nes-

(1) Le second membre de l'énumération est omis.

torius, Eutychès et quiconque accepte leur doctrine impie ; Diodore, Théodore, Théodoret, quiconque lit leurs livres en partageant leurs idées, quiconque ne confesse point que Dieu le Verbe est entré, pour s'incarner et pour se faire proclamer par l'Ecriture fils de David, fils d'Abraham, par l'oreille de la Vierge, sans qu'il y ait eu de péché commis ; car, Lui, seul fils unique, a été engendré de deux manières, l'une du Père, sans corps et sans commencement, l'autre de la vierge Marie, corporellement, suivant ce qui est écrit : « Dieu a été vu dans la chair » (1), et « Dieu a envoyé son Fils lequel est né de la femme. » L'Eglise Vierge a été fiancée à Celui qui était et qui est Jésus-Christ, à Celui qui était hier, qui est aujourd'hui et qui sera toujours (2), à une personne de la Trinité, à cette personne qui s'est incarnée, au Fils éternel, dont le nom existait avant le soleil, à Celui auquel il a été dit par le Père, à cause de sa seconde génération corporelle en Marie : « Je t'ai engendré aujourd'hui (psaume II, 7) (3). » C'est à cet époux véritable qu'est fiancée la *Fille de la lumière* et c'est pourquoi, pendant la célébration des mystères, celle-ci lui adresse les paroles des séraphins, comme à son Père ; car, de même qu'elle célèbre un Père saint, elle célèbre un Fils saint. *Ceux donc qui divisent en deux le seul Christ indivisible et qui placent en lui des nombres et des noms, qui proclament Dieu le Verbe et qui parlent de l'homme qui a été pris ; ceux-là, l'Eglise les anathématise.*

« Ceux encore qui prétendent que Dieu le Verbe ne s'est pas incarné de la Vierge, mais qu'il en est sorti et qu'il s'est montré seulement en apparence, comme un fantôme et sans réalité, ceux-là aussi, l'Eglise, qui est pleine de la vérité du fils unique, les anathématise parce que la bénédiction a été

(1) Cfr. Baruch III, 38.

(2) Aux Hébreux, XIII, 8.

(3) Voir plus haut les mêmes idées et les mêmes expressions.

promise aux nations dans la semence d'Abraham. Or cette semence, c'est Jésus-Christ qui s'est incarné dans le sein de la Vierge, fille de David, fille d'Abraham, laquelle a été appelée pour cela Mère de Dieu. *Ceux également qui comptent et classent les natures après l'union, qui reconnaissent leurs propriétés et leurs singularités, ceux-là, l'Eglise les déclare étrangers à sa communion*, parce que le Christ ne doit pas se diviser en deux. C'est un seul et même qui est Dieu en vérité et qui est devenu homme en vérité, par son incarnation dans la vierge Marie, suivant ce qui est écrit : « Le Verbe a été fait chair; il a opéré des merveilles et supporté des douleurs volontairement. Les choses élevées sont siennes et les choses humbles sont encore siennes comme les choses élevées. Le Fils unique est seul ; il est insondable, inaccessible, inexplicable, indivisible, inscrutable, ineffable. A lui, à son Père, au Saint Esprit, gloire dans les siècles des siècles ! »

Cette lettre est bien de l'évêque de Batna ; elle n'a pas été fabriquée et placée sous le patronage de son grand nom ; c'est bien son style, et c'est bien son langage. Aussi a-t-elle une importance majeure dans la question que nous essayons de résoudre, car il y a là des passages ambigus, que nous retrouvons ailleurs, dans sa correspondance et même dans ses homélies. On pourrait les entendre dans un sens hérétique et dans un sens orthodoxe. Nous verrons bientôt comment Jacques lui-même les a expliqués et ils nous serviront de point de départ, pour interpréter les endroits parallèles de ses écrits.

La lettre de Jacques ne satisfit point les moines de Mar-Bassus ; loin de là : ils la lui renvoyèrent et leur archimandrite, Lazare, ajouta à cet envoi les lignes suivantes :

« Au saint ami de Dieu, à Mar-Jacques le périodeute, de la part de Lazare, archimandrite du couvent du Bienheureux Mar-Bassus, abondante paix en Notre-Seigneur (1).

(1) Voici le titre : *Lettre des Bienheureux moines de Mar-Bassus à Mar-Jacques.*

« Puisse Dieu révéler, Seigneur, à Votre Paternité, la grande peine dont nous avons été saisis, en parcourant les lettres que vous nous avez écrites, quand vous étiez chez nous. Elles nous ont paru, en effet, infirmes et malsaines, mortes et sans vie, subversives et dangereuses. Nous nous hâtons donc de vous les renvoyer, et nous supplions la sagesse de Dieu qui est en vous, au cas où vous seriez animé de bonne volonté relativement aux intérêts de la foi, de nous écrire plus explicitement et d'anathématiser par écrit, ainsi que l'on fait Jean d'Alexandrie (1), et Philoxène de Maboug, *Diodore, Théodore, Théodoret, Nestorius, Eutychès, le tome de Léon, évêque de Rome, l'addition faite à Calcédoine, quiconque a réfuté les douze chapitres du Bienheureux Cyrille, quiconque a souscrit ces réfutations, quiconque ne reçoit pas le livre d'union ou l'hénotique de feu l'empereur Zénon, quiconque distingue dans un seul Christ les natures, leurs propriétés et leurs opérations, tous les hérétiques enfin.* Si vous ne consentez pas à nous écrire ainsi, en nous renvoyant vos lettres, reprenez celles que vous nous avez adressées et dont nous n'avons nul besoin. Ecrivez-nous simplement que vous les avez reçues et demeurez en paix dans votre enseignement. Songez cependant que vous êtes anathématisé devant nous par votre propre parole ; car vous avez dit : Anathème à quiconque doute de la vérité de votre foi ! Or, notre foi véritable, la voici : Nous anathématisons les personnes et les chapitres que nous avons mentionnés sommairement dans cette lettre. A moins d'embrasser cette foi véritable et d'anathématiser les hérétiques, la paix ne se rétablira jamais dans l'Eglise. Car, suivant la parole de Notre-Seigneur, trois sont opposés à deux et deux à trois. Si, au contraire, ils rentrent en paix, ils seront un et

(1) Jean Nicaïote, patriarche monophysite d'Alexandrie, de l'an 506 à l'an 517.

unanimes. Si l'inimitié persévère, la paix les fuira. Demeurez sain de corps et d'esprit! Priez pour nous, élu de Dieu. »

Voilà donc Jacques de Saroug mis en demeure d'expliquer plus clairement sa pensée. On ne lui laisse plus le choix des termes : on lui envoie, en quelque sorte une formule ; il faut qu'il la souscrive, comme l'ont fait deux monophysites notoires, Jean d'Alexandrie et Philoxène, ou Xénaïas de Maboug. Que va-t-il faire? Va-t-il louvoyer encore, ou bien jettera-t-il franchement le masque, s'il l'a porté jusqu'ici. Ecoutons-le :

« Au religieux et saint ami de Dieu, à Mar-Lazare, prêtre et archimandrite des reclus du saint couvent de Mar-Bassus, l'humble Jacques, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'inscrutable et l'inaccessible, qui est la lumière et la vie de tout, salut !

« J'ai reçu les lettres de Votre Grandeur, ô grand ami de Dieu, et je les ai accueillies avec transport, comme si c'eût été vous-même en personne. Votre Sainteté n'ignore pas, en effet, que les lettres venues de loin parlent à la place de celui qui les envoie, quand elles sont reçues avec amour. Vos lettres cependant ne me portaient point l'amitié et la douceur ; elles m'apportaient, au contraire, une verge, et, au lieu de me parler comme si j'eusse été fidèle, elles me traitaient comme un hérétique sur lequel circuleraient des bruits scandaleux. Aussi me souhaitaient-elles vengeance comme si j'eusse été un adversaire. Vous m'avez parlé comme une personne en colère, dans la lettre que m'a écrite Votre Gravité. Pour moi, recourant à la paix de la Croix, j'ai accueilli votre colère avec cet amour divin qui sait facilement supporter les coups de ses amis, même sans les avoir mérités par ses fautes. . . . .

« Votre Paternité m'a donc écrit, dans sa lettre, qu'après mon départ de parmi vous, elle avait été vivement affligée à cause de mes premières lettres, qu'elle avait, en les li-

sant, reconnu être infirmes et malsaines, mortes et sans vie. Maintenant donc on exige de moi autre chose.... Dans les lettres que Votre Sainteté a lues et qu'elle a trouvées infirmes ou mortes, « j'anathématisais Nestorius et Euty-« chès, Diodore, Théodore et Théodoret. Quiconque reçoit « leur doctrine, quiconque ne confesse point que Dieu le « Verbe est entré par l'oreille de la Vierge afin d'habiter « dans ses entrailles saintes et de s'y incarner, après quoi « il a été vu revêtu de chair, tout en étant Dieu ; quiconque « ne reconnaît point qu'un seul Fils unique a été engendré « de deux manières, l'une du Père sans corps et sans com-« mencement, l'autre de la vierge Marie corporellement ; » quiconque ne croit pas qu'une personne seule de la Trinité s'est incarnée et que cette personne est celle du Fils unique égal à son Père en toutes choses, d'où vient qu'avec lui et comme lui il participe aux glorifications des séraphins. « Ceux « donc qui divisent en deux le seul Christ indivisible et qui « placent en lui des nombres et des noms, qui, en confessant « Dieu le Verbe, parlent aussi de l'homme qui a été pris, « ceux encore qui prétendent que Dieu le Verbe ne s'est pas « incarné de la Vierge, mais qu'il en est sorti et qu'il s'est « montré seulement en apparence, comme un fantôme, sans « réalité ; ceux qui comptent et qui classent les natures « après l'union, qui reconnaissent leurs propriétés et leurs « singularités ; ceux qui ne confessent pas que celui qui « était Dieu en vérité est devenu homme en vérité par son « incarnation dans le sein de la vierge Marie, ceux-là, l'É-« glise les anathématise. »

« Voilà les paroles que Votre Paternité a dit être infirmes et mortes. Je ne sais comment Votre Sagesse les a touchées, ni quelle est celle dont l'artère lui a paru troublée par la maladie ; je ne connais pas davantage quelles sont celles qui sont condamnées irrémédiablement à mourir. Cependant, je prie Votre Sainteté, Seigneur parfait en toutes choses, de

faire attention, avec la sagesse divine dont elle est enrichie et que rien ne surpasse, que tout ce que je vais dire désormais, se trouve renfermé dans ce qui a été énoncé précédemment.

« Voici donc les demandes que vous m'adressez en ce moment. Vous désirez que j'anathématise les réfutations des douze chapitres du Bienheureux Cyrille, quiconque ose y souscrire, quiconque les compose, quiconque ne reçoit pas l'*Hénotique* composé par le bienveillant empereur Zénon, à *propos de l'addition faite dans le concile de Calcédoine au symbole de la foi, quiconque divise dans un seul Christ les natures, leurs propriétés, leurs opérations, quiconque accepte le tome de Léon, évêque de Rome.* Voilà les points énumérés par Votre Paternité.

« Certes, tout cela découle de la doctrine de Nestorius, et personne autre que l'impie Nestorius, ou quelques-unes des personnes, qui, avant et après lui, ont partagé ses sentiments, n'a pu tenir un tel langage. Mais ces personnages, et vous, et nous, nous les avons anathématisés. Si leurs livres eussent été détruits et si leur doctrine eût été oubliée, la paix habiterait dans le monde. Car le glaive invincible, forgé et caché dans ces douze chapitres a été dirigé contre le malheureux et criminel Nestorius, par l'athlète de la foi, Cyrille. Quiconque combat donc ces chapitres ressemble à Nestorius, puisqu'il lutte contre Cyrille. Mais la lutte s'étend dans tout l'univers : l'un prend parti pour celui qui est tombé et l'autre pour celui qui est demeuré vainqueur. Nestorius et ses partisans sont anathématisés par toute la terre, tandis que le sentiment du Bienheureux Cyrille, avec qui Nestorius a lutté, resplendit comme la lumière. Ce sentiment est, en effet, conforme à la vraie doctrine apostolique. Celui donc qui réfute ces chapitres, s'efforce, autant qu'il est en lui, de restaurer les dogmes renversés du misérable Nestorius, et veut couvrir d'opprobres la croyance apostoli-

que l'Eglise universelle. Anathème donc celui-là, quel qu'il soit, devant l'Eglise qui balaie dehors comme du vil fumier, Nestorius et sa doctrine ! Mais, moi, je ne dis pas seulement anathème aux réfutations des chapitres et à ceux qui les ont faites, je dis encore anathème à tous ceux qui ne reçoivent point ces chapitres ou qui les discutent. Celui qui reçoit, en effet, les chapitres, doit faire attention qu'ils sont armés d'anathèmes aigus comme des flèches, dirigés contre ceux qui s'écartent de leur teneur. Est-ce d'ailleurs que les anathèmes du Bienheureux Cyrille demandent que nous anathématisions, comme s'ils ne l'étaient pas, ceux qui ne croient pas comme lui ? C'est mal agir que de refuser d'anathématiser, quand on y est sollicité, les réfutations qu'on a faites des chapitres, même quand on y recevrait ces derniers ; car il ne faut pas ignorer que les réfutations et leurs auteurs sont anathématisés partout où on reçoit les chapitres.

« Pour moi, j'accepte avec amour les chapitres pleins de vérité, parce qu'ils proclament ce que je crois, et j'anathématise les réfutations, avec celui qui les a composées, avec ceux qui, pour un motif humain, temporel, céleste ou terrestre, refusent de recevoir les chapitres et d'anathématiser, soit leurs ennemis, soit ceux qui les expliquent avec artifice et dans un sens contraire à celui de leur auteur. Or, sachez maintenant, Seigneur, que dire : Je reçois les douze chapitres du Bienheureux Cyrille, c'est dire tout ce que je viens de rapporter, pourvu qu'on en parle en toute vérité.

« Votre Révérence me demande encore de déclarer que je reçois l'*Hénotique* du bienheureux et fidèle empereur Zénon, et que j'anathématise l'addition faite à Calcédoine. Votre Sagesse semble vouloir qu'on répète, en tous lieux, ce qu'on a déjà dit, suivant la coutume des Hébreux qui répètent les mêmes paroles et disent : « *Bien, bien — oui, oui — le fils de l'éducation, Joseph, le fils de l'éducation. — Tu es venue du*

Liban, ô épouse, tu es venue du Liban. L'Hébreu a coutume de répéter le mot, quoique ce mot n'ajoute rien à la force de l'expression. Or, l'*Hénotique* rejette l'addition faite à Calcédoine, de telle sorte que quiconque l'accepte rejette l'addition. Celui donc qui exige qu'on reçoive l'*Hénotique* et qu'on anathématise l'addition, répète inutilement la même chose, parce que accepter l'Edit c'est rejeter l'addition. Quiconque accepte l'*Hénotique* et refuse de rejeter l'addition se trompe ou cherche à tromper, car il a accepté le jugement porté sur l'addition et cependant il se conduit comme si ce jugement n'avait pas été prononcé. Pour moi, je reçois cet Edit d'union, j'en connais bien la force et la cause : il expulse de l'Eglise l'addition faite à la foi, à Calcédoine, comme une bête corruptrice ; il la lie, la jette dans la perdition loin de l'assemblée des fidèles, lui barre le chemin, afin qu'elle ne prenne point place parmi les saints synodes. C'est pourquoi j'anathématise l'addition, et je la relègue parmi ceux qui ne croient pas, de même que l'*Hénotique* l'a fait, en l'expulsant de l'Eglise. Il faut, en effet, garder immaculée la foi proclamée à Nicée par les trois cents dix-huit Saints Pères et confirmée à Constantinople par les cent cinquante, en n'y faisant aucune addition. C'est avec cette foi que toutes les nations répandues sous le ciel approchent du baptême. L'empereur qui a rédigé cet Edit d'union l'a fait pour unir entre eux les membres séparés les uns des autres. C'est cette addition qui fit éclater des schismes dans toutes les Eglises de l'Egypte, de la Thébaïde, de la Lybie, de la Phrygie et des autres contrées. Il y eut des troubles infinis, des meurtres innombrables, lorsque le saint évêque d'Alexandrie, Dioscore (1), fut dépouillé du sacerdoce par l'iniquité du misérable Protérius, qui s'est conduit comme

(1) Le célèbre patriarche d'Alexandrie, qui organisa et présida le fameux *Brigandage d'Ephèse.*

un autre Absalon. Depuis, le corps de l'Eglise a été frappé et les membres se sont disjoints jusqu'à ce que cet Edit d'union, circulant parmi eux comme un sang vivificateur dans les veines, ait rapproché les membres les uns des autres et supprimé l'addition qu'on avait faite, comme on supprime un membre corrompu, dans l'espoir de guérir les autres.

« Pour ce qui est des lois et des canons édictés à Calcédoine, et acceptés par les chrétiens, afin que ce monde ne soit pas déchiré par les inimitiés, le fidèle empereur Zénon, de sainte mémoire, a usé d'adresse. Il a rejeté les additions et les nouveautés introduites dans la foi, mais il s'est bien gardé d'attaquer les lois ou les canons, de peur d'affliger beaucoup de personnes, et c'est, par ses sages tempéraments qu'il a réussi, au point que l'addition est considérée aujourd'hui comme n'ayant jamais existé, parce qu'elle n'a jamais été admise, comptée ou acceptée dans le symbole. Quant aux canons, on les garde sans difficulté, pour ne pas troubler ceux qui y tiennent. Voilà quelles sont les coutumes dont il a été parlé plus haut. Mais moi, je n'ai pas à m'occuper ici de lois ou de canons, c'est de la foi que je parle. J'anathématise donc clairement cette addition, avec les innovations introduites dans la doctrine de l'Incarnation par cette addition. J'anathématise également ceux qui, *après l'union divisent, distinguent ou comptent dans un seul Christ, les natures, avec leurs propriétés, leurs particularités et leurs opérations, pour donner à Dieu ce qui est de Dieu, et à l'homme ce qui est de l'homme, car le Christ est un, c'est Dieu fait homme, le Verbe fait chair, le caché devenu manifeste, l'invisible rendu visible dans la chair, et, en étant tout cela, il demeure toujours Dieu* (1). Or, quand on anathématise toutes les personnes qui ont combattu cette vérité et qui

(1) Toutes ces expressions sont évidemment dirigées contre le concile de Calcédoine. Voir plus bas.

ont donné naissance à une infinité de disputes et de scandales, il est évident qu'on anathématise aussi tous ceux qui pensent comme elles. Elles ont toutes, en effet, développé les idées de Nestorius. Mais Nestorius est anathématisé, lui, sa doctrine et tous ceux qui pensent comme lui, qu'ils aient vécu, avant ou après lui.

« Ce sont les disciples de Simon (le magicien) qui ont mis au jour cette hérésie. Paul de Samosate l'a enseignée ensuite sous diverses formes ; et, après lui, Diodore et Théodore l'ont enseignée par écrit, avec tout l'art et toute la pompe de la philosophie grecque. Nestorius n'en a été que l'interprète et le vulgarisateur ; il l'a revêtue des charmes du style. Théodoret enfin et ceux qui ont partagé les mêmes opinions l'ont soutenue dans leur temps de tous leurs efforts. Ce sont eux qui ont été la cause de cette addition et de toutes celles qui ont eu lieu en d'autres endroits, aussi bien que de toutes les discussions qui sont nées, à propos des tomes. Il faut donc condamner également le *tome* de Léon(1), évêque de Rome, tome fameux par les injures qu'il contient, par les *propriétes qu'il distingue dans les natures, avec leurs particularités et leurs opérations, par l'ordre qu'il établit dans les personnes en Jésus-Christ, par l'injustice qu'il commet à l'égard du Père, en lui attribuant deux fils, qui sont dits être un.* On confesse, en effet, Dieu le Verbe à part de l'autre personne humaine qui a été prise ; mais il n'y a que des docteurs impies qui puissent reconnaître l'homme qui a été pris, à part du Fils éternel, et parler d'un seul Christ comme s'il en existait deux, de telle sorte qu'ils font aussi injure à la Vierge, en soutenant qu'elle n'est point mère de Dieu, mais simplement mère du Christ, comme si le Christ n'était

(1) On appelle ainsi la célèbre lettre que saint Léon adressa à saint Flavien de Constantinople, un peu avant le *Brigandage d'Ephèse*, et que le fameux Dioscore empêcha de lire dans cette assemblée.

point Dieu. On veut aussi distinguer les paroles de l'Evangile, en appliquer une partie au Fils du Père et l'autre partie au fils de Marie, comme si celui qui a été vu dans la chair prise de Marie n'était point le même que le Fils du Père et comme s'il y avait deux personnes dans l'Emmanuel : l'une passible et l'autre féconde en merveilles, de telle sorte qu'il faille attribuer les grandeurs à l'une et les humiliations à l'autre. On veut enfin reconnaître deux personnes en toute manière : l'une Dieu, l'autre simple homme, toutes les deux ne faisant qu'un seul fils par leur inhabitation et leur adhérence mutuelle. Dans ce sentiment, Jésus de Nazareth a une existence à part, comme Dieu le Verbe a la sienne. On fait entrer le corps de Notre-Seigneur en compte avec lui, puisqu'on lui reconnaît une existence propre ainsi qu'à beaucoup d'autres choses qui divisent le Christ en deux.

« Voilà ce qu'ont soutenu ces hommes égarés, en marchant sur les traces de Simon, comme nous l'avons dit plus haut ; mais c'est surtout Théodore qui a développé cette doctrine ; Nestorius l'a vulgarisée ensuite, avec tous ceux qui partagent les mêmes idées. Quant à moi, j'anathématise toutes ces opinions, en quelque endroit qu'elles se trouvent, avec tous ceux qui les admettent c'est-à-dire, avec toutes les personnes nommées plus haut. J'anathématise leur doctrine, quinconque l'accepte, quiconque incline vers elle ; quiconque anathématise les personnes et retient cependant la doctrine; quiconque s'attache à leurs idées, tout en rejetant leurs livres. »

Cette lettre dût évidemment satisfaire les moines du couvent de Mar-Bassus. Jacques n'était pas un de leurs ennemis ; il partageait bien les opinions du parti monophysite, et si, avec son talent, il ne joua pas un rôle plus actif dans la controverse, il faut l'attribuer, moins à son orthodoxie qu'à son caractère pacifique et timide. Si nous n'étions pas

obligé de nous borner, dans nos citations, aux choses les plus importantes, nous citerions encore une lettre que Jacques écrivit postérieurement à Mar-Lazare et qui est peut-être plus explicite que la précédente. Malheureusement l'espace nous manque; il faut nous arrêter ici. Nous croyons, d'ailleurs, en avoir assez dit.

Ces lettres renversent manifestement la thèse soutenue par Assémani et par M. Abbeloos ; elles nous apprennent quelques faits ignorés de la vie de Jacques de Saroug et, comme elles sont extrêmement explicites, elles nous aident à comprendre les passages obscurs ou ambigus qui figurent dans les autres écrits du même auteur. Nous retrouvons, en effet, les mêmes idées et souvent les mêmes expressions dans plusieurs autres lettres; car presque toutes roulent sur la foi, c'est-à-dire, sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. On était alors tellement préoccupé des questions religieuses qu'il était impossible d'écrire à quelqu'un, sans en parler : si ces lettres ne portaient pas une suscription, on les prendrait aussi bien pour des dissertations théologiques que pour des lettres.

Dans une espèce d'encyclique adressée aux archimandrites Antiochus, Simon, Samuel, Jean, Sergius et Ignace, Jacques de Saroug attaque violemment ceux *qui divisent le Fils ;* mais quand, on a parcouru les lettres aux moines de Mar-Bassus, on n'a pas de peine à deviner de qui il est question : « *Un* est le Père saint, dit-il, *Un* est le Fils saint, *Un* « est l'Esprit saint. Si le Fils est *Un* comme le Père est *Un*, « quel est donc l'autre (fils) que les sages introduisent, au « milieu, en ajoutant un autre nombre et en corrompant la « Trinité qui n'a jamais reçu d'accroissement ? (1) »

Jacques montre ensuite que cette dernière notion détruit celle *du médiateur,* comme il le fait dans les discours sur la

(1) *Manuscrit syriaque* 14587 du Musée britannique, f° 49, *b*.

fin du monde et sur la foi. Dans sa lettre à Eutychès, il lui recommande de prémunir avec soin « son troupeau contre « ceux *qui divisent le Fils en deux*, c'est-à-dire, contre « cette perverse doctrine que Nestorius a d'abord enseignée « et en vertu de laquelle il faudrait admettre, non pas une « Trinité, mais une quaternité (1). » Jacques n'est pas moins explicite dans ses lettres aux laïques : « Au Fils ap- « partient, écrit-il au comte Bassus, au Fils appartient tout « ce qu'il a fait dans l'Incarnation ; à lui les vertus qu'il a « opérées, mais à lui encore les souffrances qu'il a subies ; « à lui le corps et la mort, ce n'est point par appropriation « qu'il est mort comme le disent les *adorateurs de l'homme;* « c'est lui qui a expié tous nos péchés en sa personne (2). »

On devine aisément quels sont les *adorateurs de l'homme* dont parle l'évêque de Batna ; ce sont les nestoriens et les *semi-nestoriens*, nous voulons dire les partisans du concile de Calcédoine. On comprend donc également ce qu'il veut dire, quand, dans l'homélie dirigée contre le concile de Calcédoine, il prie Dieu de *délivrer son Eglise de ceux qui renient son nom*. Quoi qu'en ait pensé Assémani, ces renégats sont les partisans du concile de Calcédoine. Jacques aime cette épithète « *adorateurs de l'homme.* » Il y revient fréquemment dans ses lettres, dans celle au médecin Cyrus, et dans celle qu'il écrivit plus tard à Paul, évêque d'Edesse : « Quiconque est sage et instruit, dit-il à Cyrus, peut adhé- « rer maintenant à la vérité et progresser dans la science « et dans la foi, non pas seulement pour lui, mais pour les « autres. Et voilà bien ce que fait votre sagesse, dans les « temps troublés où nous vivons. Le vent du mensonge « s'est mis à souffler, et la barque des fidèles menaçait de « sombrer, un violent orage a été soulevé par les *adora-*

(1) *Ibid.*, 91, *a*, 2.
(2) *Ibid.*, 98, *a*, 1.

« *teurs de l'homme* qui veulent maculer la foi divine et ravir « aux orthodoxes le symbole divin ; mais vous vous êtes « montré fidèle et fort ; vous vous êtes levé, et, votre opi- « nion resplendissant comme une lumière, on a vu à quel « parti vous appartenez. Vous n'appartenez pas au côté « gauche, mais au côté droit, c'est pourquoi, grâce à vous, « beaucoup ont repris confiance et su de quel côté ils de- « vaient se ranger. Vous avez guéri grand nombre d'âmes « et la cité fidèle a été embellie par votre foi (1). »

Si nous parcourions toutes les autres lettres, celles aux moines du Mont-Sinaï, celle au prêtre Thomas, à Antoine d'Alep, aux moines d'Arzun, à Paul d'Edesse, etc., nous recueillerions de tous côtés des témoignages accablants pour la mémoire de notre auteur. Il faut donc se résigner à le ranger désormais parmi les sectateurs du monophysisme, malgré les efforts d'Assémani et de M. Abbeloos pour le disculper. Il a été monophysite dans sa jeunesse, dans son âge mûr et même dans sa vieillesse. C'est un point définitivement acquis ; mais tout n'est pas fini ; il reste encore deux questions importantes à discuter, et ces deux questions, les voici : Jacques de Saroug appartenait-il à la faction la plus avancée du parti monophysite ? Jacques de Saroug est-il demeuré monophysite jusqu'à sa mort ?

VIII

Le monophysisme est tellement absurde qu'on conçoit à peine comment des esprits sérieux et cultivés ont pu s'y laisser prendre. Il est vrai de dire, cependant, qu'il y eut, dès le principe, beaucoup de malentendus, et, que les divergences existèrent plus souvent dans les mots que dans les idées et dans les doctrines. D'une part, le langage théologique était

(1) *Ibid.*, 99, *a*, 2, *b*, 11.

mal défini et les mêmes formules n'avaient point partout la même signification. Les uns y voyaient un sens, d'autres un autre, si bien qu'on ne s'y reconnaissait plus et quelquefois, on se combattait, tout en étant au fond très d'accord. A notre avis, les malentendus ont été pour beaucoup dans les succès du monophysisme.

D'autre part, deux siècles de controverses continues avaient tellement perverti la notion de l'Eglise, de ses prérogatives, de sa mission et des moyens de la remplir, que des intelligences d'élite ne faisaient souvent plus de cas de ses décisions. Elles s'en tenaient plus volontiers aux croyances qu'elles estimaient avoir reçues des anciens qu'aux définitions synodales. Tel était, en particulier, l'état des esprits en Orient, et de là vient que le symbole de Calcédoine fut si mal accueilli, dans ces régions, à Jérusalem d'abord, ensuite à Alexandrie, et plus tard enfin, dans le patriarcat d'Antioche.

Le monophysisme n'a été qu'une réaction qui a dépassé le but : ç'a été une réaction de l'esprit de foi contre le nestorianisme rationaliste. Le nestorianisme, en effet, en reconnaissant deux personnes et deux natures dans le Christ, enlevait au Verbe toutes les souffrances qui ont racheté le genre humain et tendait à produire une révolution immense dans les idées et le langage chrétien. Aussi, n'eût-il pas plutôt paru qu'il y eut une explosion universelle d'indignation. On alla même trop loin ; habitué à se servir d'expressions comme celles-ci : *Dieu a souffert, Dieu est mort*, les chrétiens d'Asie et d'Egypte insistèrent encore davantage sur ce concept et urgèrent les formules qui en étaient la légitime expression ; mais alors le but fut dépassé et on tomba dans l'hérésie la plus absurde qui ait jamais été inventée. Si on avait pu expliquer aux monophysites le langage de l'Eglise, peut-être beaucoup auraient-ils dit : nous pensons et nous croyons comme vous. Aussi, quand l'empe-

reur Zénon, conseillé par Acace et par Pierre Monge, eût rédigé son *Hénotique*, dans un but de conciliation, beaucoup d'évêques orthodoxes souscrivirent-ils cet édit comme un moyen de rétablir l'union, en laissant tomber dans le silence les formules incomprises qui avaient causé tant d'émoi. Mais Zénon tentait une œuvre humainement impossible : les divisions étaient trop profondes. Du reste, l'événement l'a suffisamment prouvé : l'*Hénotique*, qui devait opérer la réunion des Eglises, n'a fait que la rendre irréalisable à tout jamais, bien qu'un grand nombre d'évêques orthodoxes aient prêté la main à l'exécution de ce plan spécieux.

Jacques de Saroug ne serait-il pas du nombre de ces évêques bien intentionnés, dont l'erreur a consisté beaucoup plus dans le langage que dans les idées ? N'était-il pas orthodoxe quant au fond de sa doctrine, quoique son expression ait souvent manqué de justesse et d'exactitude ? On serait tenté de le croire, car on trouve chez lui, de temps en temps, des formules qui semblent ne pouvoir être entendues que dans un sens catholique. Quand il nous dit, par exemple, qu'*une personne de la Trinité* a réuni l'*humanité et la divinité, que le Christ est parfait dans son humanité et parfait dans sa divinité*, on se demande vraiment si l'écrivain qui parlait de la sorte n'était pas catholique.

Et cependant, il n'est pas possible de s'arrêter à une opinion aussi bienveillante sur son compte. Jacques de Saroug a partagé toutes les erreurs des monophysites des premiers temps, et, comme eux, il a été condamné à se perdre souvent dans les contradictions les plus évidentes et les plus absurdes. La contradiction est ordinairement le lot de l'erreur. Jacques n'y a pas échappé plus que les autres.

Sans parler des catholiques qu'il anathématise et des hérétiques qu'il approuve ou qu'il loue, il n'y a qu'à parcourir le symbole de Calcédoine pour voir qu'il en nie presque tous les articles secondaires : « Les lettres des Pères, dit le Con-

« cile de Calcédoine, s'opposent à ceux qui cherchent à divi-
« ser le mystère de l'Incarnation en deux fils, excluent de
« la sainte Communion ceux qui osent « *déclarer la divinité*
« *du fils unique capable de souffrir, elles contredisent ceux*
« *qui enseignent un mélange ou une confusion des deux na-*
« *tures du Christ*, elles rejettent ceux qui supposent, d'une
« manière insensée, que la nature esclave que le Fils a prise
« parmi nous est d'une substance céleste ou toute différente
« de la nôtre, et elles anathématisent ceux qui imaginent
« cette fable, *à savoir qu'avant l'Union, il y a eu deux na-*
« *tures du Seigneur mais qu'après l'union il n'en existait*
« *plus qu'une seule.* Suivant donc les saints Pères, nous en-
« seignons tous, à l'unanimité, un seul et même Fils, Notre
« Seigneur Jésus-Christ, complet quant à son humanité et
« complet quant à sa divinité, vrai Dieu et vrai homme, se
« composant d'un corps et d'une âme raisonnable, de même
« substance que le Père, quant à sa divinité, et de même
« substance que nous, quant à son humanité, semblable à
« nous en tout, à l'exception du péché, engendré du Père
« avant tous les temps quant à la divinité, quant à son hu-
« manité né pour nous et pour notre salut, dans les derniers
« temps, de Marie la Vierge et la Mère de Dieu ; un seul et
« même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique en deux natu-
« res, sans qu'il y ait eu confusion, ou transformation, ou
« déchirement, ni division des *deux natures, car la diffé-*
« *rence des deux natures n'est nullement compromise par*
« *leur union, mais les attributs de chaque nature sont sauve-*
« *gardés et subsistent dans une seule personne et hypostase.*
« Nous ne confessons pas, en effet, (un fils) partagé et dé-
« chiré en deux personnes, mais bien un seul et même Fils,
« Fils unique et Dieu Logos, Notre Seigneur Jésus-
« Christ (1).

(1) Héfélé, *Histoire des Conciles*, III, p. 51-53

Il est facile de voir, par les écrits cités précédemment, que Jacques niait, dans ce symbole, tous les passages que nous avons soulignés et cela, dans ses homélies comme dans ses lettres, quoique le langage de ses homélies soit, en général, moins explicite que celui de ses lettres. Il attaquait aussi d'autres choses, mais il semblait les admettre en certaines circonstances, par où on voit que son système n'était pas fermement arrêté. Pour montrer, du reste, quelle était la vraie formule de son symbole, nous allons citer encore deux fragments en opposition directe avec le Concile de Calcédoine.

Ecrivant aux moines du Mont-Sinaï, Jacques s'exprimait ainsi : « Un de la Trinité s'est incarné; à lui appartiennent « les prodiges et les souffrances ; c'est le Verbe du Père qui « s'est fait homme, et qui a été vu avec nous, dans notre « monde, à cause de nous et comme nous. C'est le caché qui « est devenu manifeste ; un seul Christ dans lequel il n'y a « ni *deux nombres, ni deux ordres, ni les propriétés des na-* « *tures, de telle sorte qu'il faille donner les choses sublimes à* « *Dieu et les choses humbles à l'homme. Il est un, en effet, et* « *à lui appartiennent la divinité et l'humanité !* C'est lui qui « était au commencement, etc. (1).

Nous trouvons même le mot sacramentel (*une nature*), dans la lettre adressée à un prêtre du nom de Thomas, « Celui dont est plein le ciel et celui que les bras de la « Vierge ont embrassé est le même ; c'est le même encore « que porte le char (d'Ezéchiel) et que berce une jeune « fille ; c'est le même qui est du Père et de nous, *Fils uni-* « *que, nombre unique*, personne *unique*, *nature unique*, « Dieu unique qui s'est incarné dans la Sainte-Vierge, un « de la Trinité qui a été vu dans la chair (2).

(1) *Manuscrit syriaque* 14587, du Musée britannique, f° 20, *a* 1-2.

(2) Lettre au prêtre Thomas, qui, dans le manuscrit, occupe les feuillets

Peut-on exiger rien de plus explicite ?

Nous avons cité ces deux passages, dont les idées et les termes figuraient dans les fragments ou dans les lettres connues déjà, parce qu'ils donnent la formule des écrivains monophysites de la seconde moitié du ve siècle. On la retrouve, en cent endroits des écrits de Timothée Ælure, de Philoxène et de Sévère : dans les formules de foi, dans les lettres synodales, dans les anathèmes et les chapitres, partout enfin. Il est inutile de citer les textes, qui se pressent sous notre main.

Nous sommes donc forcé, malgré notre désir de nous écarter le moins possible des opinions de nos maîtres et de nos amis ; nous sommes forcé de reconnaître que Jacques de Saroug partageait bien les idées communément répandues parmi les Monophysites de son temps. Il n'avait pas un tempérament de sectaire comme Sévère ou Philoxène ; il aimait la paix et la tranquillité; son caractère le portait naturellement à la douceur et à la conciliation. Aussi, au lieu de devenir un chef de file, il ne fut qu'un partisan effacé d'une erreur condamnée par l'Eglise. Mais ne se revit-il pas avant de mourir et ne faut-il pas lui accorder le bénéfice d'une conversion *in extremis ?* Tel est le dernier problème qu'il nous reste à examiner.

IX.

Cette opinion a été soutenue dans les *Acta sanctorum* par le R. P. Matagne dont tout le monde déplore encore la fin prématurée et dont nous regrettons personnellement la précieuse amitié. Le docte Bollandiste avait vu la faiblesse des arguments apportés par Assémani et conçu des doutes fondés sur la justesse de sa thèse. L'ouvrage de M. l'abbé Abbeloos,

5-7. Nous avons oublié de noter la colonne d'où est extrait ce passage. Autant que nous pouvons nous en souvenir, c'est vers le milieu.

qui lui fut communiqué avant d'être publié, ne le convainquit pas davantage (1). Faute toutefois de renseignements précis, il se borna à émettre cet avis modéré, à savoir, que Jacques de Saroug avait penché vers le monophysisme, au moins, pendant quelques années de sa vie, mais qu'il était mort réconcilié avec l'Eglise. La grande raison qui portait le docte Bollandiste à croire à l'orthodoxie de l'évêque de Batna, au moment de sa mort, c'est que 1° il avait été fait évêque après l'avénement de Justin au trône et 2° qu'il n'avait pas été inquiété pour ses doctrines. Ces deux considérations lui paraissaient suffisantes pour l'autoriser à conclure à un retour de Jacques à l'orthodoxie. Aucun témoignage écrit ne confirmait, du reste, ce sentiment, comme le regretté Bollandiste avait bien soin de le faire remarquer.

Que faut-il penser de cette conjecture ? Elle présente bien quelque chose de spécieux, car on sait que l'avènement de Justin fut le signal d'une grande conversion parmi les hérétiques et d'un retour notable à l'unité. L'Empereur montra, du reste, qu'il voulait procurer la réunion des Eglises, et qu'il ne reculerait pas devant l'emploi des rigueurs de la justice. Ce n'était peut-être pas le meilleur moyen de réussir. Dans tous les cas, cette persécution n'a guère eu de succès. Justin fut élu empereur, le lundi 9 juillet 518, et le dimanche suivant, 15 juillet, le peuple de Constantinople forçait le patriarche Jean à rentrer en communion avec le Saint-Siège. Le concile, qui eût lieu à Constantinople dans cette occasion, accéda aux désirs du peuple, consolida l'union des Eglises, rétablit le synode de Calcédoine dans les dyptiques, et ana-

(1) « De secundo capite, quod non vidi, prorsus tacebo : illud tamen notabo, quod ab ipso auctore didici, orthodoxiam S. Jacobi, quam ego argumentis historicis et conjecturis ductus nonnisi ex parte asserui, a doctissimo candidato omnino propugnari. Vincat sane, catholicaque ecclesia vindicet singulos annos syri doctoris, gaudebo : *vereor tamen ut omnis tollatur dubitatio* » (*Acta sanctorum*, t. XII octobris, pag. 927.)

thématisa Sévère avec ses partisans. Ce bon exemple, donné par les fidèles de Constantinople, releva le courage des chrétiens d'Orient qui se hâtèrent de les imiter. De toutes parts on n'entendit qu'un cri contre le patriarche intrus; et Sévère dût quitter furtivement sa ville épiscopale, pour échapper au lieutenant de l'Empereur, qui voulait s'emparer de sa personne. Ce dernier événement eut lieu en 518 ou 519 (1) on ne sait pas exactement l'année. On serait plus à l'aise si l'expulsion de Sévère n'avait eu lieu qu'en 519, car Jacques, ayant été sacré Evêque au mois d'avril de la même année, n'aurait pas été obligé de rétracter ses opinions, son métropolitain et son patriarche étant des hérétiques notoires. Toutefois, l'incertitude qui règne sur cette date ne tire pas à conséquence; car, alors même que Sévère eût été chassé en 518, on aurait encore assez de raisons pour conclure que Jacques fut élu sous des influences monophysites ; d'abord, parce que Paul d'Edesse, son métropolitain, était un des chefs les plus ardents du parti, et ensuite, parce que le siége d'Antioche était encore vacant en avril 519. Le successeur de Sévère, Paul II, n'arriva, en effet, que vers la fin de septembre et, pendant ses deux ans d'Episcopat, il eut assez de difficultés avec ses ouailles pour ne pas pouvoir s'occuper des diocèses éloignés de la métropole. La province d'Osrhoène et

(1) La chronique d'Edesse s'exprime ainsi : *Anno imperii secundo, qui fuit octingentesimus trigesimus, Justinus Severum Antiochia, et Mabugo Xenaiam expulit : quotquot insuper quatuor synodos suscipere recusarunt exilio mulctavit* (Assémani. *Biblioth. orient.*, I, 408, col. 2). Evagre (*Hist. eccl.* IV, 4), place ce fait en 518 au lieu de 519. Denys de Telmahr le suit mais Baronius (*Annales eccles.*) opte, comme la chronique d'Edesse, pour l'an 519. Noris (*De Anno et Epochâ Syro-Macedonum*, *diss.* III, *cap.* 6. 1681, p. 188-190) démontre que l'expulsion de Sévère eut lieu en 518. Cfr. Pagi, *Ad ann.* 518 et 519, n° 17. L'opinion du cardinal Noris paraît bien la plus probable. Suivant lui, Sévère aurait occupé le siége d'Antioche du 6 novembre 512 au mois de septembre 518. Ensuite le patriarcat serait demeuré vacant près d'un an, puisque Paul ne fut élu qu'en juin 519.

la Haute Mésopotamie servaient, d'ailleurs, de boulevart au monophysisme ; la puissance impériale s'y faisait moins sentir et les hérétiques y étaient plus à l'aise que partout ailleurs. Jacques de Saroug fut donc élevé à l'Episcopat, sans avoir rien à rétracter.

Mais n'y a-t-il pas été forcé dans la suite ? On peut se le demander ; car l'Empereur Justin donna des ordres rigoureux pour que tous les évêques eussent à accepter le concile de Calcédoine ; et on n'ignore pas que les ordres furent sévèrement exécutés, puisque les prélats réfractaires furent envoyés en exil. Voilà, en effet, ce qui arriva à Xénaïas d'Hiéraple, plus connu sous le nom de Philoxène de Maboug, à Pierre d'Apamée, à Paul d'Edesse (510-522), etc. Ne peut-on pas conclure de ces faits que Jacques, se soumettant aux ordres de l'Empereur, accepta le Concile, qu'il avait jadis anathématisé ?

Nous ne le pensons pas et voici pour quelles raisons. C'est qu'il mourut probablement avant que la persécution contre les Monophysites fût devenue générale. On dut, en effet, s'adresser tout d'abord, aux chefs du parti, en particulier, aux métropolitains ; car, si on avait voulu chasser tous les évêques monophysites, il aurait fallu priver toutes les Eglises de leurs pasteurs, au moins dans les provinces orientales du Patriarcat d'Antioche. On procéda donc avec lenteur pour donner aux moins compromis le temps de revenir sur leurs pas, et on s'adressa à ceux qui étaient le plus connus par leurs antécédents. Or, Jacques n'était pas de ce nombre, ainsi que nous avons eu occasion de le dire. Il ne vint donc qu'en seconde ligne, si tant est qu'on lui ait jamais proposé de souscrire le symbole de Calcédoine. Son métropolitain, Paul d'Edesse, ne fut envoyé en exil (1) que le 4 novembre 520, et encore même fut-il bientôt rendu à son diocèse. Cet

(1) Assémani, *Bibliotheca orientalis*, I, 409-410.

événement et cette date font époque. En effet, à l'occasion du retour de Paul, Jacques lui écrivit une lettre de félicitation très-importante pour nous. Après lui avoir dit que Dieu a coutume d'éprouver les élus, témoin Joseph dont il raconte au long l'histoire, Jacques parle à Paul, en ces termes : « Dieu vous a donc, en vérité, tendu la main, ô grand ser-« viteur de Dieu pour que vous preniez place parmi les con-« fesseurs et que vous acquériez un nom illustre, en étant « persécuté par *ceux qui adorent un homme* (1).... Le fidèle « Empereur, digne de la victoire, a appris ce qui avait été « fait contre vous ; il s'en est ému et s'est hâté de vous ren-« voyer à votre siége, accablant vos ennemis de blâme et de « confusion et faisant connaître enfin qu'il n'approuvait « point la violence de ceux qui ont *outragé le baptême*..(2)». Que signifient ces derniers mots ? Il y a évidemment une énigme cachée là-dessous, mais la chronique d'Edesse nous en fournit la clef. Elle nous apprend, en effet, qu'à l'arrivée de Patricius, envoyé de l'Empereur Justin, Paul d'Edesse, ne voulant pas souscrire le Concile de Calcédoine, s'était réfugié dans le baptistère de l'Eglise et qu'on l'en avait arraché par force, pour le déporter à Séleucie. Instruit de ces procédés, l'Empereur avait donné ordre de renvoyer Paul dans son diocèse, et l'Evêque d'Edesse avait été rendu à ses ouailles, quarante jours après sa première arrestation. L'année 520 touchait à sa fin ; c'est donc probablement, vers la fin de décembre 520, ou dans les premiers jours de janvier 521, que Paul reçut la lettre dont on vient de lire un fragment (3). Jacques de Saroug mourait moins d'un an plus tard, le 29 novembre 521. Lui a-t-on demandé de souscrire le Concile et l'a-t-il réellement souscrit ? Ce n'est pas probable

(3) *Manuscrit syriaque* 14587, f° 89, *a* 2.

(2) Ibid. 90. *a*. 1.

(3) Assémani, *Bibliotheca oriental.*, i, 409-411.

puisque Paul, son métropolitain, quoique bien plus connu, fut laissé en paix jusqu'au 16 juillet 522, époque à laquelle on l'exila de nouveau à Euchaïte (1). On ne pouvait raisonnablement attaquer un suffragant âgé, infirme, paisible, qui ne demandait qu'à être oublié, quand on laissait le métropolitain violer impunément les décrets impériaux. Nous savons, d'ailleurs, que la persécution ne devint générale que quelques années plus tard, lorsque Jacques de Saroug était déjà descendu dans la tombe. Il mourut en effet, d'après Jacques d'Edesse, le 29 novembre de l'an 521, à l'âge de soixante-dix ans, et il mourut comme il avait vécu.

Quoique Jacques n'ait jamais été inquiété personnellement, les orages qui éclataient de toutes parts, lui faisaient craindre cependant et avec raison de ne pas rester longtemps oublié. Aussi pensons-nous que c'est au milieu de ces troubles naissants et de ces menaces de persécutions qu'il composa son homélie contre le Concile de Calcédoine, pour répondre aux attaques des orthodoxes par un cri de défi. C'est au sein des persécutions que l'esprit s'exalte, que l'imagination s'enflamme, et l'âme, douée alors, en quelque sorte, d'une seconde vue, croit apercevoir dans l'avenir la réalisation de ce qui n'est, dans le présent, qu'un rêve et qu'une illusion. On serait tenté, en effet, d'interpréter en ce sens quelques unes des paroles de cette homélie, notamment le passage où le poète-évêque s'écrie : « Que tu es belle, ô « fille des Araméens ! quelle est belle ton espérance ! quelle « est belle ta foi, ô fiancée du Fils ! Lève ta voix, étends tes « mains vers Dieu, afin qu'il dresse son tribunal et qu'il juge « entre toi et tes ennemis ! Qu'il les accable de colère, de « fureur et de tourments, parce qu'ils scrutent le Fils béni « de la Divinité ! Mais toi, qui as aimé le Fils, d'une foi tou-

(1) *Ibid.* 410-411.

« jours une, lève ta tête, car voici que le salut va te venir « bientôt ! (1). »

Ne sent-on pas dans ces dernières paroles le cri d'espérance d'une âme persécutée ou affligée de voir que d'autres âmes sont aux prises avec la tyrannie et la violence ?—Nous trompons-nous ? — Nous l'ignorons, mais il nous semble que ce discours plein de verve et de véhémence, quoiqu'en dise Assémani, fait naturellement suite à la lettre que Jacques envoya à Paul d'Edesse.

« Maintenant, disait Jacques à son métropolitain, main- « tenant tous les lieux sont dans la joie ; le troupeau fidèle « tressaille d'allégresse, parce que son pasteur lui a été « rendu et toutes les églises illuminées font retentir l'air de « leurs cantiques spirituels. Chaque assemblée prie de tout « son cœur, pour le roi fidèle et pour Votre Sainteté. Aussi « est-il évident que ce n'est point pour vous seul que Dieu « a opéré cette merveille, c'est encore pour le fidèle empe- « reur, afin que sa foi apparaisse dans tout son éclat et que « cette foi conforme à celle (de Constantin !) et du fidèle « d'Abgare soit prêchée partout.

« Maintenant toutes les églises d'Orient triomphent et re- « mercient Dieu qui nous a donné un empereur fidèle, grand « et orthodoxe. C'est grâce à l'évêque d'Édesse que nous « avons appris à connaître la foi de Notre Souverain, foi « conforme en tout à celle des disciples de la Croix. Si ce « souverain ne croyait pas, en effet, que le supplicié du cal- « vaire est Dieu, comment porterait-il la croix à la cime de « sa couronne ? Si le crucifié n'était qu'un homme, ainsi « que le disent ceux qui ont cherché à tromper l'empereur « et à couvrir Dieu d'opprobre, certes l'empereur ne porte- « rait point la croix d'un homme sur sa couronne. » (2).

(1) *Manuscrit syriaque* 14651 du Musée britannique, f° 171, *a*.

(2) M. l'abbé Abbeloos a bien voulu nous communiquer la lettre de Jac-

Jacques de Saroug se faisait évidemment illusion sur les sentiments de l'empereur Justin. Justin n'inclinait pas du tout vers le monophysisme, mais il crut devoir user, tout d'abord, d'une grande tolérance. C'est peut-être ce qui inspira au poète syrien sa sortie contre le Concile de Calcédoine et son hymne triomphale.

C'était le dernier chant du cygne ! La mort allait étouffer sa voix pour toujours.

Si nous possédions l'homélie que Jacques composait, quand il mourut, sur Marie et le Calvaire, peut-être, connaîtrions-nous mieux les dernières pensées qui furent l'objet de ses préoccupations ! Mais le temps nous l'a ravie, elle ne nous est point parvenue, ou, du moins, on ne l'a pas encore retrouvée. Nous n'avons même pas le testament dont parle Denys de Telmahr, et dans lequel Jacques, sur le point de mourir, consigna le symbole de ses croyances. Nous sommes donc condamnés à nous contenter de simples conjectures, mais il est des conjectures qui approchent souvent bien près de la réalité.

X.

Jusqu'ici les documents originaux et inédits nous ont seuls fourni les renseignements que nous pouvions leur demander sur la vie, sur les œuvres et sur les croyances religieuses d'un des écrivains les plus feconds qu'ait produits la Syrie chrétienne. On devine aisément pourquoi nous n'avons pas voulu nous appuyer, tout d'abord, sur les auteurs orientaux, qui ont parlé de Jacques de Saroug ; leur témoignage aurait paru intéressé, quand même il ne l'eût pas été, en réalité. Or, avant de commencer, nous avons mis de côté tous nos préjugés, toutes nos illusions, même tous nos désirs, pour ne chercher qu'une seule chose, la vérité.

ques de Sarong à Paul d'Edesse qu'il avait copiée dans les manuscrits de Londres et dont nous n'avions recueilli que les extraits cités plus haut.

Cette vérité, c'est Jacques de Saroug lui-même qui nous l'a révélée ; il nous a dit ce qu'il avait été, ce qu'il avait cru, ce qu'il avait espéré. Avant de finir, il faut bien cependant nous demander si la postérité ne l'a point quelquefois entrevu tel qu'il vient de se montrer à nous. Ouvrons donc les écrivains orientaux.

Un fait d'abord saillant, c'est qu'on n'a pas sur la personne de Jacques de Saroug un seul témoignage émanant d'un écrivain orthodoxe un peu ancien et la raison en est toute naturelle : depuis le Concile de Calcédoine, l'Asie n'en a plus produit qu'un très-petit nombre, jusques vers la fin du moyen-âge. Les écrivains monophysites sont donc les seuls à en parler, mais tous en parlent avec le plus grand éloge. Jacques d'Édesse, au VIIe siècle, écrit sa vie ; elle n'a que quelques lignes, mais elle est la plus complète et la plus précieuse de toutes celles qui nous restent. Jacques d'Édesse était un écrivain érudit, exact, scrupuleux. Quand il parle des Isaac, il sait bien les classer par ordre de mérite et par ordre de croyance ; il remarque bien qu'un des trois fut Calcédonien. Aurait-il donc tu, s'il l'avait su, que Jacques de Saroug avait appartenu à ceux qu'il qualifie de *semi-Nestoriens* ? N'aurait-il pas fait quelques restrictions dans ses éloges ? Aurait-il pu ignorer la défection, même momentanée, d'un auteur comme Jacques ? Nous ne le pensons pas. Or, il parle de Jacques de Saroug comme du docteur de l'Eglise syrienne, c'est-à-dire de son Eglise à lui ; donc, pour lui, Jacques de Saroug n'est qu'un monophysite.

Jamais, du reste, les coreligionnaires de Jacques n'ont eu d'autre sentiment sur son compte ; et cependant, il y a eu parmi eux des hommes qui étaient bien capables de distinguer un Jacobite d'un partisan du Concile de Calcédoine ; Denys de Telmahr (IXe siècle), Jean de Dara, Moyse Bar-Cépha (Xe siècle), Denys Bar-Tsalibî (XIIIe siècle), Jacques de Tékrit (XIIIe siècle), Grégoire Bar Hébréus (1126-1286), parmi

les monophysites, et parmi les Nestoriens Mar Audischo (XIVe siècle), Maris (XIVe siècle), Amrou Ben Mathaï, etc. ne sont pas certainement des hommes vulgaires. Ils auraient bien reconnu que Jacques était *Calcédonien*, s'il l'avait été réellement et ils n'auraient point manqué de le dire. Or, tous s'accordent à en faire un adversaire du Concile de Calcédoine et un partisan de Sévère. Assémani et même le regretté P. Matagne maltraitent fort Amrou, mais Amrou pour être justifié, n'a besoin que du témoignage de Jacques lui-même.

Il n'est pas enfin un seul auteur, un peu ancien, qui ne fasse de Jacques de Saroug un monophysite : un hymnographe inconnu, du nom de Xénaïas, qui a composé sur lui un panégyrique et qui l'a composé presque tout entier de centons empruntés à ses œuvres, s'exprime ainsi en un endroit : « L'Esprit-Saint abandonna les partisans *des deux natures* « et se reposa sur Mar Jacques parce qu'il le trouva pur « et innocent..... il abandonna les Grecs qui divisaient le « Fils et se répandit dans l'Evêque de Batna. C'est pour- « quoi, depuis le Concile de Calcédoine, les Grecs n'ont plus « eu de docteurs (1). »

Un auteur arménien, qui a écrit encore une vie de Jacques dans un *Aïs'mavourk* (2), dit « que les Calcédoniens versè- « rent le sang de beaucoup de chrétiens orthodoxes (c'est-à- « dire, monophysites), surtout dans la Mésopotamie syrien- « ne. On y détruisit, dit-il, tous les couvents ; on dévasta « les villes et les villages et on massacra leurs habitants. « L'auteur de tous ces maux était l'évêque Nestorien Paul

(1) *Manuscrit syriaque* 177 de Paris, f° 153, *b*.

(2) Les Arméniens appellent ainsi le livre contenant les vies des saints, rangées jour par jour, du premier mot par lequel chacune de ces vies commence habituellement : *En ce jour* (aïs'm-avour) *on célèbre la fête* de, etc. Le k final est le signe du pluriel (aïs'm-avourk). Ce livre correspond donc à celui qui, chez les Grecs, est appelé *Menée*.

« (Paul II d'Antioche), qui était possédé du démon.., (3). Les « monophysites furent même obligés alors de s'enfuir dans « le Courdistan, l'Arménie et la Perse. » Après avoir donné tous ces détails, l'écrivain arménien ajoute « que Paul « d'Antioche invita Jacques à venir le voir ; mais celui-ci « refusa d'abord d'accéder à ses désirs, *parce qu'il le savait* « *infecté de l'hérésie des deux natures.* » A la fin cependant, il allait partir, contraint par la force, lorsque la mort venant le surprendre au milieu de ses préparatifs de voyage, le délivra des douleurs de la vie et l'empêcha peut-être de revenir à la vérité.

XI.

Aimons à penser que Jacques l'aurait servie avec autant de zèle et de dévouement qu'il en montra pour l'erreur, s'il avait eu le bonheur de la connaître. C'est un écrivain que

(1) *Manuscrit arménien* 87 de la Bibliot. nationale, f° 57, *b.*,2—58, *b.* 1. — Denys de Telmahr fait un récit presque analogue : Antequam Paulus decederet, sanctum Mar Jacobum doctorem et episcopum Batnarum Sarugi accersivit : qui eo profisciscendi recusabat, quod Paulum cerneret sanæ fidei non esse. Quumque Paulus Jacobum nihilominus urgeret, ut ad ipsum accederet, hic ante altare procumbens, cum gemitu et lacrymis, sic orabat: Domine Deus, qui abscondita cordis nosti et renes atque cor scrutaris : si nosti Paulum duarum naturarum insania teneri, ne me permittas in ejus conspectum venire. Quum itaque abire compulsus esset, ex urbe Batnis egressus, in monasterium quoddam, quod Persarum nuncupatur, distatque Edessa passus sex mille, divertit. Ibi pernoctans, revelationem de suo exitu accepit, jussusque fuit in propriam civitatem reverti. Qui sine mora eos qui secum erant, jumentum celeriter aptare, atque in urbem regredi jubet, sequuturam duobus post diebus mortem pronuncians, cunctis mirantibus ; urbemque suam illico repetiit, quo quum pervenisset, de Ecclesia deque universa doctrina sua testamento disposuit, et duobus post diebus ex hac luce migravit. Cum vero omnibus virtus orationis hujus sancti patuit, et Doctrinæ ejus fama per universam Dei Ecclesiam totamque syriam vulgata est, cunctis admirantibus et gratias deo agentibus. Cujus de obitu Paulus admonitus, Moysem quemdam in locum ejus ordinavit. (Assémani, *Biblioth. orient.* I, 298)

l'Eglise catholique n'a pas le droit de réclamer pour elle, mais ce n'est pas pour cela un écrivain incapable d'être utile à la religion. On étudierait encore ses œuvres avec beaucoup de fruit et celui qui entreprendrait d'en donner une édition rendrait un service signalé à l'Eglise. Jacques est né, a vécu et est mort dans l'hérésie. C'était du reste, l'erreur de son temps et de son pays plutôt que la sienne propre ; mais il n'y a plus d'illusions à conserver ; il a aimé tout ce que l'Eglise condamnait et condamné tout ce que l'Eglise aimait alors. Ses amis, ses correspondants, ses conseillers, tout son entourage enfin a joué un rôle dans les grandes controverses du ve et du vi^e^ siècle. Le fait est malheureusement trop certain. Il nous a été pénible de le découvrir, car nous aurions aimé à conserver ce fleuron à la couronne de l'Eglise, si le doute eût été possible.

Nos amis nous pardonneront d'avoir détruit, sur ce point, leurs illusions, et se consoleront en pensant, comme nous, que le seul moyen de servir utilement l'Eglise c'est de reconnaître honnêtement, partout et toujours, la vérité.

Abbé Martin,
Aumônier de l'école Monge.

ETUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE (1).

XI.

Ordre et nature des êtres et des causes qui se manifestent dans l'univers.

1re *Partie : Manifestations les plus universelles de la nature: Le temps, l'espace, la force physique, les qualités sensibles. Le sentiment.*

J'ai pris une première connaissance de moi-même, et des deux parties dont je suis composé. Ma conscience et ma sensibilité m'ont révélé au-dedans de mon seul être une substance simple, douée de raison et de volonté, une substance composée douée de sens et d'organes divers, un tout actif et sensible doué de deux ordres de facultés et même de quatre, comme nous l'expliquerons dans un moment, et cumulant par là les prérogatives qui se trouvent réparties dans tous les règnes de la nature.

J'ai pris aussi connaissance *in globo* du monde qui m'entoure, et je me suis assuré que les êtres dont il se compose ne font point partie de mon être. A présent, il s'agit de connaître ces êtres non plus *in globo*, mais dans les natures qui les distinguent sinon en genres et en espèces, du moins en règnes.

Nous avons pour cela plusieurs difficultés à vaincre. Le sens intime nous manque pour pénétrer les choses inaccessibles aux sens extérieurs, par exemple les pensées de nos semblables. Le même sens nous manque de nouveau, pour

(1) Voir le numéro d'octobre.

lever l'indétermination que laisse toujours la recherche des causes extérieures et finies au moyen de leurs opérations. Et puis, nous ne connaissons pas tous les phénomènes, et partant, beaucoup de causes nous échappent. C'est pour lever ces difficultés que nous avons établi nos principes d'induction.

Nous lèverons la première difficulté en invoquant le sixième et dernier principe. C'est-à-dire que nous jugerons par nous-mêmes et par les révélations de notre sens intime, des causes dont les manières d'être et d'agir sont constamment semblables dans un certain ordre, à celles que nous observons en nous.

Nous lèverons la deuxième par le principe de l'économie des causes, et la troisième de nouveau par le sixième principe.

Le commun des hommes fait ces applications de principes par un discernement secret de l'esprit, et sans qu'il s'en rende compte. Il est naturellement et invinciblement certain des conclusions qu'elles lui donnent ; et en effet, comme il a tout intérêt à connaître ici la vérité, c'est la vérité seule qui le guide ; et ses jugements fondés sur des faits sans nombre, mille et mille fois vérifiés, ont la valeur de jugements de sens commun. Nous en prenons acte dès maintenant contre les adversaires que nous pourrons rencontrer. Qu'ils songent que leur scepticisme est en opposition avec le sens commun, et que cette seule circonstance les condamne.

Nous pouvons invoquer notre sixième principe en faveur de cette conclusion. Vivant tous les jours avec les êtres qui l'entourent, et ne pouvant pas faire un pas, un mouvement, prononcer une parole sans faire un jugement pratique sur la nature de ces êtres, l'homme, fait pour la vérité, doit être mis à même de rendre ce jugement vrai. Il le sera en effet, ce jugement, s'il est prononcé sur les indications concordantes et constantes des facultés que la nature nous a dé-

parties précisément pour savoir avec quels êtres et de quels êtres nous vivons. C'est ce qui a lieu.

Notre tâche sera facile. Nous circonscrirons nos études ; nous les concentrerons de telle sorte sur un même être, que nous arriverons à savoir comment il se comporte dans ses divers âges, s'il en est susceptible, et dans les circonstances, les rapports variés où il peut se trouver placé. Nous connaîtrons alors toute son histoire autant que cela peut nous être donné, et cette histoire rapprochée de la nôtre ou de celle des autres êtres déjà connus, sera pour nous le représentant de l'être dont elle raconte les manifestations. Nous n'aurons pas loin à chercher les faits : l'humanité en est pleine, et toute notre vie en est tissue. L'histoire recueillie sera alors aussi complète que celle de notre propre individualité, et nous y trouverons les éléments d'une classification judicieuse.

Ils perdent de vue ces règles de bons sens, les naturalistes pourtant fort sagaces, qui s'obstinent à faire entrer dans un même cadre les êtres les plus dissemblables, sous le prétexte de propriétés communes ; qui, par exemple, pour vous habituer à confondre l'animal avec la plante, vous répètent sans cesse que les phénomènes de la nutrition sont semblables dans l'un et dans l'autre. Comme si des êtres ne pouvaient pas se ressembler par certains côtés, et être séparés par d'autres autant que le ciel l'est de la terre ! Quoi ! vous philosophe-naturaliste, voulant classer les êtres, vous faites abstraction pour les confondre, des phénomènes de l'ordre le plus élevé? Mais c'est la donnée la plus essentielle du problème. Avant de classer un être, il faut l'observer tout entier. C'est une règle élémentaire ; et elle n'est pas d'une si profonde métaphysique que vous ne puissiez la comprendre.

Mais cette concentration de l'esprit sur un même être est-elle praticable?

Non-seulement elle l'est, mais la nature nous y invite, en

détachant elle-même les êtres les uns des autres, pour leur faire une existence à part. Dans les êtres vivants, elle nous présente des individus qui ont chacun leur histoire; et pour que nous n'ayons pas à recueillir chaque histoire en particulier, ce qui excéderait de beaucoup nos forces, elle groupe les individus en espèces, en genres, en classes, en règnes. La matière inerte se compose tout entière d'un petit nombre d'éléments assujettis à des combinaisons simples et à des lois non moins simples ; et on les retrouve les mêmes jusque sur les globes immenses qui étincellent dans les cieux. Ainsi, tout est préparé pour une étude méthodique.

Les sens, instruments d'observation, sont censés étudiés, comparés, redressés les uns par les autres. Tous ensemble quand ils concordent dans les circonstances les plus diverses, donnent infailliblement la vérité. — Toujours d'après notre dernier principe d'induction. — D'ailleurs, il n'est point nécessaire de leur accorder une confiance aveugle ; leur témoignage a été étudié et contrôlé par la science la plus défiante et la plus exacte. Les règles de leur usage prudent sont connues. Mais la valeur objective de leurs données, contestée par une science et une philosophie imprudentes, mérite une étude spéciale, qui sera faite au troisième paragraphe de la présente étude.

Trois parties composeront nos études cosmologiques. Dans la première, nous étudierons les êtres et les manifestations les plus universels de la nature : le temps, l'espace, la force physique, les données des sens. Dans la seconde, nous constaterons la réalité et la profonde séparation des règnes, dans lesquels se distribuent tous les individus de l'univers. Dans la troisième, nous établirons contre le darwinisme, la fixité des espèces. Partout et toujours, appuyé sur nos principes d'induction, nous marcherons d'accord avec le sens commun de tous les siècles, et nous pourrons défier les négations et les hypothèses téméraires du scepticisme.

§ 1er. *Le temps et l'espace.*

Les êtres dont se compose cet univers visible se succèdent dans le *temps* et s'étendent dans l'*espace*. Prenons d'abord connaissance de ces deux choses mystérieuses qui se rencontrent partout, que tout le monde distingue, mais dont la nature est difficile à concevoir et à définir, parce qu'elles n'ont aucun analogue par lequel le discours pourrait les expliquer.

Nous ne pourrons procéder ici qu'en affirmant ce que tout le monde constate sans cesse par les sens et par la raison.

Je remarque une succession perpétuelle dans mes actes, dans mes affections et mes volontés. Chacun de mes états changeants à son moment, sa durée plus ou moins grande, et puis un autre lui succède dans un autre moment, pendant une autre durée, et ainsi ma vie s'écoule comme un fleuve, en traçant avec les êtres qui m'environnent, cette ligne indéfinie qui s'appelle le temps.

Le temps n'est ni une substance, ni un mode de substance; c'est une somme indéfinie de moments se succédant les uns aux autres d'une manière continue; et à mesure que mon être s'écoule, il vient occuper les termes d'une série de ces moments, à partir de celui où j'ai commencé d'être. L'ordre de ces moments est l'ordre des temps; leur durée est la durée des parties du temps. Leibnitz a défini le temps : *ordo succedentium quatenus succedentium;* mais on peut reprocher à cette définition de ne point exprimer le moment lui-même, partie intégrante de cet ordre. La faute en est sans doute moins au philosophe qu'à l'impuissance de notre esprit, et à la nature toute particulière de ce qu'il s'agit de définir. Comme je l'ai dit tout-à-l'heure, cette nature est sans analogue : comment dès lors l'expliquer par autre chose qu'elle-même? On la nomme, c'est-à-dire on convient

d'un nom pour représenter ce qui est dans tous les esprits : c'est tout ce qu'on peut faire.

Les moments, leur succession et leur durée ne sont pas propres à mon être. Tout ce que je puis observer autour de moi dure, change, et vient occuper successivement divers moments du temps, sans interruption possible : la suite des moments d'un être est nécessairement continue. Nous estimons la durée sensible d'une suite de moments ou d'une partie du temps, soit par leur coïncidence avec notre propre durée, ou par la répétition d'un même phénomène qui marque en s'accomplissant et se répétant, des durées égales. Quant à notre durée, elle s'estime de même, ou d'une manière vague, par le témoignage du sens intime.

Le temps n'a qu'une dimension. Voici une autre quantité également abstraite qui en a trois.

J'ai dit que mon corps est composé de parties situées en dehors les unes des autres, et occupant ainsi chacune son lieu. De plus, chacune et particulièrement mes membres sont susceptibles de changer de lieu, et elles le font nécessairement d'une manière continue, dans un milieu que j'appelle *l'espace :* autre quantité bien connue *et sui generis*. Leibnitz la définit : *Ordo coexistentium quatenus coexistentium;* mais cette définition présente un défaut semblable à celui que nous venons de remarquer dans celle du temps. Elle ne dit pas ce que c'est que le lieu, partie intégrante de l'ordre des coexistants. Le lieu est comme le moment, une quantité sans analogue, qu'on ne peut expliquer par rien. Sa nature se distingue très-bien de toute autre, mais elle ne se définit pas. Son nom est un simple signe de convention pour rappeler l'idée.

Nous disons donc que l'espace est l'ensemble continu et indéfini des lieux occupés par les corps, ou qui pourraient l'être. Ce n'est ni une substance, ni un mode ; c'est une quantité abstraite. A partir de tout point, l'espace s'étend à

l'indéfini tout autour, suivant une infinité de directions, entre lesquelles, une quelconque étant choisie, il en existe deux autres à la fois perpendiculaires entre elles et à celle-là. Ces trois perpendiculaires marquent en ce point trois *dimensions*. Toutes les parties de l'espace, appelées *étendues*, sont homogènes, et jouissent des mêmes propriétés. On y trace les mêmes courbes, etc. Chaque étendue est comme chaque durée, composée d'un nombre indéfini de parties homogènes. — Nous expliquerons plus tard le mot indéfini. — Il y a cette différence entre un lieu et une étendue, que le lieu indique moins la quantité de l'espace qu'il prétend désigner, qu'une partie de cet espace distincte de toutes les autres. L'étendue, au contraire, désigne la quantité d'espace contenue dans le lieu. On se sert aussi des mots d'aire et de volume pour désigner cette quantité.

J'ai dit que nous ne savons pas définir la nature du moment, ni celle du lieu, mais que nous les savons distinguer de toute autre nature. Nous savons par exemple qu'elles n'ont rien de substantiel ; qu'elles ne peuvent pas subsister en elles-mêmes et sans la substance. Nous le savons par la manière dont les successions du temps et les parties de l'étendue se présentent à notre esprit. Nous le concluons encore d'une remarque très-simple : tout ce qui subsiste en soi a son but. Ayant son but, il possède quelque activité pour l'atteindre ou se l'approprier. Or, ni le temps, ni l'espace ne sont et ne peuvent être actifs.

Les images que nous nous en faisons contiennent toujours quelque élément étranger, quelque fantôme qu'il ne faut pas confondre avec les entités de l'espace ou du temps. L'esprit judicieux et réfléchi sait faire la distinction de ce qu'il y a de sensible dans l'image, et de ce qui appartient au temps pur, à l'espace pur. Quand nous concevons idéalement l'espace indéfini, le temps indéfini, et que nous sommes portés à attribuer à l'un et à l'autre l'infinité même, si nous réflé-

chissons sur ces sortes de conceptions, nous reconnaîtrons qu'elles ne signifient rien autre chose, sinon que les êtres substantiels capables de donner de la réalité au temps, à l'espace peuvent s'étendre à l'indéfini. Les substances finies qui existent font le temps réel et l'espace réel. Les substances possibles font l'espace et le temps possibles.

Je cite S. Augustin à l'appui de cette doctrine : « Quid est « tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis « hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione com- « prehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo « commemoramur, quam tempus? Et intelligimus utique « cum id loquimur, intelligimus etiam cum, alio loquente, « id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quæ- « rat, scio; si quærenti explicare velim, nescio. Fidenter, « tamen dico scire me quod, si nihil præteriret, non esset « præteritum tempus; et si nihil adveniret, non esset futu- « rum tempus; et si nihil esset, non esset præsens tempus. « (Confess. l. 2, c. 17.) »

Nous avons vu que notre corps et tout ce qui nous environne se présentent dans un état de composition de parties situées les unes en dehors des autres, dans des lieux différents. Nous n'ignorons pas non plus que les êtres de ce monde agissent les uns sur les autres et se modifient incessamment soit en variant leurs actions, soit en subissant les diverses actions des autres. Cela ne peut pas manquer de déterminer les divers moments du temps. Mais il y a une raison plus profonde de cette détermination. C'est que l'existence même de ces êtres, si identique à elle-même qu'elle demeure, n'en a pas moins et nécessairement son passé, son présent et son avenir. A tel point que notre esprit serait porté à regarder cette succession comme inhérente à la durée de toute existence. Nous verrons que l'Etre divin en est affranchi, et que son indivisible Eternité est une possession de la vie à la fois pleine et simultanée : profonde différence

entre l'Etre nécessaire et immuable, et l'être fugitif que nous sommes. Si l'on fait abstraction du souvenir et de la prévision qui opèrent dans l'esprit une sorte de liaison des temps, l'homme et les choses de ce monde ne sont jamais en possession que d'un présent qui coule sans cesse, et qui n'a point de durée fixe. L'existence passée n'est plus ; l'existence future n'est pas encore, il n'y en a qu'une qui soit véritablement, et qui possède la durée d'un éternel présent. C'est ce que la philosophie païenne elle-même a compris. Elle avait inscrit sur le temple de Delphe ce mot éloquent : *Ei*, qui rappelle la parole de l'Ecriture : *Ego sum qui sum.*

L'espace possible et simplement idéal, tout abstrait qu'il soit et dépourvu de substance, n'en demeure pas moins un immense contenant où l'esprit conçoit des merveilles de formes, d'ordre, de grandeur et de beauté ; et non seulement l'espace indéfini, mais même la plus petite étendue, celle d'un grain de sable est le théâtre de pareilles merveilles. C'est dans l'espace que l'architecte conçoit les formes de ses édifices, le géomètre les formes de ses courbes, de ses surfaces régies par des formules, dont les propriétés sans fin stimulent son génie. Le beau y est donc renfermé avec ses éléments ; j'y puis imaginer tel ordre qui me plaît, et y mettre l'élégance, les proportions, les justes rapports, la grandeur qui impose, ou la petitesse qui ravit délicieusement quand elle offre à l'œil toutes les merveilles renfermées dans un vaste horizon. Oui, dans la moindre étendue, en partant d'une mesure assez petite, je puis concevoir l'immensité et toutes les beautés, toutes les splendeurs, tous les mystères dont serait rempli l'espace le plus vaste. J'y conçois des courbes qui fuient dans le lointain avec leurs asymptotes ; et ces courbes ont toutes les propriétés que le géomètre découvre dans leurs définitions. Ainsi, dans cet être singulier, l'infiniment petit le dispute en richesse à l'infiniment grand : tant la quantité y est peu de chose ; tant la forme est tout avec ses proportions.

Le temps avec son unique dimension et sa marche uniforme, semble au premier abord ne point présenter les mêmes ressources à l'imagination. Mais emplissez d'ondes sonores la suite de ses moments, et permettez au génie d'en varier la force, le ton, les mouvements au gré de passions généreuses, et vous allez voir cette monotonie prendre vie, et cette vie se traduire en pieux élans dans ces âmes chrétiennes ; en ardeur indomptable dans ces cœurs de soldats que tout-à-l'heure un ennemi superbe glaçait d'épouvante.

On pourrait concevoir dans le temps ce que nous avons conçu dans l'espace. Le plus petit intervalle, la plus petite valeur de sa durée pourrait aussi devenir le théâtre de toutes les révolutions qui se sont accomplies et qui s'accompliront dans un temps indéfiniment long. Il suffirait d'augmenter en proportion la vitesse des mouvements. Mais les nouvelles durées pourraient-elles avoir la même valeur, et remplir de la même félicité les cœurs qui en seraient capables ? C'est ce que nous ne déciderons pas.

§ 2. *La force physique. L'effort et la résistance. Les propriétés de la matière.*

Avant de faire une étude spéciale des êtres qui se jouent dans le temps et dans l'espace, nous avons encore à acquérir une notion universelle, et à nous assurer de sa réalité objective. Je veux parler de la *force physique*.

Pour cela, j'applique mes sens à mon propre corps, et je leur demande raison, à eux et au sens intime, de cette cause externe qui remue tout dans la nature.

Cette cause, nous la sentons agir en nous-mêmes sous l'impulsion de notre volonté, quand nous faisons mouvoir nos membres. Nous sentons, dis-je, l'effort physiologique que nous faisons pour cela, en vertu du commandement intérieur de notre faculté de vouloir. La volonté donne le

branle, le muscle obéit et déploie une énergie qui se proportionne à notre vouloir. Cette énergie ou force se mesure ensuite par ses effets extérieurs ; mais la conscience nous déclare nettement que cette énergie est suscitée par notre volonté, et que notre volonté est maîtresse de la déployer à tous les degrés qui ne dépassent pas la puissance contractile de nos muscles.

Ce n'est pas ainsi que l'entend le scepticisme ; et son dernier représentant Stuart Mill, prétendait que le sentiment que nous éprouvons dans l'effort musculaire n'est autre chose que celui de la fatigue produite dans nos muscles par le mouvement. « C'est confondre deux faits bien distincts, lui réplique M. Janet. La sensation musculaire n'est pas la même que la sensation d'effort, car elle subsiste lorsque l'effort a disparu, et elle peut avoir lieu sans qu'il y ait effort ; par exemple, si l'on nous fait porter un poids trop lourd en nous soutenant le bras, ce ne sera pas nous qui ferons effort, et cependant nous aurons la sensation de lourdeur et de fatigue musculaire, de même que celui qui a reçu des coups de bâton en conserve la sensation sans avoir fait aucun effort pour les recevoir. Tout autre est le sentiment qui se produit quand de nous-mêmes nous faisons effort pour soutenir un poids ; sans cette sensation particulière, nous pourrions dire de telle action qu'elle est agréable ou douloureuse, mais non qu'elle est facile ou difficile. Dans le fait de l'effort, je sens quelque chose qui part de moi et qui s'applique à un terme résistant appelé non-moi, que je fais reculer..... Ce quelque chose, je l'appelle *pouvoir, force* et *cause*, je le distingue de la représentation antécédente de l'action, et de sa réalisation consécutive ; je le sens comme le passage de l'un à l'autre, moyen terme, dit Leibnitz, entre la puissance et l'acte. »

C'est en ces termes que M. Janet démontre contre Stuart Mill (*Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1874), la réalité de

l'effort que nous exerçons par nos muscles. Quelle que soit l'explication des phénomènes fort obscurs qui se passent quand je meus volontairement mes membres, deux choses sont clairement attestées l'une par le sens intime, l'autre par un sentiment intérieur auquel l'organisme contribue : l'acte de vouloir, l'effort réalisé par mes muscles dans cet acte. Cet effort se traduit en mouvements qui servent à en mesurer l'intensité. On l'appelle une *force physique*, et l'on donne ce nom à toute cause extérieure qui produit des effets semblables. Ainsi, c'est encore par l'observation de moi-même que je conçois cette réalité universelle dans le monde physique, dont la nature mystérieuse déconcerte le philosophe, mais dont l'existence n'est pas douteuse : La force.

L'homme peut acquérir dans les luttes qu'il exerce contre lui-même, par exemple main contre main, une notion très claire de la résistance ; constater que c'est une force de même sorte que l'action à laquelle elle s'oppose, et que lorsque ces deux forces s'équilibrent, elles sont égales et de sens contraires. L'homme peut ainsi réaliser en lui-même les premiers principes de la mécanique.

J'aime à entendre M. Janet protester contre l'abus de langage qui donne le nom de force aux activités supérieures, à celles de l'âme, à Dieu-même. Il convient de donner des noms différents à des choses de différents ordres. L'activité, voilà le terme universel qui convient à tout être. Le nom de force ne convient qu'aux activités du monde des corps, de même que celui de dynamisme.

Si je poursuis l'étude de mon être corporel, un sentiment intérieur m'apprendra la résistance de mes os, l'élasticité de ma chair ; les sens réunis me feront connaître la fluidité de mes humeurs, la transparence de mon souffle et son peu de résistance, l'élasticité de tous mes tissus, leur impénétrabilité, une continuité qui n'empêche pas la porosité, leur di-

visibilité, etc. Toute une physique et toute une chimie s'accomplissent en moi.

Une étude plus minutieuse et plus profonde, aidée de celle des êtres qui me sont physiologiquement semblables, me fait connaître mes organes et les merveilleux phénomènes de la vie végétative et de la vie sensitive. Ceux de la vie intellectuelle me sont manifestés par le sens intime et par le langage. Tous les ordres d'activité se réunissent en moi et dans mes semblables, qui sommes ensemble un abrégé de l'univers. Pour connaître celui-ci et la nature de ses causes, je n'ai plus pour ainsi dire qu'à contempler en lui les différents degrés de perfection, les différents genres d'activité que je reconnais en moi-même, et à m'aider des principes d'induction.

En soi, il ne répugne pas absolument que les phénomènes du dehors soient produits par des causes supérieures à celles qu'ils annoncent et que je reconnais sans ambiguité en moi-même par le sens intime. Dieu pourrait faire par lui-même tout ce que l'univers me fait éprouver ; mais il répugne à la sagesse d'un Etre qui m'a créé intelligent, de me placer au milieu d'une sorte de fantasmagorie, et il répugne à l'économie de sa providence de réaliser par lui-même ou par des causes supérieures ce qu'il peut faire par des causes semblables à celles qui agissent en moi.

Ainsi, la plus légitime des inductions me fait d'abord reconnaître mes semblables, puis des animaux qui, comme moi, vivent et sentent, puis des plantes qui n'ont que la vie, des corps qui n'ont que le mouvement, la couleur, la sonorité, etc.

Il y a des physiciens qui disent : rien ne prouve l'existence d'atomes substantiels ; tout s'explique dans la nature par un jeu de forces. Des centres de forces agissant les uns sur les autres, voilà tout l'univers visible

Mais d'abord, j'ai reconnu dans mon propre corps la réa-

lité de la substance. Quand je marche, que je regarde, que je parle, j'ai le sens intime d'être quelque chose qui fait tout cela, qui change avec tout cela, mais qui s'en distingue, et conserve son identité au milieu de ces changements. Il m'est impossible de me regarder comme un mouvement de jambes fantastiques, un regard, un bruit de lèvres dépourvu de tout support. J'ai donc un corps substantiel, et je juge légitimement des autres corps par le mien.

Ensuite, qu'est-ce que ces forces que ces physiciens nous conservent, sinon des causes de mouvements, et par conséquent des substances actives ? Je vois nécessairement ici d'une part l'accident, savoir le mouvement ; de l'autre, l'être qui se meut ou qui meut, savoir la substance. Pour supprimer la substance, il faudrait supprimer le phénomène.

Mais le phénomène lui-même, il faut s'assurer de sa réalité objective, de laquelle dépend la réalité objective des qualités attribuées aux substances. C'est ce que nous allons faire au paragraphe suivant.

§ 3. *Ce qu'il y a de subjectif et ce qu'il y a d'objectif dans les données des sens.*

Aristote a dit : *La sensation dépend et du senti et du sentant.* Cette formule est toujours vraie évidemment dans la première partie de son affirmation. Comment, en effet, la sensation que nous fait éprouver un objet serait-elle étrangère à la nature de cet objet ? On ne peut donc dire dans aucun cas que lorsqu'un objet nous affecte, la nature de notre affection soit purement subjective. Elle est due premièrement à l'objet, toutes les fois qu'il y en a un.

Mais est-il vrai que dans toute sensation il se rencontre un objet senti ? Non ; car un sens peut être ébranlé par une action purement vitale, ou par l'action immédiate d'un

esprit, et notamment par l'auteur même de ce sens. Nous ne nous occupons pas de ces cas exceptionnels.

Pour faire comprendre que la sensation peut dépendre à divers degrés du sujet sentant, nous prendrons quelques exemples fort simples, correspondant à nos diverses sortes de sensations.

1re *sorte de sensation* — Je suppose une balle lancée dans l'espace par une main étrangère. Si la balle ne m'atteint pas, j'en suis des yeux les positions successives ; et en comparant leur suite aux balancements d'un pendule, je mesure la vitesse relative du mouvement de la balle. Quelque contrôle que je fasse subir à cette expérience, je m'assurerai toujours que je ne suis pour rien dans le phénomène. La balle occupe bien réellement et successivement les positions appréciées grossièrement par mes yeux, et son mouvement a une vitesse relative conforme à ce que la comparaison avec le pendule m'en apprend. Dans ce cas, la sensation éprouvée par mes yeux n'introduit aucun élément. Seulement, comme cette sensation est grossière et qu'elle donne les distances avec fort peu de précision, les connaissances que j'en obtiens n'ont qu'une approximation fort éloignée. C'est pour cela que dans leurs observations de distances et de mouvements, les savants empruntent le secours d'instruments, et s'entourent de précautions nombreuses et minutieuses.

Des conclusions pareilles s'étendent à toutes les observations du même genre, se rapportant simplement aux lieux fixes ou mobiles des corps, et nullement à leurs qualités.

2e *sorte de sensations.* — Je suppose maintenant que la balle atteigne ma main, et que je ne fasse aucune résistance : ma main sera entraînée dans le sens du mouvement. —Je le suppose perpendiculaire à la direction de mon bras.— La sensation que j'éprouverai m'apprendra quelque chose de plus que tout-à-l'heure. Elle m'apprendra que le mouvement de la balle est susceptible de se transmettre, et de produire

un mouvement semblable. Si j'ai les yeux fermés, le mouvement communiqué à ma main reportera mon esprit à sa cause, et sera un moyen de me donner une certaine connaissance de cette cause. En la comparant à l'effort que je devrais faire pour produire le même mouvement, j'apprends que cette cause est une force.

Si au lieu d'une balle lancée, une cloche vient à vibrer à mes côtés et que je sois sourd, tout mon corps en recevra un ébranlement qui me reportera de même à sa cause, et m'en fera connaître le propre ébranlement, avec la puissance de propagation dont elle est douée.

Dans ces deux cas, j'arrive à connaître une cause par un effet sur mon corps tout-à-fait semblable à cette cause, presque exclusivement mécanique, et qui serait à peu près le même sur un corps inerte, libre et doué d'élasticité. Aussi, l'organisme vivant et les habitudes qu'il contracte n'ont-ils qu'une très-faible influence sur les mouvements produits. On pourra répéter le fait aussi souvent qu'on voudra, ma main recevra la même communication du mouvement de translation, et mon corps la même communication du mouvement vibratoire, à moins qu'il n'ait perdu ou gagné en élasticité.

3e *sorte de sensations.* — Mais, dans le premier de ces deux cas, si la balle a été lancée violemment, un autre phénomène s'est produit : la main a été contusionnée, et j'ai ressenti de la douleur. La douleur et la contusion ont sans doute aussi reporté mon esprit à une cause capable de les produire, et m'ont donné une certaine idée de cette cause ; mais ici le rapport est bien moins étroit entre l'effet sensible et la cause ; et sans que la cause change, l'effet sensible peut changer beaucoup avec les dispositions organiques du sujet. Une chair ferme et habituée au choc éprouvera peu de dommage ; la douleur ressentie sera presque nulle. Il arrivera tout le contraire à une chair délicate, et qui n'a jamais été froissée. L'effet sensible est donc un résultat composé de

l'action extérieure, et du degré de résistance de l'organe frappé.

Nous venons d'analyser trois sortes de sensations, et nous avons remarqué que l'organe sensible y intervient à trois degrés respectivement différents. Dans la première sorte, l'organe n'intervient que pour faire connaître des positions, de simples changements de lieux, de directions, de distances, toutes choses purement et simplement objectives. Je puis, il est vrai, en mesurant les angles, les distances, le temps, prendre en mon corps des termes de comparaison ; mais je puis prendre aussi tout autre corps. Les astronomes nous ont appris à mesurer le temps par comparaison au mouvement diurne.

Dans la deuxième sorte de sensations, l'organe intervient pour faire connaître une cause extérieure par un effet mécanique que cette cause produit en lui, et qui est tout semblable à cette cause. En elle-même, la cause n'est pas sentie ; pas plus qu'en lui-même l'être n'est connu. Le sujet qui la sert y ajoute donc une dénomination : Elle est sentie, c'est-à-dire connue par un sens qui a pour fonction d'en manifester une qualité. Cette dénomination est relative à la manière de connaître qui est propre à notre nature sensible et à celle de l'organe directement ébranlé, comme la dénomination de *vrai* que ma connaissance ajoute à l'être connu, est relative à la connaissance qui est propre à mon esprit. Mais, du reste, l'organe, s'il est libre et dispos, n'ajoute rien à l'effet produit par la cause extérieure. L'effet est tout entier dû à cette cause, et il en reproduit les qualités et la quantité.

Au contraire, dans la troisième sorte de sensations, l'organe intervient en tant que vivant. Il intervient avec sa tonicité et ses éléments histologiques, et une réaction se produit. L'effet par lequel l'esprit connaît la cause extérieure n'est plus le simple produit de cette cause ; c'est un

produit complexe venant tout ensemble de la cause extérieure, et de la réaction de l'organe vivant que la cause impressionna. Aussi, l'effet résultant varie-t-il d'un sujet à l'autre, et souvent dans un même sujet avec l'état physiologique de l'organe frappé.

Que le lecteur veuille bien se rendre compte des circonstances diverses que nous venons d'analyser, et il saura ce qu'il y a d'objectif et ce qu'il y a de subjectif dans nos trois exemples de sensations. Nous les avons choisis d'abord à cause de leur simplicité et de la facilité de leur étude, et puis, parce que nos autres sensations viennent toutes se ranger sous ces trois sortes, qui servent ainsi à les faire entendre.

Au lieu du corps tout entier qui est peu sensiblement ébranlé, recevons par l'oreille les vibrations de la cloche. Cet organe est tout préparé pour en discerner la nature, et pour en distinguer les nuances. Son rapport sera bien autrement circonstancié. Mais l'organe éprouvera tout comme le corps entier un système de vibrations en harmonie parfaite avec celles de la cloche, et c'est par cet effet tout semblable à sa cause externe, que nous jugerons de ce qui se passe dans la cloche. Seulement, dans la cloche, les vibrations ne sont pas senties et elles le sont dans l'oreille de la manière qui est propre à cet organe. Dans la cloche, elles s'appellent simplement des vibrations, comme l'être en lui-même s'appelle simplement un être ; dans l'oreille où elles sont senties d'une certaine façon relative à notre puissance d'entendre, les mêmes vibrations s'appellent un son, comme l'être connu s'appelle une vérité. Mais l'oreille, — si elle est parfaite, ce qui n'a jamais lieu entièrement, — n'ajoute rien aux vibrations, pas plus que la main aux mouvements de la balle, le corps aux vibrations de la cloche ; pas plus que l'esprit qui perçoit un objet n'ajoute à cet objet.

Aussi, l'examen va-t-il nous faire trouver dans les vibrations du corps sonore telles que l'œil peut les observer, les propriétés des sons perçus qui tiennent à leur nature de mouvements.

Nous sommes bien dans le cas de la deuxième sorte de sensations.

Il est entendu une fois pour toutes que nous faisons abstraction des défauts de l'oreille. Nos raisonnements supposent une oreille parfaite dans un corps parfaitement sain, qui ne trouble en rien l'audition. Les défauts ne sont pas tellement considérables, que les mêmes raisonnements ne se vérifient sensiblement dans l'homme tel qu'il est.

Dans le son, il y a une quantité et différentes sortes de qualités : Tout cela correspond très exactement à la quantité et aux qualités des vibrations. Supposons une corde vibrante : La quantité ou l'intensité du mouvement vibratoire est donnée par l'amplitude des vibrations. C'est aussi cette amplitude qui fait l'intensité du son. La forme et la complexité des ondes produites marquent les qualités du mouvement : Elles déterminent aussi les qualités du son : l'acuité ou la gravité ; le timbre, la vivacité, la netteté, la justesse, la douceur, le moëlleux, la finesse. Tout cela est dû à la corde, ou plus généralement à l'instrument mis en vibration : nullement à l'oreille, ou au sujet qui perçoit.

Si au lieu d'une corde on fait vibrer une plaque métallique, la quantité du son sera marquée par les déformations plus ou moins prononcées de la plaque ; et les qualités par les formes des lignes nodales ; il y aura donc encore correspondance exacte de la quantité à la quantité, et des qualités aux qualités. La nature de la plaque ajoutera aussi ses éléments qui se retrouveront dans le son. Les lignes nodales sont plus nombreuses et plus rapprochées dans les sons aigus, et les vibrations ont alors quelque chose de plus vif ; elles donnent lieu à des formes dont les courbures plus pro-

noncées ressemblent à des angles aigus, ce qui correspond très-bien à l'acuité des sons.

Les sons d'une trompette, d'un hautbois, d'une flûte, sont plus pénétrants que ceux d'un tuyau d'orgue : ils sont dûs à un souffle animé.

De tous les instruments, celui qui multiplie le mieux et plus à propos les nuances du son, c'est la voix humaine. Un larynx bien constitué mis au service d'une âme qui aime et qui sent, réalise tous les charmes, toutes les beautés, les entraînements dont le son est susceptible : la force, le pathétique, le moëlleux, la douceur insinuante.... Un orateur commence par s'emplir la poitrine des affections dont son âme est émue ; puis, il en fait passer l'expression dans une parole animée. Cette parole n'est qu'un ensemble et une succession de vibrations ; et pourtant elle offre toutes les qualités dont est capable la simple expression de passions puissantes, puisque ces passions, elle les suscite dans l'âme de l'auditeur. N'est-il pas ici de toute évidence que les qualités des sons perçus sont totalement objectives, et que ni l'oreille, ni le sujet qui écoute n'y ajoutent, ou modifient quoi que ce soit ? Comment dès lors supposer que le son lui-même soit subjectif dans sa nature de son ? Ne sont-ce pas les qualités qui dénotent la nature ?

Un son simple est beau. Une vibration simple est un mouvement ondulatoire également beau, même à la seule perception visuelle, qui pourtant n'en pénètre pas la sonorité. Un son composé est beau en raison de l'harmonie des composants ; un ensemble de vibrations est également beau en raison de la concorde harmonieuse des vibrations élémentaires. Des sons déchirants sont le produit de vibrations en désaccord.

La seule modification que l'auditeur apporte aux sons est due à son mouvement relatif, et ce fait s'explique, comme on sait, par la modification que ce mouvement apporte à la forme des ondes sonores.

Lorsque le physicien veut se rendre compte des propriétés d'un son, ce n'est point à l'oreille ou à l'auditeur qu'il en demande raison. L'auditeur lui apprend ce qu'il a senti, quelles propriétés il a remarquées ; mais il saura bien lui dire en même temps que ces propriétés ne sont pas le produit de son organe ou du travail de son esprit, mais qu'elles proviennent du corps qui a rendu le son, et que c'est là qu'il en faut chercher l'explication. Si le physicien étudie l'oreille, c'est pour savoir par quels procédés cet organe s'acquitte de ses fonctions et jusqu'à quel point il peut être un reproducteur fidèle des vibrations sonores extérieures.

Interrogez qui vous voudrez, et demandez-lui si c'est la cloche qui sonne, ou si c'est l'oreille qui produit le son : il n'hésitera pas dans sa réponse. Il sent très-distinctement que le son lui vient du dehors. Nous avons donc tout ensemble et le témoignage du sens intime, et le témoignage du sens commun. Je dis le témoignage du sens commun, et non pas seulement du sentiment commun ; car ici, l'humanité n'a aucun intérêt à se tromper, et il s'agit d'une connaissance si universelle, si usuelle dans la vie, qu'on n'y peut pas supposer l'erreur sans accuser la Providence.

L'étude anatomique et physiologique de l'organe de l'ouïe ne fait que confirmer le jugement de l'humanité. Elle découvre un instrument acoustique soustrait aux fonctions de secrétion, de locomotion, et qui est tout entier à sa fonction spéciale de récepteur ; puis des nerfs conducteurs. L'appareil acoustique est préparé pour reproduire et renforcer les vibrations extérieures suffisamment rapides et suffisamment intenses. Les nerfs, conducteurs indifférents, assimilés aux fils d'une pile électrique, ne jouent d'autre rôle que celui de transmettre au cerveau et à l'âme qui informe cet organe, l'impression produite dans l'oreille par les vibrations communiquées. Ainsi, l'oreille avec ses nerfs nous apparaît comme le fidèle récepteur et le messager non moins

fidèle des dépêches que les corps sonores nous envoient. Il n'y a aucune raison de penser que sa sensibilité ajoute quelque élément aux qualités sonores perçues.

Tout au contraire : une raison manifeste de finalité nous persuade que la sensibilité n'opère ici aucune transformation de ce qu'elle reçoit. Placée comme l'œil au lieu le plus honorable de la personne et tout près de l'organe qui est en rapport avec notre faculté de connaître, l'oreille est préparée pour être la servante de cette haute faculté ; et ses actes ont avec ceux de la vue, l'honneur de donner leur nom aux perceptions mêmes de l'intelligence, tant ils sont faits pour leur servir d'aliment. Pour exprimer qu'on sait bien la vérité, on dit : Je l'entends ; ou, se reportant à la vue : C'est clair, c'est visible.

Mais quelles sortes de vérités l'œil, l'oreille, sont-ils chargés de nous faire connaître ? Ont-ils seulement à nous apprendre, comme le goût et l'odorat, si telle substance pourra nous servir d'aliment ? Non. Leurs fonctions sont tout-à-fait universelles. C'est la nature entière, autant que leur faiblesse le permet, qu'ils ont charge de nous manifester avec ses mouvements, ses délicatesses, ses beautés. Ils doivent donc se garder de nous donner du leur, et c'est ce que leur Auteur n'a pas dû manquer de procurer. Aussi, remarquez comme il les a soustraits aux influences de nos habitudes. Le goût et l'odorat se pervertissent ; la vue et l'ouïe, jamais. Un objet rouge paraît le même à tous les âges. La sensibilité de ces organes peut varier et varie en vivacité, mais son discernement demeure le même.

Ainsi, le sens intime, le langage, la physiologie, les raisons de finalité, l'universalité des fonctions, tout concourt à nous donner la même réponse. Et quand tout concourt ainsi, on sait que la réponse est véritable. Supposer le contraire, serait accuser Dieu.

Le scepticisme oppose pourtant diverses objections. Nous

y répondrons tout-à-l'heure en parlant de la vision. Une seule nous occupera tout de suite.

On dit : Le trait le plus caractéristique d'une vibration est le mouvement. Or, le son n'éveille pas en moi l'idée de mouvement.

— Pardon. L'idée, je l'avoue, n'est pas très-distincte, parce qu'il s'agit ici de mouvements dont les écarts sont très-petits et d'un ordre qui serait tout-à-fait négligeable dans les mouvements que nous observons à tout instant ; mais l'idée existe, et elle se reconnaît avec un peu d'attention. Un son est mouvementé ; et il l'est d'autant plus qu'il est plus intense. Il y a là une première indication qui suffit pour solliciter les expériences de la science. Au reste, le mouvement comme mouvement n'est point ce qui caractérise les vibrations sonores, mais bien la délicatesse, la régularité, la continuité, les formes ondulées de ce mouvement ; et ce je ne sais quoi, qui fait qu'un son est un son, et non une autre qualité. Cette qualité il faut renoncer à la définir, puisqu'elle n'a point de semblables ; nous devons nous contenter de la percevoir à l'aide de l'organe qui est chargé de la recueillir. Comment un mouvement peut-il recéler la sonorité ? Je n'en sais rien, mais le fait est qu'il la recèle, puisque je la perçois en percevant un mouvement. Comment les mouvements d'une poitrine peuvent-ils exprimer les passions d'une âme simple ? Je le sais beaucoup moins encore, et cependant les faits m'obligent à l'admettre. De part et d'autre, ce sont les faits qui doivent prononcer.

L'étude des données de la vue est parallèle et toute semblable à celle que nous venons de faire des données de l'ouïe. Comme l'oreille, l'œil reproduit des systèmes de vibrations émanés des objets extérieurs, et c'est par le moyen de cette reproduction que l'homme jouit du spectacle de la nature environnante. Simple instrument de dioptrique dont la struc-

ture est pour ainsi dire inorganique, l'œil n'a d'autre fonction que de faire converger en un point de la rétine tous les rayons émanés d'un même point extérieur et traversant l'ouverture de la pupille. Ces rayons vont ainsi peindre l'image du point dont ils émanent ; et il en résulte qu'une surface lumineuse produit également sur la rétine son image fidèle. On l'a constaté sur l'œil des Albinos. Des nerfs, conducteurs indifférents, assimilés aux fils d'une pile électrique, sont chargés de transmettre au cerveau et à l'âme qui informe cet organe, l'impression produite par l'image. — Un récepteur fidèle et un conducteur fidèle, c'est tout l'organe de la vision. On n'y a jamais rien découvert qui ait un autre rôle à remplir.

La correspondance de quantité à quantité et de qualités à qualités que nous avons remarquée entre un son et un système de vibrations se remarque également entre une couleur et un système d'ondes lumineuses. L'éclat d'une couleur répond à l'amplitude des écarts que subissent les molécules vibrantes, et la qualité de cette couleur est représentée par la figure ondulée du rayon. Une lumière parait d'autant plus mouvementée qu'elle a plus d'éclat.

Voulons-nous prendre sur le fait la réalité objective des qualités lumineuses perçues ? Prenons l'exemple des différentes physionomies de l'homme aux différents âges. Chaque âge a la sienne, que ni nos yeux ni notre imagination ne créent ; car elle est en correspondance parfaite avec le caractère de cet âge. Quand donc nous découvrons sur un visage d'enfant un air d'innocence, les grâces, l'enjouement, nos yeux ne nous trompent pas. Le jeu de lumière, d'ombre, de couleur dont ce visage innocent nous parait le théâtre est donc réel objectivement, ce qui ne se comprend pas, si les couleurs elles-mêmes n'existent que dans l'esprit.

Mais est-il nécessaire pour convaincre le scepticisme, de renfermer nos observations dans un visage d'enfant ? N'a-

vons-nous pas la nature entière et les variations annuelles de sa riche parure ? Nierez-vous, sceptiques obstinés, que nous voyions de nos yeux la terre et les cieux, la verdure du printemps, les jaunissantes moissons de l'automne ? Sont-ce là des phénomènes subjectifs ?...

Inutile de pousser plus loin une analyse toute semblable à celle que nous avons faite sur l'audition. J'arrive tout de suite aux objections du scepticisme.

Les différents yeux voient les objets diversement colorés : tel œil voit jaune ce qu'un autre voit blanc. Tel est insensible au rouge. — La couleur d'un même objet varie avec le lieu de son image dans l'œil ; avec le simple mouvement de l'objet ou du spectateur. — L'œil peut sans lumière devenir accidentellement illuminé au dedans de lui-même par un choc, une pression, une action chimique, une commotion électrique, la section du nerf optique.

Réponses. 1. La sensibilité normale de l'œil est multiple, puisqu'il perçoit sept couleurs et une infinité de nuances. Quand il perçoit en un même point plusieurs couleurs à la fois, c'est-à-dire une couleur composée, son impression est une résultante qui dépend du nombre, de l'éclat et de la nature des composantes. Mais dans un œil dont la sensibilité est troublée, dans un œil affecté d'une insensibilité partielle ou totale à l'égard de certaines couleurs, l'impression résultante est modifiée par cet élément privatif. De là une première cause de la différence de couleur offerte par un même objet aux différents yeux. Cette différence s'explique très-bien de la sorte, sans imaginer des perceptions différentes d'une même couleur simple par les différents yeux. La coloration anormale du trajet que doit suivre la lumière pour arriver à la rétine est une autre cause de vision dérangée qui se conçoit sans difficulté. Supposez un œil sain, et offrez lui une couleur simple : il la verra toujours de même, et les habitudes, l'âge ne modifieront pas sa vision. L'homme a le

sentiment de voir chaque couleur comme tout le monde la voit, et il traduit sa conviction par son langage. Il ne dit pas : cette couleur m'est rouge, comme il dirait : cette saveur m'est agréable ; il dit absolument : cette couleur est rouge.

2. La seconde cause de variation doit être cherchée dans un défaut de l'œil. On en évite les conséquences en ne recevant que les rayons qui suivent sensiblement l'axe principal de l'organe défectueux.

3. Les variations de couleur dues au mouvement relatif de l'objet et du spectateur s'expliquent comme des variations semblables dans la sonorité d'un même objet.

4. Que l'œil puisse sans lumière devenir accidentellement illuminé au-dedans de lui-même et sans objet éclairé, cela prouve, ce qui est cent et cent fois expérimenté dans la nature, que diverses causes peuvent produire des effets semblables, et qu'il faut ici user de certaines précautions très faciles, et pour des cas fort rares. Il faut d'ailleurs remarquer qu'un regard attentif discerne fort bien la lumière extérieure des objets de ses imitations accidentelles opérées au dedans.

On voit que les objections n'ont rien d'inquiétant pour notre thèse, et qu'elles n'ébranlent aucun des solides arguments sur lesquels elle repose.

De quelle race sont donc ces froids sceptiques, qui pour se débarrasser d'un mystère incommode arrachent à la nature entière le splendide manteau dont son Auteur l'a revêtu ? Comment ne voient-ils pas que leurs négations les rejettent dans un mystère bien plus étrange, celui d'une nature morne, silencieuse, sans expression, et de cieux sans éclat ; d'une nature qui dans sa nudité, devrait emprunter à des sens grossiers et infidèles, une éloquence et une splendeur mensongères. Nous les retrouverons plus tard, ces négateurs mal avisés. Quand nous leur montrerons des cieux infini-

ment plus grands, plus élevés, plus ravissants de beauté, ils nous diront que nous nous repaissons de chimères, et que de vides symboles créés par des esprits maladifs sont tout l'al ment qui a donné l'héroïsme à nos martyrs et à nos saints. Nous tenons a protester contre leurs premiers envahissements, et à rétablir les droits du bon sens, du sens commun, de la vraie science, dans des jugements qui doivent servir de base à ceux que nous aurons à porter sur tous les êtres de l'univers. Il est bon aussi que le lecteur prenne une première connaissance des allures du scepticisme afin que le reconnaissant plus tard, il ne se laisse pas imposer par ses hypothèses, intimider par ses audaces et ses objections accumulées.

Le tact, le goût et l'odorat donnent lieu à la 3e sorte de sensations. — Je ne parle point des autres prérogatives du premier de ces sens.

Quand je palpe un corps chaud, la chaleur qu'il possède pénètre les chairs de mes mains, et provoque une action vitale qui va se mesurer sur deux éléments : l'intensité de cette chaleur, l'état calorifique, physiologique et pathologique de l'organe. L'effet résultant et par conséquent l'impression sensible n'aura donc pas pour seule cause la chaleur du corps palpé ; une cause intérieure viendra compliquer les résultats. Aussi, pour un même corps de même température, la sensation variera-t-elle d'un homme à l'autre, et pour le même homme, d'un jour à l'autre. Les physiciens se gardent de mesurer la chaleur d'un corps par le tact : ils ont des instruments à la fois plus fidèles et plus précis.

Je n'analyserai pas les phénomènes du goût et de l'odorat. On sait que ces sens ajoutent également leurs données, leurs réactions aux sensations que nous font éprouver les corps sapides et odorants. Les raisons de finalité expliquent sans difficulté l'intervention active de ces deux organes.

Placés comme des sentinelles avancées, l'un au palais, l'autre dans le voisinage, ils ont tous les deux un office évident et tout relatif d'utilité personnelle. Le plaisir ou la douleur qu'ils ressentent sont des moyens dont la nature se sert pour nous donner une première indication sur la valeur alimentaire des substances qui tombent sous nos mains. Pour que cette indication soit à propos, il faut bien que ce plaisir ou cette douleur dépendent de notre propre état. Aussi voyons-nous les âges, les tempéraments, les habitudes, les états plus ou moins maladifs influer notablement sur les rapports de ces sens.

En général, quand un objet nous cause par sa seule impression sur le corps et indépendamment de la connaissance que nous en avons, du plaisir ou de la douleur, ce plaisir ou cette douleur nous apprend que l'objet senti a des rapports de convenance ou de disconvenance actuelle avec nos organes. La nature et l'intensité de la sensation sont susceptibles de se modifier ou même de changer du tout au tout avec nos conditions subjectives. Nous sommes dans le relatif, et ce n'est plus l'objet tel qu'il est en soi qui nous apparaît. Mais il est encore vrai de dire que cet objet possède une certaine qualité en rapport avec l'action qu'il exerce sur nous. Les données de la sensation ne sont alors ni purement subjectives, ni purement objectives.

Le lumière et le son n'affectent pas seulement l'œil et l'oreille ; ils ont action sur toute notre sensibilité, et y causent des sensations de plaisir ou de déplaisir également relatives. Lorsqu'un prisonnier sorti d'un noir cachot se trouve tout d'un coup inondé de la lumière d'un soleil printannier, tout son être en est dans l'enchantement. Un malade se sent renaître, lorsqu'il peut quitter sa couche et recevoir les riches influences de l'astre bienfaisant.

§ 4. *Ce qu'il y a de relatif et ce qu'il y a d'absolu dans les sentiments du vrai, du beau, du bien.*

Nos sens extérieurs nous procurent, comme on vient de le voir, deux sortes de connaissances : l'une tout entière objective, où l'organe sensible ne joue que le rôle de rapporteur ; l'autre mixte, c'est-à-dire partie subjective et partie objective, où l'organe n'annonce plus l'objet que par un certain rapport de convenance ou de disconvenance au sujet. Ce rapport est exprimé par une douleur ou par un plaisir du moment, tout organique, tout personnel, et par conséquent par lui-même, il ne nous apprend rien d'universel ou d'absolu. Il faudra répéter les expériences, varier les temps et les personnes pour en connaître la loi, les modes et les conditions de variations.

Nous n'avons rien à dire de plus de cette deuxième sorte de connaissances, qui ne sort pas des limites de la sensation organique. Mais la première sorte a une suite naturelle plus relevée que la sensation, dont il faut examiner la nature. Elle produit dans l'âme qui elle aussi possède sa sensibilité propre, un *sentiment*.

Les sentiments de l'âme se divisent comme leurs causes en *sentiment du vrai, sentiment du beau*, et *sentiment du bien*.

L'homme aime naturellement le vrai, le beau, le bien. Son amour est passif et actif tout ensemble. Passif, il n'est autre chose qu'un sentiment de joie à la pensée ou à la vue de son objet. Actif, il produit spontanément et sans délai un mouvement sympathique vers ce même objet qui l'attire. Il appartient ensuite à la volonté libre sous le guide de la raison, de donner ou de pas donner suite à ce mouvement sympathique.

L'homme aime donc naturellement le vrai. Il aime à

le chercher, il aime à le trouver, il aime à le garder dans sa mémoire et à en renouveler le souvenir. Son amour s'étend à toute espèce de vrai, quelle qu'en soit la nature, quelque voie qu'il suive pour arriver à l'esprit. On dit pour cela que tous les hommes sont enclins à la curiosité. L'inclination est d'autant plus vive que l'esprit saisit le vrai avec plus de plénitude et de clarté, ou qu'il l'entrevoit avec un espoir plus grand de pénétrer les retraites profondes où il fait son séjour.

Mais l'esprit ne se fixe dans la contemplation du vrai trouvé, qu'à la condition d'une certaine splendeur de l'objet vrai, d'une perfection qui le frappe, qui le ravisse, qui l'enchante. C'est alors un objet beau.

Pulchrum est quod cognitum placet, a dit S. Thomas. Le beau est ce que l'esprit aime à contempler. C'est un objet qui n'est pas vulgaire. Il est relevé par certaines perfections, par un degré d'excellence que l'esprit se plaît à considérer, lors même que l'objet n'offrirait aucun avantage à l'avide volonté. L'amour du beau est donc désintéressé, et c'est ce qui le relève entre les autres. C'est un amour pur, chaste, qui laisse intact son objet. Il est de la noblesse d'une beauté sans mélange de régner dans une âme sans lui donner autre chose que la vue d'elle-même.

Puisque le beau est avant tout vérité pour l'esprit, et que la vérité est la même pour tous ceux qui la perçoivent, il s'ensuit que le beau est trouvé beau par tous les esprits qui l'ont une fois saisi. En ce sens, il est absolu. Aussi ne dit-on pas : Cet objet m'est beau, comme on dit : Cet objet m'est agréable. On dit absolument : Cet objet est beau. Mais il y a bien des beautés inaperçues à l'esprit humain, et il y en a beaucoup aussi qui demandent un discernement au dessus du vulgaire. Souvent pour être perçu, le beau exige moins de pénétration que de justesse et de pureté dans le regard. Une âme possédée par quelque autre amour est grandement

exposée à confondre la pure beauté avec ce qui lui plaît. Et puis, il y a différents genres de beautés, et un même objet présente différentes manières d'être beau : de là une riche matière à des choix fort divers et pour ainsi dire aussi variés qu'il y a d'esprits ; de là des goûts sans nombre, desquels il ne faut pas disputer, tant que la passion ne les a pas dépravés.

Toutes les beautés ont les mêmes caractères essentiels : l'unité, jointe à une simplicité aussi parfaite que possible ; une certaine splendeur qui rende l'objet en quelque sorte vivant Si cet objet est composé, il doit faire un tout complet, bien proportionné dans ses parties et dans ses rapports, bien harmonisé. Ni la grandeur, ni une puissance supérieure ne lui sont nécessaires. L'humble fleur du gazon, le coquillage délaissé sur le sable est beau. Un splendide coucher de soleil est une tranquille beauté.

Toutes les qualités du beau se rencontrent dans tous les ordres et toutes les espèces des êtres, et elles y sont ou peuvent être associées à des déterminations indéfiniment variées. Le nombre des belles choses ne peut se compter ni dans les arts, ni dans la nature : l'homme n'a que l'embarras du choix.

Kant, ce brutal contempteur du sens commun, ne pouvait pas manquer d'altérer la notion du beau. Il en a méconnu le premier caractère, celui d'être une vérité connue, qui plaît par sa simple contemplation. Il en a fait un sentiment dénué de toute connaissance. C'était l'assimiler à la sensation des brutes. Le sentiment du beau est, au contraire, celui de tous les sentiments qui exige le plus la connaissance, puisque c'est la connaissance même qui le fait naître, et que c'est encore elle qui l'entretient. La connaissance et le sentiment résidant dans une seule et même âme sont simultanés; mais ils ne se confondent pas pour cela, et c'est la connaissance qui a la priorité de raison. Rappelons au philosophe

que toute beauté est un objet de contemplation, et nous l'aurons assez réfuté.

Le bien ainsi que sa faculté, la volonté, sera plus tard l'objet d'une étude spéciale. Nous n'en dirons ici qu'un mot.

Le bien est utile, honnête ou délectable. En tant qu'utile, il est relatif au bien qu'il est apte à procurer. Si ce bien est inégalement aimé par les hommes, ce qui est le cas de tous les biens sans exception, l'utile qui s'y rapporte le sera pareillement.

Considéré spéculativement, l'honnête ou le bien moral présente une noblesse, une excellence que toute âme se plaît à contempler, quand elle n'est pas entièrement dégradée. Le bien honnête est donc beau, et s'il est beau il est absolu comme toute beauté. Essayez de dire : ceci m'est honnête, comme on dit : ceci m'est agréable : les mots jurent de se rencontrer.

La pratique constante de l'honnête fait la vertu, c'est-à-dire ce qui est beau et précieux par dessus tout. Lorsque l'art met en action les vertus d'une âme héroïque et sainte, il excite des sympathies universelles.

Mais s'agit-il de pratiquer soi-même cette chose si belle et si précieuse, il n'en va plus de même : l'honnête s'impose et il impose le sacrifice ; il impatiente le méchant, et le méchant sait trouver des sophismes pour le dénigrer dans son propre esprit. On l'a vu changer en haine l'amour naturel de la vertu, qu'il avait mission de cultiver.

L'honnête a des ordres absolus, qu'il signifie aux hommes par la voix de la conscience. En aucun cas on ne peut le blesser sans crime ou sans péché. C'est une beauté qui prétend régner au-dessus de toutes les autres, et leur dicter des lois absolues. C'est donc en vain, ô artistes épris d'un art subalterne, c'est en vain que vous nous objectez les exigences des beautés que vous avez à peindre. Dût-il perdre son

plus bel éclat, votre art relève d'un plus noble et plus nécessaire, et il doit en prendre les ordres. Si vous offrez aux hommes des spectacles qui mettent la vertu en péril, vous attentez à la reine de toutes les beautés, et vous inoculez la laideur là où la laideur doit être impitoyablement retranchée : vous en porterez la responsabilité. Il n'est pas nécessaire que les yeux se repaissent de tout spectacle ; mais il est nécessaire pour soi et pour la société dont on est membre, de garder sa vertu intacte, et de ne pas attenter à celle des autres. « Celui qui scandalise un de ces petits qui croient en moi, il vaudrait mieux pour lui que l'on suspendît une meule de moulin à son cou, et qu'on le précipitât au fond de la mer. Malheur au monde, à cause des scandales..... Malheur à l'homme par qui le scandale arrive. » (Matth. 18, 6, 7).

Que le bien délectable soit un bien relatif, c'est ce que déclare le sens commun dans l'adage : alii aliis rebus delectantur. Mais tous les hommes ont une inclination naturelle à toutes les sortes de biens, et ils éprouveraient un certain plaisir à les posséder. Les préférences de leurs cœurs viennent de la lutte des biens entre eux, et de la nécessité du sacrifice.

L'étendue des biens délectables est immense. L'homme se délecte aux biens du corps, aux biens de l'esprit, aux biens du cœur, de l'amitié, de la vertu. Il se délecte dans les richesses, depuis le joujou jusqu'aux domaines les plus opulents. Il se délecte dans les honneurs, dans la domination, dans l'exercice indépendant de ses facultés. Il sait se délecter jusque dans les sacrifices de la vertu et dans la mort même. Mille riens l'attirent ; mille contrariétés l'abattent et le déconcertent. Son cœur est un abîme où d'innombrables affections se rencontrent et luttent pour occuper la meilleure place. Il faut un grand art, pour savoir établir l'ordre au milieu de ces flots mobiles et envahissants. Il faut de puissants motifs et une grande force, pour vouloir l'établir en fait, cet ordre nécessaire, et pour le maintenir parmi de furieuses tempêtes. N'y aura-t-il pas quelque grand artiste, bien éprouvé, pour apprendre cet art au genre humain, et pour l'aider à le pratiquer ?

J. Chartier, S. J.

RÉFUTATION DE QUELQUES ASSERTIONS

D'UN OUVRAGE MODERNE SUR LE MARIAGE.

(2e et dernier article.)

III. Venons-en maintenant à ce qui fait l'objet principal du livre: *Consecrator christiani Matrimonii.* Cet objet principal, ainsi que nous l'avons fait observer en commençant, est de démontrer que les contractants ne sont pas les ministres du sacrement de mariage, mais bien le prêtre qui leur confère la bénédiction nuptiale.

Le mariage, on le sait, peut être envisagé et comme contrat et comme sacrement, puisqu'il est l'un et l'autre. L'auteur admet ce double aspect, et distingue, avec le commun des auteurs, les sacrements en sacrements proprement dits, qui sont les sept sacrements de la loi nouvelle qui produisent la grace sanctifiante *ex opere operato*, et en sacrements pris dans le sens large, qui ne sont que des signes sacrés, emblême de la grâce et figure des mystères divins, tels qu'étaient les rites de la loi ancienne (1). Il affirme que les mariages contractés entre infidèles ne sont pas *in actu* sacrements, pris même dans le sens large, ils ne le sont selon lui que *habitualiter* ; mais, contractés entre fidèles, ils sont sacrements pris dans ce même sens large (2), et ce sacrement est inséparable de toute union conjugale, et lui est essentiellement inhérent, lorsqu'elle est contractée dans les conditions requises entre fidèles ; car entr'eux elle figure l'union de J.-C. avec son Eglise. Quant à être sacrements proprement dits, c'est-à-dire sacrements de la loi nouvelle produisant la grâce par une vertu propre qui leur a été attachée par Jésus-Christ, le Révérend Père prétend qu'ils ne sont pas toujours tels : il soutient qu'il faut, pour qu'ils le soient, la bénédiction du ministre, auquel J.-C. a conféré le pouvoir de l'administrer, et ce ministre d'après lui ne peut être que le prêtre.

(1) P. 44, etc.

(2) P. 165, 167, 171.

Ce sentiment, on le voit, n'est pas nouveau ; il se produisit, avec un certain éclat, dans les Congrégations du Concile de Trente, au sujet de la validité des mariages clandestins, et fut patronné, au dire de Benoît XIV, par les théologiens de Paris ayant en tête Simon Vigor, qui l'étayait du suffrage de Guillaume de Paris (1), lequel dans son traité de *Sacram. Matrim.* c. 9, prétend que le contrat de mariage peut être séparé du sacrement, et que le prêtre seul en est le ministre, pouvant seul par sa bénédiction transformer un contrat, qui, de soi, n'est qu'une chose civile et profane, en une convention sainte et religieuse, et lui imprimer la vertu de produire la grâce sanctifiante *ex opere operato.*

Au rapport du card. Pallavicini, l'opinion de Vigor trouva fort peu de partisans parmi les Pères du Concile ; toutefois elle n'était pas aussi singulière, dit Benoît XIV (2) que le prétendit Soto ; car, dit ce Pontife, elle a été embrassée par Paludanus, par les PP. du Concile de Cologne en 1536, par Herman archev. de Cologne ; mais surtout, au moment où se terminait le Concile de Trente, par Melchior Cano, dans son célèbre traité de *Locis Theologicis*; et l'on peut leur joindre un grand nombre d'autres auteurs dont le Révérend Père cite les noms, au nombre de plus de 155, dont toutefois nous ne croyons pas pouvoir garantir l'adhésion de chacun d'eux à cette manière de voir ; plusieurs en effet nous paraissent avoir été plutôt partisans de l'opinion contraire.

Tout en appelant très-probable le sentiment de Melchior Cano, Benoît XIV (3) avoue que l'opinion contraire est plus commune, qu'elle a été suivie par presque tous les anciens théologiens et canonistes, ainsi que l'affirment un grand nombre d'auteurs renommés cités par le Pontife. Puis après avoir exposé les raisons qui militent en faveur du sentiment qui tient que les contractants sont les ministres du sacrement de mariage, Benoît XIV conclut en ces termes (4).

« Utriusque opinionis solidiora fundamenta innuimus, non animo « quemquam inducendi ad unam aut alteram amplectendam, sed ut « Episcopis sit persuasum utramque esse probabilem, suosque habere

(1) De *Syn. diœcesana* lib. VIII, c. XIII, n° I.

(2) Ibid, n° II.

(3) Ibid. n° III.

(4) Ibid. n° IX.

« magnæ auctoritatis patronos, atque inde non decere discant, ut ipsi « judicis partes assumant, quæstionemque definiant, de qua Ecclesia « nihil hactenus pronuntiavit, sed theologorum disputationi relin- « quit. »

S. Alphonse, qui est du sentiment que les époux sont ministres du sacrement de mariage, s'étonne de cette conclusion de Benoît XIV : « Miror, dit-il (1), quod laudatus Benedictus, postquam contenderit « rationibus tam urgentibus contra sententiam Cani, illam, n° IV, ap- « pellet probabilem.... Verumtamen, ajoute-t-il, magis opportet atten- « dere quæ scribit Benedictus in Decretali sive Epistola ad Archiepisc. « Goanum, quæ incipit *Paucis ab hinc annis*, ubi scribit ut Pontifex, « quam ea quæ profert ut Doctor privatus in præfato opere *de Synodo* : « In præfata enim Decretali expresse docet ministros sacramenti ma- « trimonii esse ipsos contrahentes, non vero sacerdotem, dum ait quod « *materia est mutua corporum traditio, verbis ac nutibus assensum expri-* « *mentibus, et mutua corporum acceptatio, forma.* »

Nous avons à examiner si le Révérend Père a pu considérer la question comme encore laissée à la libre discussion des auteurs, et soutenir, comme il l'a fait, que le prêtre est le seul ministre du sacrement de mariage entendu dans le sens strict.

Dans sa lettre au roi de Sardaigne datée du 19 sept. 1852, qu'on peut lire dans l'*Univers*, n° du 22 décembre, même année, Pie IX s'exprime ainsi : « C'est un dogme de foi que le mariage a été élevé par « Jésus-Christ Notre-Seigneur à la dignité de sacrement, et c'est un « point de doctrine de l'Eglise catholique que le sacrement n'est pas « une qualité accidentelle surajoutée au contrat, mais qu'il est de l'es- « sence même du mariage ; de telle sorte que l'union conjugale entre « les chrétiens, n'est légitime que dans le mariage sacrement, hors « duquel il n'y a qu'un pur concubinage (2). »

Le Souverain-Pontife, dans cette lettre, parle du mariage en tant qu'il est sacrement proprement dit, puisqu'il en parle comme ayant été élevé à la dignité de sacrement par N. S. Jésus-Christ, qui seul lui a conféré cet honneur. Or, le Pape dit qu'il est essentiel au mariage de

(1) Lib. VI, n° 897, prob. 50.

(2) V. Bouix, *de Judiciis*, t. I, p. 86.

tout chrétien d'être sacrement, et sacrement, sans doute, dans le sens dont il vient de parler, et non pas sacrement seulement dans le sens large : autrement il aurait parlé d'une manière inintelligible, n'ayant pas dit le mot de cette dernière espèce de sacrement. Le sacrement proprement dit n'est donc pas une qualité accidentelle surajoutée au contrat; elle lui est au contraire tellement inhérente, quand le mariage est contracté entre les chrétiens, que, d'après le Pape, le contrat, qui en est dépourvu, n'est qu'un pur concubinage. Par conséquent, le mariage des chrétiens contractés en dehors de la présence du curé et sans prêtre étant incontestablement valide entre chrétiens dans les lieux où le décret du Concile de Trente, qui exige cette présence, n'a pas été promulgué, ce mariage est sacrement proprement dit, d'où on doit inférer, que le prêtre n'en est pas le ministre ; et cela, dit Pie IX *est un point de doctrine de l'Eglise catholique.*

C'est, sans doute, en conformité avec la même doctrine, que le même Pie IX, par son bref du 22 août 1851, condamna la proposition suivante de Nuytz : *Matrimonii Sacramentum non esse nisi quid contractui accessorium, ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est.* C'est on le voit la thèse même soutenue par le Révér. Père. Il répond, nous le savons, en disant que le Pape condamne la proposition en ce sens seulement que, par sacrement, on doit entendre le sacrement pris dans le sens large, qui, d'après le Père, ne peut être séparé du contrat de mariage passé entre fidèles, quoique le sacrement proprement dit puisse en être séparé. Mais à qui persuadera-t-il que, soit l'auteur de la proposition condamnée, soit le souverain Pontife l'ont entendu dans ce sens ? Le sacrement attaché à la bénédiction nuptiale est-il donc le sacrement pris seulement dans le sens large ?

Pie IX va encore au-devant de cet échappatoire dans son allocution du 27 sept. 1852 où il dit : « Cum nemo ex catholicis ignoret aut igno-
« rare possit *matrimonium esse vere et proprie unum ex septem evangelicæ*
« *legis sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles*
« *matrimonium dari non posse quin uno eodemque tempore sit sacramentum;*
« atque idcirco quamlibet aliam inter Christianos viri et mulieris,
« præter sacramentum, conjunctionem, cujuscumque etiam civilis legis
« vi factam, nihil aliud esse nisi turpem atque exitialem concubitum

« ab Ecc'esia tantopere damnatum, ac proinde a conjugali fœdere sa-
« cramentum separari nunquam posse. »

Il s'agit encore ici du mariage en tant qu'il est un des sept sacrements de la loi nouvelle : le Pape le dit expressément, par conséquent du mariage sacrement proprement-dit, et non du mariage entendu seulement dans le sens de sacrement dans le sens large. Or, tout mariage entre chrétiens, pourvu qu'il soit valide, est, d'après Pie IX, sacrement dans le sens rigoureux précité, et conséquemment le mariage même contracté hors de la présence du prêtre, dans les con trées où le décret contenu dans la XXIV sess. du Concile de Trente, ch. I, *de reform. Matr.* n'a pas été promulgué et n'est pas en vigueur ; ainsi que le mariage que nous appelons *à la gomine*, qui a lieu, dans les lieux même où le décret précité oblige, lorsque les parties se présentent devant leur curé et se donnent mutuellement, malgré lui, leur consentement en présence de deux témoins sans recevoir d'aucun prêtre la bénédiction nup tiale. Donc Pie IX, chef infaillible de l'Eglise, ne regarde pas le prêtre comme le ministre du sacrement de mariage. Serait-il donc permis au Révérend Père de penser autrement que le Pape sur un point qui appartient indubitablement à l'enseignement chrétien sur la matière des sacrements ?

Le Révérend Père (1) croit pouvoir éluder la force des paroles pontificales qui viennent d'être relatées en disant qu'elles doivent s'entendre seulement des lieux où le Concile de Trente a été promulgué, comme si le Pape ne parlait pas évidemment de tout mariage, contracté en quelque contrée que ce soit entre chrétiens : il n'y a qu'à relire les susdites paroles pour voir qu'il est impossible de les entendre autrement.

Enfin dans son *Syllabus*, acte dogmatique adressé à toute l'Eglise en vertu du pouvoir inhérent à sa charge de chef infaillible du troupeau de J.-C., Pie IX condamne les deux propositions suivantes.

« 66. Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractui acces-
« sorium, ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum
« nuptiali benedictione situm est. »

« 73. Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare

(1) P. 179 et 180.

« veri nominis matrimonium : falsumque est aut contractum matri-
« monii inter Christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse
« contractum si sacramentum excludatur. »

Ces deux propositions étant condamnées, et étant par là même fausses, les deux contradictoires qui suivent sont nécessairement vraies :

1°. 66. Le sacrement de mariage n'est pas un simple accessoire du contrat, qui peut en être séparé ; et ce sacrement ne consiste pas dans la seule bénédiction nuptiale.

2°. 73. Il ne peut y avoir vrai mariage entre les chrétiens en vertu du contrat purement civil ; et il n'est pas faux, ni que le contrat matrimonial passé entre chrétiens soit toujours sacrement, ni qu'il soit invalide si on exclut le sacrement.

Le mot sacrement dans l'une et l'autre proposition ne peut s'entendre que du sacrement proprement dit ; car c'est le sens ordinaire dans lequel l'Eglise et tous les auteurs l'emploient quand ils n'avertissen pas qu'ils y attachent un sens différent ; et l'on ne peut supposer que l'Eglise, dans une définition dogmatique, où elle doit parler clairement pour être comprise par les fidèles, qui doivent s'en tenir à la règle de croyance qu'elle leur propose, ait pu, sans avertissement, attacher à ce mot un sens qui n'est guère connu que de ceux qui ont fait des études théologiques : si elle l'eût fait, elle eût parlé pour ne pas se faire comprendre, et une supposition pareille est une absurdité palpable, et de plus elle renferme une grave injure à l'adresse de cette mère commune et de son chef. Du reste, il ne peut être douteux que le Souverain Pontife, en condamnant les propositions susdites, n'ait voulu le faire dans le sens que leur auteur y attachait ; mais en disant que le sacrement consistait seulement dans la bénédiction nuptiale, l'auteur de ces propositions voulait évidemment parler non du sacrement pris dans le sens large, mais bien plutôt du mariage sacrement proprement dit ; c'est donc dans ce sens que le Pape déclare que le sacrement de mariage ne consiste pas seulement dans ladite bénédiction, mais qu'il est sans elle proprement tel, et ne peut être séparé du contrat.

Après des documents aussi précis, émanés du chef même de l'Eglise, nous ne voyons pas qu'il puisse être permis de soutenir, comme le fait

le Révérend Père, que toute union conjugale contractée validement entre chrétiens ne soit pas vrai sacrement de la loi nouvelle, lors même que les époux ne recevraient pas la bénédiction nuptiale qui est donnée par le prêtre ; et par conséquent, il est absolument faux de dire que le prêtre est seul ministre du sacrement de mariage ; et on doit nécessairement admettre que ce sont plutôt les contractants eux-mêmes qui le sont.

En vain le Révérend Père entasse-t-il texte sur texte pour démontrer que l'Eglise a toujours regardé le mariage comme une chose sainte, et a constamment exigé que les époux le fissent bénir par ses ministres ; en vain a-t-il recours encore aux arguments qui lui paraissent le plus concluants, il doit comprendre que tous ces textes, tous ces arguments ne peuvent prévaloir contre l'autorité du chef infaillible de l'Eglise : Rome ayant parlé, la question est tranchée.

Inutile donc d'entrer en discussion sur le sens qu'il faut attacher aux divers documents qu'il allègue à l'appui de sa thèse, sur la valeur qu'il faut accorder aux arguments qu'il emploie dans le même but ; on ne peut que conclure, et que ces textes n'ont pas la force démonstrative qu'il leur attribue, et que ces raisonnements sont dénués de tout fondement solide. Il nous serait impossible d'ailleurs de discuter en détail, dans une *Revue*, cette multitude de documents et ces raisonnements si nombreux répandus dans tout un énorme *in-octavo*. Il faudrait pour cela un livre entier, plus volumineux même que celui du Révérend Père : et ce livre à nos yeux est tout-à-fait inutile pour la décision de ce qui fait l'objet de la controverse, puisqu'elle est tranchée par l'Eglise elle même.

Qu'il nous suffise donc de répondre, à toutes ces citations de l'auteur, que nous lui accordons entièrement que le mariage est une chose sainte, que les époux sont tenus et l'ont toujours été de faire bénir leur union par le prêtre ; mais que cela ne prouve pas que le sacrement de mariage consiste dans les bénédictions et les prières de l'Eglise ; car, de l'aveu même du Révérend Père, toutes les bénédictions et les rites mentionnés dans les documents qu'il allègue, ne sont pas nécessaires pour la validité du sacrement de mariage ; d'après lui, la simple bénédiction du prêtre est suffisante. Ces documents apportés à l'appui de sa thèse prouveraient donc plus que ne le veut l'auteur,

puisqu'on n'y voit pas quels sont ceux dont la validité du contrat conjugal peut se passer ; or, s'il lui est permis de les interpréter dans le sens qu'il n'y a que la bénédiction sacerdotale qui soit essentielle, pourquoi serait-il interdit aux autres de n'y voir d'indiqué comme essentiel que le seul consentement des contractants ?

Les cérémonies et les bénédictions de l'Eglise ont sans doute des grâces qui leur sont affectées ; mais cela n'implique pas que ces grâces soient nécessairement sacramentelles, et les mêmes que celles que J.-C. a attachées au sacrement de mariage. Il en est des cérémonies qui accompagnent ce sacrement, comme de celles qui précèdent ou suivent l'infusion de l'eau régénératrice du sacrement de baptême : des grâces, sans doute, accompagnent celles-ci ; mais ce ne sont pas proprement celles que le Sauveur a attachées à ce qui constitue l'essence du sacrement qui fait le chrétien, lequel, ainsi que le sacrement du mariage, peut quelquefois, même légitimement, être séparé de ces cérémonies, et avoir aussi un ministre qui ne soit pas prêtre : Guillaume d'Auxerre cité par le Révérend Père lui-même (1), rend très-bien cet enseignement par les paroles qui suivent : « Formales causæ « sunt solemnitas quæ exhibetur in matrimonio, sicut quod fit in facie « ecclesiæ. Item quod benedicantur sponsus et sponsa : *hæc enim fa-* « *ciunt ad decorem matrimonii. Efficiens autem causa est consensus per* « *verba de præsenti expressus, vel æquipollens sicut per signa* (2). »

Les bénédictions qui accompagnent les mariages des chrétiens sont donc pour en relever l'importance aux yeux des fidèles; mais elles ne sont pas la source de la grâce sacramentelle qui parvient aux époux au moyen du contrat dont ils sont les agents ou les ministres. C'est ce que dit encore formellement le pape S. Nicolas I, dont le Révér. Père me fournit encore le texte (3). Après avoir énuméré les diverses solennités qui entourent l'union conjugale, ce Pape ajoute : « Peccatum au- « tem esse si hæc cuncta in nuptiali fœdere non interveniant non dici- « mus : per hoc sufficiat, secundum leges, *solus eorum consensus* de « quorum conjunctionibus agitur. Qui consensus, *si solus in nuptiis*

(1) P. 526.

(2) *De Matr.* Lib. IV, c. 2.

(3) P. 232, l. 28.

« *forte defuerit, cætera omnia, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur,*
« *Joanne Chrysostomo, magno doctore, testante, qui ait : matrimonium non*
« *facit coitus, sed voluntas.* »

Le Révér. Père invoque souvent l'autorité du pape S. Evariste qui, dans une décrétale, dont l'authenticité est contestée, mais que le Père croit authentique, s'exprime ainsi (1) : « Similiter custoditum et traditum « habemus ut uxor legitime viro conjungatur : aliter enim legitimum « non fit conjugium, nisi ab his qui super ipsam feminam dominatio- « nem videntur habere, et a quibus custoditur, et a parentibus aut « propinquioribus sponsetur, et legibus dotetur, et suo tempore sacer- « dotaliter, ut mos est, cum precibus et oblationibus a sacerdote bene- « dicatur, et a paranymphis, ut consuetudo docet, etc., solemniter ac- « cipiatur.— Aliter enim præsumpta, non conjugia, sed aut adulteria, « aut contubernia, aut stupra, vel fornicationes, potiusquam legitima « conjugia esse non dubitate. »

Nonobstant ces dernières paroles, on ne peut conclure de cette Décrétale, qu'il ne peut y avoir sacrement de mariage sans la bénédiction du prêtre : non-seulement parce qu'il faudrait tirer la même conclusion, pour le cas où l'épouse n'aurait pas été demandée aux parents, ou n'aurait pas été dotée selon la loi, ou la cérémonie n'aurait pas été accompagnée de l'offrande du saint sacrifice et des prières qu'on y doit réciter pour les conjoints, ou bien l'épouse n'aurait pas été conduite avec solennité chez son époux, et reçue par lui en cérémonie : toutes choses que le Révérend Père ne juge pas absolument indispensable pour la validité du sacrement du mariage ; mais encore parce que le pape Evariste ajoute à l'énoncé du cérémonial qui précède, l'exception suivante, qui tranche tout à fait la question : *Nisi*, dit-il, *voluntas propria suffragata fuerit et vota succurrerint legitima.* S'il y a donc volonté ou consentement des époux, donné régulièrement, leur union ne doit plus être présumée ni adultère, ni viol, ni concubinage, ni fornication ; mais mariage légitime, au moins quant à la validité. Notez, en outre, que le Pape ne dit pas qu'il y ait toujours ou adultère, ou viol, ou fornication, etc., mais seulement qu'il y a lieu de présumer la perpétration de quelqu'un de ces crimes, puisque du défaut de solennité on

(1) P. 217.

peut induire souvent, avec fondement, que le commerce des deux conjoints n'est pas légitimé par une union vraiment conjugale.

Le Rév. Père(1) n'est pas mieux fondé à s'étayer des paroles suivantes de S. Thomas (2) : « Matrimonium secundum quod est officium, et pœ-« nitentia secundum quod est virtus non habent aliquam formam ver-« borum, sed secundum quod utrumque est sacramentum in dispensa-« tione ministrorum ecclesiæ consistens, utrumque habet aliqua verba : « sicut in matrimonio sunt verba exprimentia consensum, et iterum « benedictiones ab ecclesia institutæ ; in pœnitentia est absolutio verbo « tenus facta. »

S. Thomas dit formellement, dans ce texte, que les paroles exprimant le consentement des époux sont la forme du sacrement du mariage, ce qui est dire qu'ils sont eux-mêmes les ministres de ce sacrement. Le S. Docteur ajoute, il est vrai : *Et iterum benedictiones ab ecclesia institutæ* ; mais en parlant ainsi, il ne prétend pas affirmer que ces bénédictions fassent partie de la forme essentielle, puisqu'aucune bénédiction spéciale n'étant désignée en particulier, il faudrait dire que le saint Docteur veut qu'on considère comme étant de l'essence du sacrement toutes celles qui accompagnent la célébration des noces, même celle qui est donnée pendant la messe, et celle aussi de l'anneau nuptial. Il y a plutôt à induire, des expressions précitées, que S. Thomas, considérant ces bénédictions comme instituées *ad decorem matrimonii*, selon l'expression de Guillaume d'Auxerre, a cru pouvoir les annexer comme complément accessoire à la forme essentielle.

Cette explication est d'autant mieux fondée, qu'en refusant de l'admettre, on est réduit à la nécessité de dire que S. Thomas n'est pas d'accord avec lui-même : en effet, dans sa *Somme* (3), il dit : « Actus « noster in pœnitentia, quamvis de essentia sacramenti, non est tamen « sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet « absolutionem a peccatis, et ideo oportet quod ad perfectionem sacra-« menti interveniat actus sacerdotis ; sed in matrimonio actus nostri « sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est

(1) P. 396, l. 19.

(2) *In IV sent.*, dist. 1, q. 1, art. 3.

(3) Dist. 28, q. 1, a. 3.

« obligatio, quia quicumque est sui juris potest se alteri obligare ; *et* « *ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia* « *sacramenti.* » S. Thomas, dans ce texte, parle évidemment du mariage comme sacrement de la loi nouvelle, puisqu'il le compare au sacrement de pénitence pour montrer en quoi il en diffère quant à ce qui le constitue et en fait l'essence. Or, dit-il, la bénédiction du prêtre n'est pas nécessaire à l'essence du sacrement du mariage ; les paroles par lesquelles les époux s'allient entre eux sont suffisantes. Donc S. Thomas n'a pu dire dans son commentaire sur le livre des sentences que la bénédiction du prêtre est essentielle à la forme dudit sacrement (1).

Les défenseurs de la croyance que les contractants sont les ministres du sacrement du mariage, s'étayant des paroles du saint Concile de Trente (2), qui anathématise ceux qui ne reconnaissent pas comme ayant été véritables et bien ratifiés, *vera et rata*, les mariages clandestins contractés par le seul consentement des parties, tant que l'Eglise ne les avait pas déclarés nuls, et concluant de ce langage du concile, que ces mariages étaient vrais sacrements, puisqu'il les appelle *rata*, et que, d'après la Décrétale *Quanto* d'Innocent III, c'est par le sacrement que le mariage est constitué *ratum : ratum efficit*, dit le Pontife, conjugii sacramentum, le Révér. Père a dû, pour l'intérêt de sa cause, s'efforcer de renverser ce qu'il peut y avoir de force probante dans cet argument ; mais, il ne nous paraît pas qu'il y ait réussi : car quoique nous lui accordions volontiers que le saint Synode ne déclare jamais expressément que le contrat de mariage existe par le seul consentement des époux en dehors de la présence du prêtre, néanmoins nous croyons que ce Révér. Père n'est nullement fondé à soutenir, comme il le fait (3), qu'en disant que les mariages clandestins avaient été *vera et*

(1) On peut juger, d'après ce que nous venons de citer de S. Thomas, que c'est à tort que le Rév. Père range le saint Docteur au nombre des partisans de sa thèse.

(2) Sess. XXIV, c. 1, *De refor. Matrim.* : « Tametsi dubitandum non est clandestina matrimonia libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit ; et proinde jure damnandi sunt, ut eos sancta synodus anathemate damnat, qui ea vera et rata esse negat. »

(3) P. 336 et ailleurs.

rata, tant que l'Eglise ne les avait pas déclarés nuls, le concile n'a entendu parler que des mariages clandestins *de droit*; c'est-à-dire, qui étaient contractés sans publication de bans et sans le consentement des parents, quoiqu'ils fussent célébrés en présence et avec la bénédiction du prêtre, et non des mariages clandestins *de fait*; c'est-à-dire, de ceux qui, non-seulement avaient lieu sans publication des bans, et sans le consentement des parents, mais qui de plus étaient contractés hors de la présence des prêtres, et sans aucune bénédiction de l'Eglise : que, par conséquent, ce Révérend Père se trompe en affirmant que, de par le concile, la première espèce de ces mariages clandestins avaient été valides quoiqu'illicites, tant que l'Eglise ne les avait pas annulés, mais qu'il en était autrement des mariages clandestins de la seconde espèce. (D'après le Révérend Père ceux-ci ont toujours été regardés comme nuls par l'Eglise, quoique, dit-il, elle ait pu les tolérer et garder le silence les concernant à certaines époques.) Nous croyons, dis-je, que le Père est complètement dans l'erreur, en ce point, et qu'il a bien mal compris les paroles du concile. On va en juger : dans le chapitre en question, après avoir énoncé qu'en déclarant valides les mariages contractés clandestinement, tant que l'Eglise ne les avait pas irrités, les Pères de Trente ajoutent que néanmoins pour de très-justes motifs l'Eglise les avait toujours détestés et prohibés, et ces justes motifs ces Pères les exposent en ces termes : « Cum S. Synodus, disent-ils, gra-
« via peccata perpendat quæ ex eisdem clandestinis conjugiis ortum
« habent, præsertim vero eorum qui in statu damnationis permanent,
« dum priore uxore, cum qua contraxerunt, relicta, cum alia palam
« contrahunt, et cum ea in perpetuo adulterio vivunt; cui malo, ajou-
« tent-ils, cum ab ecclesia, quæ de occultis non judicat, succurri non
« possit, » il a fallu chercher un remède efficace, et c'est dans cette vue que le saint Synode statue que désormais le mariage ne pourra être contracté validement, dans tous les lieux où son décret sera publié, qu'en présence du curé, des époux et de deux ou trois témoins.

Il est manifeste que les mariages clandestins dont parle le Concile ne sont pas seulement ceux qui le sont uniquement *de droit*, mais encore qui le sont *de fait*, puisqu'ils sont tels que l'Eglise ne peut pas les soumettre à ses tribunaux, ses pouvoirs ne s'étendant pas sur les choses occultes. Assurément l'Eglise pourrait apprécier la valeur des

mariages clandestins qui auraient eu des témoins et auraient été contractés devant le prêtre, quoique les parents n'eussent pas donné leur consentement, et que les bans n'eussent pas été promulgués, et son devoir serait de séparer les conjoints, si elle constatait que leur union n'est pas légitime. Or, le Concile dit formellement qu'il n'est pas possible à l'Eglise, à l'égard des mariages dont il parle, de remplir ce devoir. Mais cela ne peut être que parce que ces mariages étant entièrement clandestins, et tels que, sans que l'on s'en puisse douter, il arrive qu'après s'être mariés ainsi secrètement, *clam*, l'époux quitte l'épouse à laquelle il s'était ainsi uni et se marie publiquement avec une autre, et vive ensuite avec cette dernière dans un état permanent d'adultère, sans que l'Eglise puisse faire cesser ce désordre. Mais si le saint Concile n'avait pas réputé valide cette sorte de mariage clandestin, il n'aurait pu dire qu'en y renonçant et en contractant une nouvelle alliance, on se constituait dans un état permanent d'adultère. Loin de blâmer ces sortes d'époux qui renonçaient à leur union clandestine, le Concile leur devait au contraire des éloges, comme à des personnes qui cessaient de croupir dans le crime et qui prenaient le parti de régulariser leur position de maris chrétiens. Or, ce n'est pas ce que fait le Concile, mais bien plutôt le contraire. Il regarde donc comme vrais mariages *vera et rata* ces unions *clandestines* (qui le sont de fait et non pas seulement de droit) tant que l'Eglise ne les avait pas invalidées. Que peut répondre le Révérend Père à une démonstration aussi évidente ? Il répondra peut-être, ce que pourtant il ne fait pas, que le Concile ne dit pas que ce soient des mariages sacrements proprement dits, sacrements de la loi nouvelle ; mais répondrons nous à notre tour : Le Concile dit que ce sont des mariages *vrais et ratifiés entre chrétiens* ; or, d'après le pape Innocent III, ces mariages sont *sacrements* ; et si les paroles d'Innocent III, ci-dessus relatées, ne le convainquent pas que ces mariages sont sacrements dans le sens rigoureux précité, celles de notre Saint-Père Pie IX, également relatées ci-dessus et extraites de ses lettres apostoliques, de ses allocutions et de son *Syllabus* ne peuvent lui permettre de douter que les mariages clandestins en question, n'aient été des mariages vrais sacrements de la loi nouvelle, et doivent l'obliger à confesser que le ministre de ce sacrement n'est pas le prêtre, mais que ce sont nécessairement les contractants.

Pour infirmer cette conséquence, chose bien difficile pour ne pas dire impossible, le Révérend Père, entre autres allégations, insiste sur ce que la forme du mariage doit être une formule sainte, qui soit accompagnée de l'invocation des trois personnes divines et du signe de la croix ; qu'il en est ainsi dans le baptême, lequel est non-seulement la porte de tous les autres sacrements, mais dont l'administration doit servir de règle quand on confère tous les autres : « Baptismus, dit-il, « est janua omnium sacramentorum, et sine eo re ipsa suscepto, nul- « lum aliud sacramentum consistere potest. Homo non baptizatus nul- « lius sacramenti novæ legis est capax. Ergo forma baptismi est forma « omnium sacramentorum novæ legis ; ejusdem essentiales partes « constituunt regulam partium essentialium omnium sacramentorum « novæ legis ; proindeque invocationem SS. Trinitatis esse partem « essentialem formæ cujuscumque sacramenti (1). » D'où il y a à conclure, d'après le Révér. Père, que les paroles par lesquelles les époux se donnent mutuellement le consentement, n'étant que des paroles profanes, qui ne sont accompagnées d'aucune invocation des trois personnes divines, ne peuvent être la forme du sacrement de mariage.

Mais s'il en est ainsi, répondons-nous, le baptême lui-même serait donc nul, si celui à qui on le demande, dans une pressante nécessité, étant dans de mauvaises dispositions, n'ayant pas la foi, ou étant même païen, peut-être, tout en condescendant aux désirs du baptisé, prononçait les paroles qui sont la forme du baptême comme des paroles purement humaines, dénuées de toute valeur, n'ayant d'importance qu'aux yeux d'une crédulité superstitieuse. Or, telle n'est pas la croyance de l'Eglise et du peuple fidèle, qui regardent comme bien valide le baptême ainsi conféré. De plus, les trois Personnes divines ne sont pas invoquées dans la forme de plusieurs autres sacrements, ou du moins cette invocation n'y est pas réputée essentielle par la grande majorité des théologiens. — La forme essentielle de la consécration du pain eucharistique consiste, d'après l'opinion commune, dans ces paroles : *Hoc est corpus meum*, et celle du précieux sang dans celles-ci : *Hic est calix sanguinis mei*, etc. Où est, dans ces deux formes, l'invocation des trois Personnes divines ? — Le Révérend

(1) P. 61.

Père dira-t-il que ces personnes sont nommées dans les prières qui précèdent la consécration? —Mais personne, que nous sachions, n'a dit que cette énonciation antérieure fût requise pour la validité de la consécration des saintes espèces. Également les auteurs conviennent que l'invocation des trois Personnes divines qui termine la forme de l'absolution, n'est pas nécessaire pour sa validité ; et le Révér. Père ne parviendra jamais à démontrer que cette invocation soit de son essence. Donc il a tort d'étendre à tous les sacrements ce qui a été établi pour la forme de celui du baptême. Donc il ne peut conclure que les paroles des contractants dans le mariage ne peuvent être la forme de ce sacrement vu qu'elles ne contiennent pas l'invocation des trois Personnes divines.

Nous ne pousserons pas plus loin nos observationss sur la thèse du Révérend Père, relative au ministre du sacrement de mariage.

Relevons toutefois, en finissant, encore une assertion de ce Père, quoiqu'elle soit un peu étrangère à la thèse que nous venons de combattre. Nous avons suffisamment fait connaître tout-à-l'heure que le Révérend Père prétendait que les mots : *In nomine Patris*, etc., qui terminent la forme de l'absolution sacramentelle, étaient essentiels à cette forme ; à plus forte raison, sans doute, les mots *a peccatis tuis*, doivent-ils être réputés tels par le même Père. Loin de le contredire, il l'avoue tout au contraire. Mais, en même temps, chose étrange ! et qu'on ne peut guère expliquer que par la trempe particulière d'esprit de cet auteur, porté à embrasser des opinions singulières et paradoxales ; voici ce qu'il ajoute, après l'aveu dont nous venons de parler (1) : « Sit, « dit-il, (casus) sacerdotis qui, aliqua urgente causa, pœnitentem ab- « solveret his solis verbis : *Absolvo te* ; et inde disputaretur an hæc sa- « cerdotalis absolutio suum sacramentalem remissionis peccatorum « consecuta fuerit effectum ; ego absque ulla vel minima dubitatione « sustinerem affirmativam conclusionem, supposito quod talis sacerdos « intellexisset a peccatis absolvere non a propria sua auctoritate, et « suo nomine, sed autoritate et nomine Dei. Affirmativam absque ullius « dubii umbra tenerem, non quia existimarem ea sola verba *Absolvo te* « constituere per se essentiam formæ sacramenti pœnitentiæ, sed quia

(1) P. 77.

« per accidens, eo casu sufficerent, eo quod intentio sacerdotis supple-
« verit suæ mentis verbo et catholicæ fidei habitu, quod verbo oris de-
« fuit, in eo absolutionis sacramentalis extraordinario et exceptitio
« actu. »

Ainsi, d'après le Révérend Père, des paroles essentielles à la forme d'un sacrement peuvent être omises sans que ce sacrement soit nul, lorsque l'intention du ministre est censée les suppléer. Comprend-on une assertion aussi étrange? — Bien des auteurs, sans doute, tiennent que les paroles *a peccatis tuis*, ne sont pas essentielles, mais seulement de précepte, parce que les circonstances déterminent suffisamment le sens des mots *absolvo te*, que ces auteurs regardent comme seules essentielles, ainsi qu'on peut le voir dans S. Alphonse, lib. 6, n° 430, *dub.* 2; mais dire qu'elles sont essentielles et que néanmoins l'absolution donnée sans qu'elles soient exprimées, est valide, à cause de l'intention du ministre qui la confère, nous ne connaissons pas d'auteur qui l'ait dit, en dehors du Révérend Père, et nous ne croyons pas qu'il y en ait qui puisse légitimement le dire. Est-ce que l'on pourrait regarder comme valide le baptême qui serait conféré avec les seules paroles : *Je te baptise* sans nommer les trois Personnes de la Sainte Trinité, si le ministre les avait eues en pensée en prononçant la forme? — Le sentiment commun est que le mot *te* est essentiel à la forme du baptême, mais nous ne trouvons pas qu'il y ait un seul auteur, qui, réputant ce sentiment certain, dise que le baptême, conféré par quelqu'un qui omettrait ce mot, serait valide, bien qu'il eut évidemment l'intention de baptiser l'individu auquel il l'administre, ainsi que son action en fournit d'ailleurs la preuve.

CRAISSON,

Ancien Vicaire général.

LITURGIE.

I. — *Cérémonies des Funérailles.*

On nous adresse un certain nombre de questions sur les cérémonies des Funérailles. Les unes se rapportent à la levée du corps, d'autres à l'office et à la Messe, d'autres à l'absoute et à la conduite au cimetière.

§ 1. Questions relatives à la levée du corps.

I. *Dans les localités où la levée du corps se fait à l'église, est-il obligatoire de faire cette cérémonie près de la porte d'entrée? Serait-il permis de réciter les prières de la levée du corps près de l'autel où l'on doit faire l'office?*

II. *Quand la levée du corps se fait à la porte d'entrée, le Prêtre qui doit célébrer la Messe peut-il s'y rendre en aube, en étole et en chape, avec le diacre et le sous-diacre revêtus de la dalmatique et de la tunique?*

III. *Quand cette cérémonie se fait dans l'église, peut-on chanter l'antienne* Si iniquitates *et le psaume* De profundis ? *Doit-on réciter ou chanter l'antienne* Exultabunt *et le psaume* Miserere ?

IV. *Est-on obligé de réciter ou de chanter le répons* Subvenite *en entier avec toutes les réclames ?*

V. *Une procession funèbre peut-elle être organisée en allant de la maison mortuaire à l'église, lorsque le corps est porté sur une voiture?*

Sur la première question. Nous ne pensons pas que la levée du corps puisse être faite au lieu où le corps doit être déposé pendant l'office. La rubrique du Rituel ne fait aucune allusion à cette pratique, et aucun auteur ne suppose que l'on puisse faire ainsi. Tout au plus pourrait-on tolérer cette manière de faire si la cérémonie devait avoir lieu dans un sanctuaire très-restreint, et alors on serait dispensé d'observer les règles qui seraient d'une exécution trop difficile.

Sur la deuxième question. 1° La levée du corps doit être faite par un

Prêtre revêtu du surplis et de l'étole, avec ou sans la chape; 2° Il ne peut porter ni l'aube ni le rochet, et ne peut être assisté ni de ministres sacrés ni d'ecclésiastiques en chapes.

La première partie de cette règle ressort du texte même de la rubrique du Rituel (*De Exequiis*). « Parochus induitur superpelliceo et stola « nigra, vel etiam pluviali ejusdem coloris. » Les décrets que nous rapportons ci-après à l'appui de la seconde partie montrent que cette rubrique doit-être entendue dans le sens tout-à fait strict, et expliquent le sens de ces mots : *vel etiam*.

La seconde partie repose sur les décrets suivants :

1er Décret. *Question*. « In sepultura defunctorum, dum cadaver e « sua domo defertur ad ecclesiam cum assistentia parochi et ministris « sacris cum pluviali, dalmatica et tunica indutis, ministri sacri sine « amictu, neque alba, neque cingulo superimponunt dalmaticam et « tunicam soli cottæ vel superpelliceo. Quæritur an talis consuetudo « possit sustinui, vel cogendi sint ministri sacri, ut simul cum dalma- « tica et tunicella induant amictum, albam, et cingulum? « *Réponse*. « Servandam dispositionem ritualis romani, quod in casu excludit sa- « cras vestes ibi non memoratas. » (Décret du 23 mai 1846, n° 5650. p. 10.)

2me Décret. *Question*. « In parochiis ruralibus, cum defunctus de- « cessit in domo, longiori distantia, ut sæpe fit..... cadaver curriculo « ad portam principalem ecclesiæ adducitur, ibique parochus recitare « solet preces quæ juxta rituale romanum sunt recitandæ in domo de- « functi, si proxima sit, antequam cadaver ad ecclesiam deferatur. « Igitur quæritur. 1. Utrum hoc in casu parochus induere possit al- « bam loco superpellicei, ut mos est, si immediate post officium mor- « tuorum, quod ipse parochus facit, Missam sit celebraturus? 2. Et « super albam, aut superpelliceum, si alba non utitur, stolam nigri « coloris una cum pluviali ejusdem coloris? Ratio dubitandi est, quia « fert rituale romanum : stola nigra, vel etiam pluviali ejusdem colo- « ris? » *Réponse*. « Quoad primam quæstionem negative; quoad se- « cundam quæstionem affirmative. » (Décret du 21 juillet 1856, n° 5221. q. 1.)

Pour ce qui concerne en particulier l'usage du rochet, on peut se reporter aux règles données 1re série, t. x, p. 451, spécialement à la

septième, énoncée p. 457, et plus particulièrement encore au seizième décret, rapporté au même lieu p. 461.

Sur la troisième question. Le rituel imprimé à Rome n'indique pas le chant des antiennes *Si iniquitates* et *Exultabunt Domino;* et généralement les auteurs ne supposent pas qu'elles soient chantées, non plus que les psaumes *De profundis* et *Miserere.* Bauldry seul permet de chanter l'antienne *Si iniquitates* et le psaume *De profundis.* Cavalieri, suivi par Mgr de Conny et M. Falise, permet de chanter l'antienne *Exultabunt Domino* et le psaume *Miserere,* et les *Mélanges théologiques* donnent cet usage comme pouvant être suivi (4e série, p. 264) : « L'usage général a ainsi interprété la rubrique, et partout on chante à la levée du corps jusqu'à l'église. » Barruffaldi enseigne que cette antienne et ce psaume ne doivent pas être chantés ; mais il fait mention de la coutume contraire et indique même le chant du deuxième mode ; vraisemblablement il ferait adapter la psalmodie avec l'antienne *Exultabunt Domino,* qui est du premier. Mgr Martinucci dit positivement *elata voce et sine cantu.* D'après ces documents, il semble qu'on peut s'en tenir à l'usage, et celui de chanter l'antienne *Exultabunt Domino* et le psaume *Miserere* paraît plus que suffisamment autorisé. Quant au chant de l'antienne *Si iniquitates* et du psaume *De profundis,* l'autorité de Bauldry nous paraît suffisante pour le permettre. Dans plusieurs circonstances, en effet, les meilleurs auteurs permettent de chanter certaines prières qui, d'après les règles générales, devraient être simplement récitées. Tel est le chant de l'antienne à la sainte Vierge après les vêpres ; tel est encore celui des prières du rituel avant ou après la communion des malades. Ajoutons que le motif pour lequel on ne chante pas l'antienne *Si iniquitates* et le psaume *De profundis* est que cette antienne et ce psaume se disent à la maison mortuaire. Si la levée du corps se fait à l'église, on peut plus facilement les chanter.

Si la levée du corps se fait à l'église, il semble, d'après le texte même du rituel, qu'il n'y a pas lieu de chanter ni de réciter l'antienne *Exultabunt* et le psaume *Miserere ;* mais après la répétition de l'antienne *Si iniquitates,* on commence immédiatement le répons *Subvenite.* Le trajet de la maison mortuaire à l'église n'existant plus, il n'y a pas de raison de dire les prières marquées pendant ce parcours. Ces prières sont plus ou moins longues suivant la distance à parcourir, et se terminent

en entrant dans l'église : c'est assez dire qu'elles sont supprimées quand on est dans l'église.

Sur la quatrième question. La S. Congrégation des rites, consultée sur les prières à dire où à chanter aux Funérailles, a répondu, comme nous l'avons dit t. XXVIII, p. 450 : « Servetur rituale romanum. » (Décret du 20 mai 1741 et du 1er décembre 1742, nos 4114 et 4133.) Nous ne voyons donc pas pourquoi on voudrait retrancher quelque chose du répons *Subvenite.* S'il était nécessaire d'abréger la cérémonie, on pourrait remplacer le chant de ce répons, en tout ou en partie, par une simple récitation, suivant les principes énoncés t. XXV, p. 548.

Sur la cinquième question. Les meilleurs auteurs ne permettent pas qu'un corps porté sur une voiture puisse être précédé par le clergé, et regardent cette pratique comme contraire au Rituel.

Barruffaldi s'exprime comme il suit (tit. XXXVI, nos 96, 97 et 98) : « Mos erat, non adeo antiquus (egomet enim sæpius testis fui) ut de-
« functi nobiles in curru luctuose cooperto ad ecclesiam deferrentur
« sine feretro, præcedente cruce erecta, et Parocho cum luminaribus,
« et cætera comitiva. Cum ad ecclesiam pervenissent, cadaver in sua
« capsa obseratum e curru trahebant pii confratres et in feretrum
« reponebant paratum ad fores ecclesiæ, ingrediebanturque templum
« more consueto : quod ægre ferens Card. de Verme Clariss. mem.
« Episcopus Ferrarien., ad vindicandam hanc indecentiam, edictum
« super hoc promulgavit anno 1705, et illud in sua diœcesana synodo
« inseruit ad capit. *de funerib. et sepult.* § *In feretro* ;. qua monitione
« hunc abusum adeo deformem extirpare studuit, ne amplius viderentur Parochi et Religiosi sacris vestibus induti, cum cruce elevata,
« inter medias psalmodias, et preces, antecedere equis currum trahentibus, quod in posterum rigorose usque ad præsentes dies servatum
« vidimus. Si vero dignitas defuncti exigat ut curribus associetur, incedant post cæteros associantes funus, sed vacui, dummodo cadaver
« in solito feretro præcedat. Quod si etiam pro aliquo insigni viro, et
« in eminenti dignitate constituto iste usus deferendi cadaver in curru
« servari velit, laudabile erit, si fiat absque associatione parochi, sine
« cruce et sine processione, quemadmodum anno 1727, die 3 mensis
« augusti, factum fuit, dum efferreretur cadaver Card. Patritii Fer-
« rariæ Legati ad ecclesiam cathedralem ejusdem civitatis, pro quo

« nullus ordo processionis institutus fuit, sed in nobili curru repositum « cadaver, cum ad januam ecclesiæ pervenisset, Parocho ibi stanti « cum cruce elevata una cum toto canonicorum capitulo oblatum fuit, « qui omnes illud e curru extractum suscepere, ac in ecclesiam statuto « ritu et precibus introduxere. Similiter cardinalis de Verme supere- « narrata synodo inhibuit, ut si ex necessitate in villis ad defuncti ca- « daver humandum, contigerit illud in plaustro efferri, crux non ex- « tolleretur usquedum cadaver prope locum, aut in rationabili distan- « tia ab ecclesia, e plaustro componeretur in feretro, vel modo decen- « tiori asportaretur, tunc enim cum cruce elevata, associatione, « cæterisque cæremoniis in ecclesiam esset deportandum : quod maxime « cum sanctionibus sacrorum canonum concordat et cum præscriptis « in Act. ecclesiæ Mediolan. a S. Carolo Episcoporum speculo et « exemplo editis pro bono ecclesiarum regimine et divini cultus splen- « dore. »

Cavalieri enseigne la même chose (Decr. 158) : « Cadavera curru « clausa : 1° ad ecclesiam ita deferri possunt, ut currum præcedat « crux erecta, Parochus et clerus processionaliter, psalmos de more « præcinens usque ad ecclesiam, ubi a curru corpus in feretro collora- « tum in ecclesiam de more invehatur ; 2° si sine cruce erecta, Parocho « et clero, in curru asportetur prope ecclesiam, et ibi e curru in fere- « tro compositum, cum cruce elevata, et clero inter psalmodiam et « preces consueto modo in ecclesiam deportetur. Uterque modus pa- « rum convenit cum Rituali romano, quod Parochum cum clero facit « procedere ad domum defuncti ad elevandum cadaver, quod per ea « verba, *Parocho præcedente feretrum cum luminibus*, jam supponit in « feretro fuisse collocatum. Primi ex eo apparet enormitas, quod inde- « center admodum facit Parochum et clericos sacris vestibus indutos « cum cruce erecta inter psalmodias et preces antecedere equis cur- « rum trahentibus. Secus est de secundo, qui, licet Rituali undequa- « que non quadret, irreverentiæ tamen et indecentiæ nihil sacrum « exponit, et fere perinde est, ac si ibi cadaver fuisset depositum, ubi « processio inchoatur. Modus iste fere redditur necessarius, seu saltem « minus incommodus, quando cadaver e villis dissitis pro sepultura ad « civitatem est asportandum, vel e contra, licet tunc crederemus sa- « tius, cadaver e plaustro seu curru in aliqua ecclesia seu domo de-

« poni, et ibi exequialem incipi processionem : hoc enim per viam et « quasi tumultuari fieri fortasse est minus conveniens. »

§ 2. De l'Office et de la Messe.

I. Aux Funérailles qui se font dans l'après-midi, peut-on conserver l'usage de chanter les Vêpres des morts au lieu du premier nocturne ? — Dans la matinée, peut-on omettre les nocturnes et chanter seulement les laudes ?— II. Dans la matinée, peut-on célébrer la messe aussitôt après le répons Subvenite, *sans chanter ni réciter aucune partie de l'office ?—III. Dans les diocèses où, en vertu d'un indult, on peut dire une Messe basse de* Requiem *un jour de fête double, pour la sépulture des pauvres, peut-on le Faire aux funérailles des personnes riches, quand elles le désirent, et donnent les honoraires suffisants soit pour une Messe chantée, soit pour d'autres honneurs funèbres ? Peut-on y faire assister un diacre et un sous-diacre revêtus d'ornements ?*

Sur la première question. Il est bien clair qu'il faut répondre négativement. A l'article des Funérailles, le Rituel ne fait aucune mention des vêpres ni des laudes sans nocturne, mais des trois nocturnes avec les laudes, ou du premier nocturne avec ou sans les laudes.

Sur la deuxième question. Aucune rubrique ne s'oppose à ce qu'on célèbre la Messe sans chanter ni réciter l'office. Au contraire, le texte de la rubrique insiste spécialement sur la Messe. Si l'on ne pouvait absolument réciter aucune partie de l'office, il ne faudrait jamais omettre les autres prières et suffrages. « Quod si etiam ea fuerit temporis an- « gustia, vel alia urgens necessitas, ut unum nocturnum cum laudibus « dici non possit, aliæ prædictæ preces et suffragia nunquam omittan- « tur. » C'est-à-dire qu'après le répons *Subvenite,* on commencerait de suite l'oraison *Non intres* et l'absoute. Mais après cette rubrique, nous lisons : « Missa vero, si hora fuerit congruens, ritu pro defunctis, « ut in die obitus, præsente corpore, non omittatur, nisi obstet magna « diei solemnitas, aut aliqua necessitas aliter suadeat. » On voit par ces paroles que pour omettre la Messe, il faut une raison plus grave que pour ne pas chanter ou réciter l'office ; nous avons montré d'ailleurs, 1re série, t. v, p. 471, l'importance liturgique de la Messe des Funérailles en présence du corps. Mais laissons parler Cavalieri (Décret 173, n° 2). Après avoir cité la rubrique que nous venons de

rapporter, il s'exprime comme il suit : « Hæc adduntur post dispensa-
« tionem super officio defunctorum, unde non ambigerem, quod quate-
« nus ob temporis angustiam aliamve rationabilem causam ab officio
« defunctorum cessandum foret, non propterea a Missa, seu saltem
« hæc præferenda esset, quoties utrique incumbi non posset. Ita pro-
« fecto exigit priscus ecclesiæ mos, ut taceam pinguius suffragium,
« quod ex Missa in defunctos indubie derivat. »

Sur la troisième question :

1° Le motif pour lequel on accorde des indults pour célébrer une Messe basse aux Funérailles des pauvres, est de ne pas priver de cette messe l'âme des défunts dont la famille ne peut pas facilement donner les honoraires d'une Messe chantée : il serait regrettable et même parfois odieux de refuser cette faveur à une famille pauvre, qui n'en comprendrait pas les raisons et pourrait y voir un motif d'intérêt sordide. Nous ne voudrions pas même condamner ceux qui feraient usage de cet indult à une sépulture pour laquelle on aurait dépensé une certaine somme qui, d'après la rigueur des règles liturgiques, aurait dû d'abord être employée pour avoir une Messe chantée, s'il y a des inconvénients suffisants pour ne pas se conformer à la règle générale. Mais ces raisons n'existent pas toujours; elles n'existent pas pour les Funérailles des personnes aisées. Pour celles-ci, lorsqu'on verse l'honoraire d'une grand'Messe, ou même si l'on fait des dépenses notables pour les honneurs funèbres, la Messe doit être chantée. Celle-ci seule peut avoir des priviléges, comme il a été dit 1re série, t. v, p. 269, et est la Messe normale à la cérémonie des Funérailles. Il serait d'ailleurs abusif d'user, aux Funérailles des personnes aisées, d'un indult donné pour les pauvres, et s'il y avait des raisons de faire ainsi, il y aurait lieu de demander une permission spéciale.

2° Rien ne peut autoriser l'assistance d'un diacre et d'un sous-diacre à une Messe qui n'est pas chantée. On peut chanter une Messe sans diacre ni sous-diacre; mais les ministres sacrés ne sont jamais employés qu'à une messe chantée : en d'autres termes, la Messe chantée peut n'être pas solennelle ; mais la Messe solennelle est toujours chantée. Aussi la S. C. a-t-elle condamné cet usage, qui a semblé vouloir s'introduire dans quelques églises. Elle l'a fait par le décret suivant :

Question. « Utrum in Missa pro defuncto, corpore præsente, quando « non cantatur, adhiberi valeant diaconus et subdiaconus sacris indu- « mentis parati? » — *Réponse.* « Negative. » (Décret du 6 février 1858, n° 5258, p. 1.) La chose ne serait pas plus permise si les ministres sacrés ne faisaient aucune cérémonie jusqu'au moment de l'absoute. On ne peut admettre cette pratique, d'abord parce que les ministres revêtus d'ornements ne doivent pas intervenir comme simples spectateurs : dans toutes les occasions où ils assistent à une fonction annexée à la Messe, ils ne se revêtent pas de leurs ornements pendant cette fonction ; ils ne peuvent pas non plus servir à une absoute qui n'est pas faite à la suite de la grand'Messe, comme on le verra ci-après. Leur présence ne peut donc pas être justifiée. Elle serait d'autant plus insolite que, dans certains esprits, elle serait attribuée à un motif d'intérêt, quoiqu'aucun honoraire n'eût été demandé pour cette sorte d'assistance. D'autres se croiraient offensés en acceptant ces honneurs gratuitement, ce qui serait une source de difficultés d'un autre genre.

§ 3. De l'absoute et de la conduite au cimetière.

I. *L'absoute doit-elle toujours être faite par le Prêtre qui a célébré la Messe, et aucune raison ne peut-elle dispenser de cette règle?* II. *Si l'absoute peut être faite par un autre Prêtre, ce Prêtre peut il être assisté d'un diacre ou d'un sous-diacre ?* III. *Est-il obligatoire de répéter le* Libera *après le verset* Requiem æternam ? IV. *Lorsque le corps doit être porté en voiture au lieu de la sépulture, faut-il le conduire à la porte de l'église en lisant ou en chantant l'antienne* In paradisum? *En cas d'affirmative, les dernières prières doivent être récitées ou chantées dans l'église, ou bien seront-elles réservées pour le moment où l'on est arrivé au cimetière ?*

Sur la première question. Nous avons longuement traité ce point 1re série, t. VI, p. 59 et suiv., et nous avons montré que le droit de faire l'absoute appartient exclusivement au célébrant, sauf le cas de l'assistance solennelle de l'Ordinaire. On semble tolérer une exception dans un cas particulier : on suppose des Funérailles présidées successivement par plusieurs Prêtres : le premier fait la levée du corps ; le deuxième préside l'office ; le troisième célèbre la Messe ; le quatrième

conduit le corps au cimetière. Ces quatre parties sont assez distinctes les unes des autres pour pouvoir être présidées par des Prêtres différents. Mais l'absoute fait à la fois partie de la Messe et partie de la cérémonie des Funérailles, tellement que si les Funérailles se faisaient sans office et sans Messe, on ferait toujours l'absoute. A laquelle des deux fonctions faut-il la rattacher ? La question se pose tout naturellement s'il doit y avoir une interruption entre la Messe et la conduite du corps au lieu de la sépulture. Serait-il permis de rattacher l'absoute à la fonction suivante et d'agir comme si, par exemple, lorsqu'on célèbre dans la matinée la Messe d'un convoi qui doit se faire après-midi, sans absoute, et après-midi on fait l'absoute et la conduite au cimetière ? Telle pourrait être la raison de la réponse du 21 juillet 1855, moins catégorique que les précédentes. Dans la supplique, on rattache l'absoute à la conduite au cimetière ; on répond affirmativement à tout et sur ce point il est dit : « Congruum esse ut absolutio ad feretrum fiat ab « ipso sacerdote qui Missam celebravit, non ab alio diverso. » Voici comment on pourrait interpréter cette décision. La S. C. n'a pas voulu condamner absolument l'usage de partager ainsi les fonctions ; cependant elle préfère rattacher l'absoute à la Messe. Cette pratique, en effet, est plus conforme à la règle générale, puisque toujours, sauf le cas de l'assistance solennelle de l'Ordinaire, l'absoute qui suit la Messe est faite par le célébrant. De plus, cette absoute est plus solennelle, à cause de la présence des ministres sacrés, qui a lieu seulement alors, comme nous allons le dire.

Sur la deuxième question. S'il peut être permis de partager les fonctions entre la Messe et l'absoute, suivant ce que nous avons dit au sujet de la question précédente, il faut considérer alors l'absoute comme séparée de la Messe. Or, quand l'absoute est séparée de la Messe, les ministres sacrés ne peuvent pas y être admis, comme il résulte du décret suivant. *Question :* « Utrum in exequiis defunctorum extra Missam « peractis adhiberi possint diaconus et subdiaconus sacris indumentis « parati ? » *Réponse :* « Negative. » (Décret du 6 février 1858, N° 5258. q. 2.)

Sur la troisième question. Nous avons déjà dit qu'on ne pouvait rien omettre, et la répétition des répons doit être lue si l'on ne juge pas à

propos de la chanter. Du reste, nous ne voyons pas à quoi pourrait conduire ici l'économie de deux ou trois minutes.

Sur la quatrième question. La rubrique du Rituel prescrit de faire les dernières prières à la suite de l'absoute, en omettant l'antienne *In paradisum*, si le corps n'est pas immédiatement conduit au cimetière. Dans le cas contraire, on se rend au cimetière après l'oraison *Deus cui proprium est.* Mais si le corps doit être porté de suite en voiture au lieu de la sépulture, Mgr de Conny ne voit aucun inconvénient à ce que le clergé se mette en marche vers la porte de l'église après l'oraison *Deus qui proprium est,* en chantant l'antienne *In paradisum*, et alors on ferait les dernières prières près de la porte de sortie. Rien ne paraît s'opposer à ce que ces dernières prières soient réservées pour le moment où l'on est arrivé au cimetière, ni à ce qu'elles y soient répétées si elles ont été dites à la porte de l'église.

Nota. — Pour les raisons données au § 1er, le clergé ne pourrait pas accompagner au cimetière un corps qui serait porté sur une voiture.

P. R.

II. — *Questions sur la manière de transporter le Saint-Sacrement.*

Lorsque, par mesure de prudence, le saint Sacrement a dû être renfermé dans un lieu secret pendant la nuit, le Prêtre qui célèbre la première Messe peut-il le reporter à l'autel où il doit rester pendant le jour, étant revêtu des ornements de la Messe, même noirs, mais ayant la tête découverte, avec ou sans voile huméral ? Après la Messe, le Prêtre peut-il porter sur le calice une custode renfermant des hosties consacrées pour la communion des malades ?

Pour résoudre ces deux questions, il suffit de se rappeler les règles à suivre pour le transport du saint Sacrement d'un autel à un autre. Elles sont détaillées dans le *Memoriale rituum.* On suppose que, dans les petites églises de paroisse, il pourra être difficile de trouver une chapelle reculée pour y déposer les hosties qui sont conservées pour les malades : aussi permet-on de les mettre à la chapelle du reposoir depuis la Messe du jeudi saint jusqu'au lendemain après la Messe des présanctifiés. On les porte alors à la sacristie ou dans une chapelle reculée, et elles y demeurent jusqu'après la messe du samedi saint. Il y a

donc lieu de transporter le saint Sacrement trois fois. Le premier jour, le Prêtre est en aube, en étole et en chape, conservant les ornements qu'il portait à la procession; aussitôt après, il quitte la chape et l'étole blanche, et prend l'étole violette sur l'aube pour faire le dépouillement des autels. Les deux autres jours, comme il n'y a plus d'autre fonction, il quitte tous les ornements et se revêt du surplis et de l'étole. Toujours il prend le voile huméral, et on porte l'*ombrellino* suivant la règle générale.

Nous ne voyons donc pas qu'il puisse jamais être permis à un Prêtre de porter ainsi le saint Sacrement étant revêtu des ornements de la Messe. Outre que cette pratique est tout-à-fait contraire aux règles liturgiques, elle ne permet pas au Prêtre de porter le calice, que la rubrique lui prescrit de porter en allant à l'autel. Cette manière de faire est donc illicite. Si elle était licite, elle nous semblerait inopportune. Quand, par mesure de prudence, on est obligé de renfermer le saint Sacrement, soit dans la sacristie, soit dans un autre lieu où il soit préservé du danger de la profanation, est-il à propos, dans les cas ordinaires, de le porter ainsi et de le rapporter dans un moment où les fidèles sont à l'église ? N'est-il pas beaucoup mieux de faire le premier transport le soir après que les portes principales sont fermées, et de faire le second le lendemain avant de les ouvrir ? Quoi qu'il en soit, le Prêtre qui fait cette fonction doit être revêtu du surplis et de l'étole, prendre le voile huméral pendant le parcours et un clerc doit soutenir l'*ombrellino*.

Les hosties qui auraient été consacrées pour les malades ne peuvent, pour la même raison, être apportées par le Prêtre qui revient de l'autel à la sacristie.

L'observation des règles liturgiques ne semble pas présenter ici des difficultés pratiques. S'il s'agit d'une église considérable, elle dispose, au moins dans les cas ordinaires, d'un personnel suffisant pour que tout se fasse régulièrement, et il s'y trouve pour l'ordinaire assez d'autels pour ne pas mettre ensemble ce qui peut occasionner des embarras. Dans une petite église de paroisse, on n'aura jamais à transporter qu'un seul ciboire, et le Prêtre aura toujours la facilité d'aller prendre dans le tabernacle une hostie pour les malades.

Ces sortes de questions montrent une fois de plus la nécessité d'étudier les règles liturgiques : moyennant cette étude, on trouvera, dans certaines occasions difficiles, les moyens d'observer les règles, et s'il se trouve des occasions où l'on peut se croire dispensé de l'une d'elles, ces circonstances sont toujours considérées comme exceptionnelles.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

La Philosophie de M. Tyndall.

M. Tyndall, physicien renommé et parleur élégant, présidant en 1874 le Congrès de l'Association Britannique à Belfast, prononça un discours tout empreint d'athéisme et de matérialisme. Ce discours ne manqua pas d'exciter l'enthousiasme des athées, et de provoquer d'énergiques protestations de la part des honnêtes gens. M. Tyndall répondit à ceux-ci par deux articles intitulés : *Le Matérialisme et ses adversaires en Angleterre* et *la Science et le Clergé*. On trouve dans le discours et dans les deux articles tout un ensemble de négations que le R. P. Delsaulx, professeur au Collége de la Compagnie de Jésus de Louvain, a victorieusement réfutées dans la *Revue Catholique* de cette ville. Les articles du savant religieux viennent de paraître en brochure à Paris, chez Baltenweck, et la lecture de cet opuscule ne peut être que fort utile à tous ceux qui désirent se tenir au courant des formes changeantes de l'erreur. Peut-être le P. Delsaulx exagère-t-il un peu l'emploi des formes respectueuses et courtoises à l'égard de M. Tyndall ; peut-être semble-t-il trop oublier que les athées, quel que soit leur nombre ou leur faconde, sont des monstres dans la création ; peut-être aussi certaines concessions sur des points secondaires ne sont-elles pas suffisamment justifiées : quoi qu'il en soit, la réfutation, quant aux points essentiels, est solide, complète, et ne peut laisser subsister aucun doute dans un esprit de bonne foi.

A l'occasion de cette brochure, que nous nous faisons un plaisir de signaler à nos lecteurs, nous croyons utile de résumer brièvement la prétendue philosophie de M. Tyndall, qui est loin du reste de lui être personnelle, et d'en faire sentir en quelques mots l'inanité.

I

Exposons d'abord sans commentaire la doctrine matérialiste.

L'esprit vraiment philosophique est représenté dans l'antiquité par Démocrite et Epicure. Le premier de ces deux philosophes ne reconnaît rien d'existant, si ce n'est les atomes et le vide, et si le second

veut bien admettre des dieux, il les relègue dans des espaces imaginaires et leur refuse toute participation au gouvernement du monde. La philosophie d'Epicure a été chantée par Lucrèce, à la fois poète sublime et penseur éminent.

Malheureusement cette vraie philosophie disparut presque complètement de la scène du monde par suite du triomphe du Christianisme. Le poëme de Lucrèce fit alors place à la Bible, livre dont le mérite littéraire ne saurait racheter la nullité scientifique, et dont l'influence précipita le monde dans un abîme d'erreurs. C'est en s'appuyant sur la Bible que S. Augustin a nié l'existence des antipodes, et lorsque Giordano Bruno vint proclamer les vrais principes, en affirmant l'identité de l'esprit et de la matière, les sectateurs de la Bible étouffèrent sa voix dans les flammes d'un bûcher.

Si Galilée n'a pas subi le même sort, il n'a pu y échapper qu'en désavouant solennellement les vérités scientifiques les plus certaines, et son procès reste comme un monument du cas que l'on fait dans l'Eglise de la liberté de la pensée humaine.

Et la Bible, ce livre au nom duquel tant d'horreurs ont été commises, est souvent inconciliable avec la science. La géologie nous en fournit la preuve certaine. Et à qui fera-t-on croire la légende du Déluge universel par exemple ?

Ce livre fatal ayant donc complètement rejeté dans l'ombre la philosophie matérialiste, la notion même de l'atome disparut des écoles. On la voit cependant reparaître au XVIIe siècle, mais stérilisée dans ses conséquences par la persistance des préjugés chrétiens. Gassendi, par exemple, considère les atomes comme formés par Dieu, et admet à côté d'eux l'existence des esprits. La distinction de l'âme et du corps est également soutenue par Butler. Et qu'est-ce donc que l'âme ? Pouvons-nous nous former de cet être prétendu une représentation mentale quelconque ? Et comment affirmerions-nous raisonnablement l'existence de ce que nous ne pouvons en aucune manière nous figurer ?

La matière seule est donc l'objet de toute science véritable, et cette matière parvient aux états les plus parfaits, non par l'action d'une puissance supérieure, mais par une suite d'évolutions progressives, conformément à la belle théorie de M. Darwin. L'évolution, en effet,

est constamment dans les procédés de la nature, tandis que jamais une création quelconque n'a pu être constatée.

La matière a tout produit par son énergie propre, et cette énergie, cette force, est toujours essentiellement la même. On ne saurait admettre l'apparition d'une nouvelle force, parce que *rien* ne peut devenir *quelque chose* ; de même, aucune force ne peut disparaître, parce qu'il est impossible de penser que *quelque chose* devienne *rien*. Cette simple remarque exclut toute autre source de force que l'énergie propre et éternellement subsistante de la matière, et montre l'absurdité de l'hypothèse spiritualiste dans laquelle l'âme humaine, par exemple, pourrait à son gré produire un mouvement dans les systèmes nerveux et musculaire. Les mouvements de nos membres, comme tous les autres, sont des conséquences fatales de mouvements atomiques précédents, et la prétendue liberté du *moi* humain est une pure chimère.

Les actes volitifs qui nous semblent libres ne sont eux-mêmes que des mouvements atomiques, mouvements très-perfectionnés, et qui sont la suite d'une longue série d'évolutions. L'animal est devenu raisonnable, a acquis toutes les facultés humaines, comme les organismes les plus grossiers sont parvenus à la distinction et à la perfection des sens, selon la doctrine de M. Herbert Spencer, c'est-à-dire par l'influence du milieu et les adaptations qui y correspondent.

Cette doctrine de l'évolution nous permet de nous passer de toute intervention d'une puissance mystérieuse quelconque, et de l'hypothèse spiritualiste, déjà reconnue absurde.

Mais, dira-t-on, l'évolution n'est pas prouvée expérimentalement. Sans doute, et elle ne saurait l'être. Mais comment hésiter entre une idée si conforme, comme nous l'avons déjà dit, à la marche ordinaire de la nature, et une hypothèse dans laquelle on est forcé d'admettre l'existence d'un « ouvrier travaillant comme un homme », d'un « fabricant d'atomes », d'un « faiseur d'âmes ? » Cette dernière conception, purement anthropomorphique, est basée sur l'observation des hommes, et non sur celle de la nature ; et cette simple remarque donne à la doctrine opposée « une force relative prodigieuse. »

D'ailleurs, « on ne peut pas conclure logiquement l'existence d'un Dieu infini de celle d'un nombre d'êtres finis, quelque grand qu'il soit ; car évidemment la conclusion contiendrait beaucoup plus que les

prémisses. » Tout au plus peut-on admettre « une certaine force, familièrement appelée la vie, qui peut être regardée comme l'essence ultime de la matière », et que l'esprit humain, ne pouvant se la représenter, ne peut ni définir ni nommer.

Le vague de cette conception nous avertit que nous touchons ici aux limites de l'esprit humain. C'est bien en vain que nous voudrions les franchir pour rechercher une prétendue cause première dont le besoin ne se fait nullement sentir.

Bornons-nous à explorer le vaste champ de la matière. Aussi bien, la conception spiritualiste fuit devant nous à chaque progrès de la science. L'âme végétative, par exemple, imaginée par les anciens pour expliquer les phénomènes organiques, est aujourd'hui reconnue inutile, même par des catholiques ; rien, dans la vie végétative des plantes, des animaux ou de l'homme, ne dépasse la portée des forces atomiques. On sera bientôt forcé d'avouer qu'il en est de même de la vie animale et de la vie intellectuelle.

Et si l'hypothèse de l'âme paraît de plus en plus superflue, l'hypothèse de Dieu serait-elle plus utile ? Fait-elle disparaître du monde le mal et la souffrance ? On parle des consolations que donne la prière. Mais la prière est une absurdité : comment s'imaginer, par exemple, que les prières de l'Eglise puissent faire tomber la pluie ou briller le soleil ? Pour se faire de semblables illusions, il faut nier le fait le plus évident, la fixité des lois de la nature.

Soyons donc franchement matérialistes, comme l'ont été, du reste, au moins quant à la question du principe pensant, Tertullien, Fauste de Riez et d'autres écrivains orthodoxes des premiers siècles du christianisme.

Revendiquons hautement la liberté de la pensée, et combattons sans relâche le système de compression intellectuelle dont les catholiques, et particulièrement les jésuites, ont fait l'instrument maudit de leur domination usurpée.

Tel est le corps de doctrine aujourd'hui adopté par une école nombreuse, dont M. Tyndall est un des organes les plus autorisés.

II

Le lecteur ne s'attend pas sans doute à trouver ici la réfutation dé-

taillée de cette série d'erreurs. Quelques remarques suffiront amplement pour faire crouler un édifice aussi fragile.

L'esprit vraiment philosophique, dans le sens que tous les hommes attachent à ce mot, est caractérisé par la recherche constante des causes. La théorie de Démocrite et d'Epicure, même chantée par Lucrèce, supprimant complètement cette recherche, est précisément l'opposé de la philosophie.

Le christianisme, en refoulant dans l'ombre l'école épicurienne, a fait triompher l'esprit philosophique, et si certaines interprétations de la Bible ont pu amener des idées fausses dans le domaine de la science, la faute en est, non aux écrivains sacrés, mais aux commentateurs. Si par exemple S. Augustin a nié l'existence des hommes aux antipodes, c'est parce que, croyant avec raison à la descendance adamique de tout le genre humain, il ne jugeait pas possible le transport des fils d'Adam et leur existence en ces lieux reculés. Sur ce dernier point, il se trompait ; mais cette erreur, qui ne peut étonner personne, existait dans l'esprit de S. Augustin, et non dans le texte sacré. Quant à Giordano Bruno, ce personnage opposé à S. Augustin fait vraiment piètre figure. Une société fondée sur la morale chrétienne, appuyée elle-même sur le dogme, avait bien le droit de se défendre contre un perturbateur qui venait ruiner l'un et l'autre, en niant toute distinction entre le bien et le mal, entre l'essence divine et la matière.

Quant au fait de la rétractation de Galilée, les catholiques, ceux particulièrement qui ont écrit sur cet événement depuis la publication des pièces du procès, regrettent que cette rétractation ait été exigée. En effet, un tribunal infaillible a seul le droit d'exiger un pareil acte, et l'Inquisition romaine est un tribunal faillible, comme elle ne l'a que trop prouvé en cette circonstance. Il n'en est pas moins souverainement injuste de tirer de ce fait particulier la conclusion générale que l'Eglise est hostile à tout essor de la pensée, alors que tout l'ensemble de son histoire proteste contre un semblable reproche.

Dans la malheureuse affaire de Galilée, c'est encore une mauvaise interprétation de la Bible qui s'est trouvée en opposition avec la science. Quant à la Bible elle-même, la science ne l'a jamais contredite, et la géologie que M. Tyndall nous oppose triomphalement, est peut-être de toutes les sciences celle qui confirme de la manière la plus

éclatante les données bibliques. Est-il besoin de rappeler que l'hypothèse des jours de vingt-quatre heures, rejetée par saint Augustin, peu goûtée par S. Thomas, est aujourd'hui généralement abandonnée dans les écoles catholiques? Et n'est-il pas évident que les grands traits de la succession des êtres vivants sur le globe sont reproduits de la même manière dans le livre sacré et dans le livre de la nature? Quant au déluge, nos adversaires devraient savoir que le texte biblique ne les oblige nullement à admettre l'universalité absolue de ce cataclysme, et que les difficultés tirées de la chronologie, si elles ont quelque base sérieuse, disparaissent devant les différences profondes que présentent à cet égard les textes et les versions des Livres saints, différences telles que l'on peut considérer la vraie chronologie biblique comme perdue pour les temps antérieurs à Abraham.

Il est d'ailleurs assez difficile de comprendre comment l'influence de la Bible a pu faire disparaître la théorie atomique. Ce qu'il y a de certain, c'est que Gassendi, champion déclaré des atomes, croyait non-seulement à la Bible, mais à l'Eglise catholique, dont il était un très-digne ministre. Il est vrai que ce philosophe, et même l'évêque anglican Butler, ont admis l'existence distincte de l'âme. Cela vient de ce que l'on n'avait pas encore inventé de leur temps le principe tudesque de la *Vorstellung* ou *peinture mentale*. D'après ce principe, rien n'existe que ce qui peut être représenté par une image dans le miroir de l'esprit humain. Mais alors, comment M. Tyndall et ses complices osent-ils affirmer l'existence des forces atomiques? Les ont-ils vues, ces forces? Sous quelle forme peuvent-ils bien se les représenter?

Quand on nie l'esprit, on est conduit logiquement à la doctrine de l'évolution. Cette doctrine, renfermée dans certaines limites, n'aurait sans doute rien de contraire à la foi; mais, dans ces limites même, ce n'est encore qu'une hypothèse inadmissible, puisque tous les faits observés, qu'ils se rapportent à l'époque actuelle ou aux périodes géologiques, déposent en faveur de la fixité de l'espèce.

Mais supposons que le transformisme soit reconnu pour une doctrine vraie : cette doctrine n'exclurait en rien l'existence des esprits, et ne détruirait nullement les arguments qui prouvent l'existence du Créateur. Si *rien* ne peut devenir *quelque chose*, il ne s'ensuit pas que *quelque chose* ne puisse commencer d'exister, ce qui est tout différent.

Et, pour ce qui concerne les esprits créés, rien ne nous oblige à croire que l'âme humaine, par exemple, crée de nouvelles forces ; il lui suffit de transformer les forces déjà existantes emmagasinées dans les tissus du corps auquel elle est unie. Le principe d'après lequel tout mouvement atomique est la suite fatale de mouvements atomiques précédents n'est qu'un *postulatum* sans preuve dont nous n'avons pas à tenir compte.

Ce qui est prouvé, au contraire, c'est l'existence d'actes volontaires qui n'ont rien de fatal : c'est l'existence d'un principe simple, permament, libre, qui donne naissance à ces actes. Tout cela est attesté par le sens intime. Tout cela peut être nié sur le papier ou dans un discours, mais ne saurait l'être dans l'esprit lui-même, qui constate à chaque instant sa propre existence.

Aussi tout le verbiage des athées n'a-t-il d'autre but que d'étouffer autant que possible la voix de ce témoin incorruptible qui atteste invariablement qu'il existe, et qu'il existe par Dieu.

Et Dieu n'est pas pour cela un « faiseur d'âmes », travaillant comme un ouvrier. L'acte simple, essentiellement identique à Celui qui le produit, et par lequel Dieu crée, n'a rien de commun avec le travail pénible et successif de l'homme. Les mots de *travail* et de *repos* employés par la Genèse témoignent seulement de l'impuissance du langage humain à parler des choses divines. Quant à notre concept de Dieu, il est si peu *anthropomorphique*, que nous ne pouvons appliquer au Créateur aucune des épithètes qui conviennent aux créatures, sans joindre un correctif à notre affirmation. Dieu est bon, disons-nous ; mais il ne l'est pas comme les hommes peuvent l'être, et chez Dieu la bonté, c'est essentiellement Dieu lui-même. Peut-on de bonne foi se servir, à propos d'une telle doctrine, du mot « anthropomorphisme », qui s'appliquerait justement au polythéisme homérique ?

Mais ce Dieu, nous dit-on, vous ne pouvez conclure son existence de celle des créatures, parce que, Dieu devant être infini, « la conclusion contiendrait beaucoup plus que les prémisses ». N'en déplaise à M. Tyndall, nous continuerons à conclure de l'existence de l'objet fabriqué le plus simple à l'existence du fabricant, quoique dans ce cas aussi « la conclusion contienne beaucoup plus que les prémisses ». Quant à « l'essence ultime de la matière », puisque notre philosophe ne peut

se la représenter, pourquoi semble-t-il disposé à admettre son existence? Cette disposition est en contradiction avec les principes qu'il a posés.

Non, cette conception inacceptable de l'âme matérielle du monde n'est pas la limite de l'esprit humain. Cet esprit demande au contraire avec insistance qu'on satisfasse le besoin qu'il a d'aller plus loin. Ce qu'il veut connaître, c'est la cause et c'est la raison d'être de chaque chose; c'est surtout la cause première, la Raison suprême; et tout votre travail, à vous, sophistes, consiste à lui couper les ailes pour l'empêcher d'atteindre le vrai terme de ses investigations.

Et que nous importe, au point de vue de la foi, l'idée qu'on peut se former du principe de la vie végétative? Et quel rapport y a-t-il entre cette vie inférieure et la vie du *Moi* humain qui a conscience de lui-même?

On nous demande si la croyance en Dieu fait disparaître le mal de la terre. Non, mais elle en explique la présence, lorsque du moins elle est complétée par la croyance aux autres dogmes chrétiens. Non-seulement elle explique la souffrance, mais elle la diminue par la consolation qu'elle nous apporte. Cette consolation, nous en jouissons surtout dans la prière, dont le but principal est de demander à Dieu la grâce surnaturelle pour nous et pour nos frères. Il est vrai que quelques-unes de nos prières, les moins importantes, ont pour but de demander des biens temporels qui dépendent des forces atomiques, comme la pluie ou le beau temps. Vous ne savez donc pas, nous dit-on, que vous demandez des miracles? Quand même nous demanderions des miracles, nous resterions dans notre droit; mais telle n'est pas, en général, notre prétention. Nous savons que l'ordre entier de l'univers avec toutes ses évolutions successives forme un vaste ensemble éternellement présent à la prescience divine; les forces atomiques et les prières des hommes font également partie de cet ensemble; et, parmi toutes les combinaisons possibles de la nébuleuse primitive d'où notre monde est sorti, Dieu a choisi celle qui devait amener, à la suite de certaines prières, la réalisation des souhaits que ces prières devaient exprimer. Telle est notre confiance; elle est basée sur des preuves de l'ordre théologique, et n'est contraire à aucun principe de saine philosophie.

On ne sait vraiment quelle importance peuvent attacher nos modernes matérialistes à rappeler l'opinion erronée de quelques anciens auteurs chrétiens sur la nature de l'âme. Si ces écrivains étaient jusqu'à un certain point matérialistes, en ce qui concerne l'âme humaine, leur notion de la divinité n'en était pas moins spiritualiste, et l'immortalité de l'âme n'a jamais été pour eux l'objet d'un doute. Ils se sont trompés de bonne foi sur un point non encore défini, et leur exemple ne justifie à aucun degré les impiétés que nous sommes aujourd'hui condamnés à entendre.

Hélas ! c'est au nom de la liberté de penser que l'on cherche à anéantir jusqu'à la notion du principe pensant. Et l'on accuse de compression intellectuelle les hommes qui s'opposent de tout leur pouvoir à cette mutilation de l'esprit humain, à ce suicide moral qu'on appelle le matérialisme.

Quoi que l'on dise ou que l'on fasse, nous continuerons notre œuvre avec d'autant plus d'ardeur que M. Tyndall et ses pareils paraîtront plus près d'atteindre le but qu'ils semblent se proposer, l'abrutissement du genre humain.

JUDE DE KERNAÉRET.

Amiens. — Imprimerie A. DOUILLET et Ce, rue du Logis-du-Roi, 18.

SAINT THOMAS D'AQUIN ET L'IDÉOLOGIE.

Discours lu dans l'Académie de la Religion Catholique à Rome, le 18 Août 1870, par Mgr Pierre-Marie Ferré, Evêque de Casale-Monferrato, en Piémont.

Les lecteurs de la *Revue* qui s'adonnent à l'étude de la Philosophie par goût ou par devoir, nous sauront gré, pensons-nous, de leur faire connaître le travail de Mgr Pierre-Marie Ferré, évêque de Casale en Piémont, sur *S. Thomas d'Aquin et l'Idéologie*. Lu d'abord dans une séance de l'Académie de la religion catholique, à Rome, le 18 août 1870, et honoré du suffrage de l'illustre assistance, ce travail a reçu depuis les honneurs d'une traduction anglaise (1).

Ne partagerait-on pas toutes les manières de voir de Mgr Ferré, qu'on ne pourrait s'empêcher encore de rendre hommage à la finesse des aperçus et à la vigueur de raisonnement de l'auteur de ce travail sur l'origine des idées et la genèse des Universaux.

A ce titre, au moins, cette dissertation méritait d'être connue en France.

Nous croyons rendre service à la science et faire plaisir aux abonnés de la *Revue* en la traduisant, d'autant plus que l'original italien n'a pas été, que nous sachions, publié. C'est sur cet original manuscrit, qu'a été faite, cependant, la traduction qu'on va lire.

Paris, ce 20 *Novembre* 1876.

Abbé Martin,
Aumônier de Monge.

(1) *S. Thomas of Aquin and ideology*, London, Burns and Oates, 1875, in-12 de 42 pages.

SAINT THOMAS D'AQUIN ET L'IDÉOLOGIE.

I. Autant je me regarde comme honoré de porter la parole devant cette illustre Académie, autant, je dois l'avouer, je me sens dominé par la crainte de ne pas remplir convenablement la tâche que je me suis imposée, et la seule pensée qui me rassure, ô honorables auditeurs, c'est que votre exquise bienveillance voudra bien oublier la petitesse de celui qui parle, pour ne tenir compte que de son bon vouloir.

II. Dans les séances de cette année, de doctes et éloquents orateurs combattant les mensonges et les blasphèmes du pseudonyme Janus, ont défendu, avec toute l'influence de l'érudition et par des arguments irréfutables, la haute prérogative de la primauté du Souverain Pontife ; ils ont prouvé que les Papes ont toujours efficacement favorisé le progrès religieux, moral et civil, promu la justice, la charité, la science, et prodigué des bienfaits de toute sorte à la société humaine ; ils ont prouvé aussi que les Papes ont mis tous leurs soins à conserver intacts, loin de les altérer, les rapports qui doivent exister entre l'Eglise et l'autorité civile ; que jamais ils ne se sont écartés de la vérité dans les définitions les plus ardues de la foi et de la morale ; qu'ils ont mitigé les rigueurs de la justice par la suavité de leur clémence ; qu'ils n'ont jamais réprimé, mais encouragé et patronné les manifestations de la liberté vraie et honnête. Comme couronnement de si nombreux et si intéressants travaux, je devrais aujourd'hui vous parler de l'infaillibilité dont le Chef auguste de l'Eglise catholique est divinement revêtu. Mais, comme dans le courant de cette année ce sujet a été traité, de vive voix et par écrit, avec tant d'ampleur qu'il serait impossible d'y ajouter désormais de nouveaux aperçus, et comme d'ailleurs le saint concile œcumé-

nique réuni en ce moment au Vatican, exauçant le vœu ardent de toute la catholicité et pourvoyant à un grand besoin de l'Eglise, a mis, pour ainsi dire, fin à cette question, par sa définition solennelle, et clos, pour toujours, le débat; pour moi, je rendrai grâces au Très-Haut qui, dans ces temps de douloureuses épreuves, a bien voulu entendre la voix suppliante de son vicaire sur la terre et embellir d'un nouveau triomphe l'Epouse de Jésus-Christ, et je me contenterai d'acclamer, avec toute l'expansion de mon âme, le Souverain Pontife maître infaillible de la foi et de la morale.

III. Les bons catholiques, qui se réjouissent de voir affermie de plus en plus l'unité de la foi grâce à la définition de l'infaillibilité pontificale, désireraient ardemment que, dans dans leurs écoles, même à l'égard de la philosophie, il y eût un entier accord de tous les esprits dans l'unité des vrais principes. Dans ce but, ils voudraient que l'on remît en honneur les doctrines philosophiques des Pères de l'Eglise et surtout celles de S. Thomas d'Aquin, le docteur angélique, doctrines qui ne sauraient être fausses, puisqu'elles ont été confirmées par l'accord unanime de personnages aussi distingués par leur perspicacité et leur érudition que par leur sublime sainteté, et que, d'ailleurs, elles sont en parfaite harmonie avec la vérité révélée. Ce désir est, sans doute, très louable, et excellent encore est le moyen choisi.

Mais hélas ! comment se fait-il qu'au lieu de cesser, la division des esprits augmente dès que l'on recourt à l'emploi du remède qui était jugé le plus efficace pour nous en guérir ? La cause de cet état déplorable je la trouve dans l'interprétation diverse et même contradictoire de ces textes que l'on prend pour guides dans le chemin incertain de ces recherches. Or, comment parer à un si grave désordre si ce n'est en respectant un peu plus les lois de l'interprétation qui prescrivent de prendre les pensées d'un auteur dans leurs sens obvie et naturel, de chercher à les éclairer par la

lumière du contexte, et d'expliquer les endroits obscurs par ceux qui sont clairs et évidents ? Il est certain qu'en suivant cette méthode on parviendrait à faire disparaître le plus grand nombre des points de contestation et de controverse en matière philosophique.

Si vous daignez, respectables auditeurs, prêter une bienveillante attention à mes paroles, je vous montrerai que, par ce procédé, il serait très-facile de trouver la vraie solution des problèmes qui plânent sur l'origine des idées et sur l'abstraction des Universaux, problèmes qui, attendu leur importance, passionnent beaucoup, de nos jours, les esprits et les partagent en plusieurs camps.

I

De l'origine des idées.

IV. On peut réduire à trois grandes catégories les philosophes catholiques qui, dans ces derniers temps, ont essayé d'expliquer l'origine des idées : Les uns prétendent que les hommes ont naturellement une intuition de l'être réel, absolu et infini ; d'autres, que les hommes portent innée en eux-mêmes l'idée de l'être idéal très universel ; un grand nombre enfin affirment que les hommes sont tout-à-fait dépourvus d'idées innées et qu'ils tiennent seulement de la nature la puissance d'acquérir des idées proportionnées à leur degré d'intelligence. Je n'entends pas parler des philosophes de la première catégorie, puisque leur théorie est contraire aux données de la raison et de l'expérience, aux enseignements de la foi et qu'elle tombe facilement sous la condamnation du Concile du Vatican, qui a dit anathème à *quiconque affirmera que l'être universel, indéfini qui, en se déterminant, constitue toutes les choses en genres, espèces et individus est Dieu* (1). Les deux autres classes de philoso-

(1) Si quis dixerit... Deum esse ens universale seu indefinitum, quod,

phes dans leurs discussions font continuellement appel à l'autorité de S. Thomas, affirmant, avec une égale assurance, que c'est seulement en adoptant leurs opinions que l'on peut prétendre suivre la doctrine du Docteur angélique. Et cependant, comme la théorie des uns est en opposition directe avec la théorie des autres, puisque les premiers soutiennent que l'homme a l'idée innée de l'Etre universel et que les autres le nient, il est impossible que S. Thomas donne raison à tous, sans se trouver en contradiction avec lui-même. Les uns et les autres se hâtent de mettre en avant de nombreux textes du Docteur qu'ils disent être clairement favorables à leur cause. Que faut-il en conclure ?

C'est que, d'un côté ou de l'autre, on se trompe dans l'interprétation de la doctrine du saint Docteur. C'est pourquoi, pour bien connaître la pensée de S. Thomas, il est indispensable de consulter ses œuvres mêmes et de les expliquer d'après les règles de l'herméneutique. Pour ne pas être trop diffus, je bornerai mes observations à deux points, savoir : Celui de l'*idée innée* et celui de l'*abstraction des Universaux*, qui sont comme les deux grands pivôts de la question idéologique.

V. Que pense S. Thomas des idées innées ? — Je commence par observer qu'il n'a point traité cette question directement, et qu'il s'est contenté d'en parler, en plusieurs endroits, selon les besoins du sujet qu'il devait développer. La critique veut donc que nous cherchions quelle a été la pensée du Docteur, touchant l'origine des idées, dans ces endroits, où il a touché de plus près à cette question, que nous prenions ses paroles dans leur sens le plus obvie et le plus naturel, excepté là où une vraie nécessité logique nous

sese determinando, constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam ; anathema sit. — Canon 4e *De Deo, rerum omnium creatore.*

forcera parfois à en expliquer le sens caché et profond. Le saint Docteur exprime, en deux endroits, son opinion sur l'origine des idées, beaucoup plus clairement que partout ailleurs, à savoir, dans la question *de Magistro* et dans la première question *de Veritate*, art. IV, en répondant à la huitième objection.

Dans le premier article de la question *de Magistro*, S. Thomas se propose de chercher si Dieu seul, ou bien si l'homme, aussi, peut instruire et s'appeler maître : et dans le deuxième article il se demande si l'homme peut se dire son propre maître à lui-même.

Voici la solution qu'il donne à la première question.

« Pour expliquer l'acquisition de la science, dit-il, il faut « admettre qu'il en préexiste les germes en nous, et ce sont « les premières notions de l'intellect qui se réveillent en « nous, d'une manière soudaine, par la lumière de l'intel- « lect en acte mise en rapport avec les espèces abstraites « des choses sensibles, quelle que soit, d'ailleurs, la nature « de ces notions, dont les unes sont complexes comme, par « exemple, les axiomes et les autres simples comme l'idée « de l'être, l'idée de l'unité et autres semblables que l'intel- « lect perçoit immédiatement. De ces principes universels « sortent tous les autres principes qui y étaient renfermés en « germe. Quand l'esprit passe de ces notions universelles à « la connaissance actuelle des êtres particuliers qui, d'abord, « n'étaient connus qu'en puissance et d'une manière uni « verselle, alors seulement on dit que l'esprit acquiert la « science. (1) » Vous voyez, honorables auditeurs, la gran-

(1) Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione, quod *præexistunt in nobis* quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et hujusmodi, qui statim intellectus apprehendit. *Ex istis autem* PRINCIPIIS UNIVERSALIBUS, *omnia pri-*

deur de la théorie de S. Thomas. — Vous semble-t-il que le regard perspicace du Docteur ne voie pas dans l'homme l'idée innée ? ou plutôt ne la voie-t-il pas comme une condition indispensable pour l'acquisition de toute autre connaissance ? Mais suivons de près son raisonnement. « Il faut « remarquer, continue-t-il, que, dans la nature, une chose « peut se trouver à l'état de puissance de deux manières « différentes : Premièrement, en puissance *active* et par- « faite, et c'est lorsque le principe intrinsèque suffit de « lui-même à produire l'acte parfait, comme il arrive, par « exemple, dans le phénomène de la guérison, où le malade « acquiert la santé par la force naturelle qui est en lui : « Deuxièmement en puissance *passive*, et c'est lorsque le « principe passif ne suffit pas à produire l'acte, comme, par « exemple, le feu que l'on allume dans l'air, car ce phéno- « mène ne saurait arriver par une force inhérente à l'air « lui-même. Il suit de là que, si quelque chose préexiste en « puissance active et complète, alors l'agent extrinsèque « ne fait qu'aider l'agent intrinsèque, lui fournissant tout « ce qui lui est nécessaire pour passer à l'acte. Ainsi le « médecin, en guérissant, est un aide de la nature, agent « principal, qui se sert des remèdes comme d'instruments « pour opérer la guérison. Que si quelque chose préexiste « seulement en puissance passive, alors c'est l'agent extrin- « sèque surtout qui fait passer la puissance à l'acte, comme « il arrive précisément de l'air qui n'est feu qu'en puis- « sance parce que, par l'action du feu seulement, il devient « feu. » (1).

cipia sequantur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo, ex istis UNIVERSALIBUS *cognitionibus mens educitur* UT ACTU COGNOSCAT PARTICULARIA, *quæ* PRIUS IN POTENTIA, ET QUASI IN UNIVERSALI, *cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. — S. Thom. Quæstiones disputatæ. De Veritate. Quæst.* XI. *De Magistro*, art. 1. *Editio Parmæ. Vol.* IX. p. 183, *col.* 2.

(1) Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid præexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa ; quan-

Mais, à quoi bon, me dira-t-on peut-être, ces observations sur la puissance active et passive? — Dans le but, répondrai-je, de faire ressortir davantage la nécessité et l'action des principes universels innés pour l'acquisition de la science. — Le saint Docteur poursuit ainsi sa recherche : « La science préexiste dans celui qui étudie, non pas en « puissance purement passive mais aussi en puissance ac- « tive, autrement l'homme ne pourrait pas, de lui-même, « acquérir la science. De même, en effet, que quelqu'un « peut guérir de deux manières, ou par la seule action de « la nature, ou par la force de la nature aidée par la mé- « decine, de même encore double est la manière d'acquérir « la science, dont l'une consiste dans l'acte par lequel la « raison naturelle, toute seule, parvient à la connaissance « de ce qu'elle ignorait et on l'appelle *invention* tandis que « l'autre a lieu lorsque la raison naturelle est aidée par quel- « que secours extérieur et, dans ce cas, on l'appelle *disci-* « *pline*. Et remarquez, que dans les choses qui sont un « produit de la nature et de l'art à la fois, l'art agit de la « même manière et emploie les mêmes moyens que la na- « ture. C'est pourquoi, comme dans un corps malade par « l'action du froid, la nature produirait la guérison par la

do, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione : ex virtute enim naturali quæ est in ægro, æger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva ; quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum ; sicut patet quando ex aëre fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. *Quando igitur præexistit aliquid in* POTENTIA ACTIVA *completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum,* et ministrando ei ea quibus possit in actum exire ; sicut medicus in sanatione est minister naturæ, quæ principaliter operatur confortando naturam et apponendo medicinas, quibus, velut instrumentis, natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid præexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum, sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. *(S. Thom. De Magistro, art.* 1, *ib).*

« réaction de la chaleur, l'art du médecin en fait autant. — « Aussi dit-on que l'art imite la nature. Pareillement, dans « l'acquisition de la science il arrive qu'un maître amène « le disciple à se former, par voie d'invention, des connais- « sances nouvelles, de la même manière que quelqu'un ar- « rive tout seul à connaître ce qui lui était inconnu. Or, le « procédé de la raison pour arriver, par voie d'invention, à « la connaissance de l'inconnu consiste à appliquer les prin- « cipes connus par eux-mêmes à une matière déterminée, à « tirer ensuite des conclusions particulières et à passer de « celles-ci à d'autres. C'est pourquoi, si on dit que quel- « qu'un enseigne un autre, c'est en tant qu'il lui expose le « discours de la raison qu'il se fait naturellement en lui- « même, par des signes dont la raison du disciple se sert « comme d'instruments pour arriver à la connaissance de « ce qu'il ignorait. Ainsi donc, comme on dit que le méde- « cin produit la santé dans l'infirme par la coopération de « la nature, on dit aussi que l'homme cause la science en « autrui moyennant la raison naturelle du disciple, et « c'est là ce que nous appelons enseigner, et, dans ce sens- « là seulement, on peut admettre que l'homme enseigne « l'homme et qu'il est son maître. Dans ce même sens le « philosophe affirme que la démonstration est un syllogisme « qui produit la science (1). »

(1) *Scientia ergo præexistit in addiscente in potentia non pure passiva* SED ACTIVA ; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturæ tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinæ ; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam ; unus quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum ; et hic modus dicitur *inventio* ; alius quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur *disciplina*. In his autem quæ fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus ; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiæ acquisitione, quod eodem modo docens alium

Ici le grand Docteur aurait pu clôre la lumineuse argumentation qui l'avait amené à résoudre affirmativement la question: L'homme peut-il enseigner son semblable et se dire son maître? Mais il a voulu le pousser plus loin pour faire comprendre que, si l'homme peut enseigner son semblable, cependant Dieu en est toujours le maître principal. « Si « quelqu'un, dit-il, proposait à un disciple de ces choses qui « ne sont point renfermées dans les principes connus par « eux-mêmes, ou, du moins, qui n'y paraissent pas évidem- « ment contenus, celui-là ne produirait pas dans le disciple « la science, mais seulement l'opinion et la foi, quoiqu'elles « aussi dépendent des principes innés. Car c'est en vertu des « principes connus par eux-mêmes que l'homme sait qu'il « doit admettre avec certitude les choses qui en découlent « nécessairement, qu'il doit au contraire rejeter celles qui « leur sont opposées, et qu'il peut donner ou refuser aux au- « tres son assentiment. Or, cette lumière de la raison, par « laquelle ces principes sont pour nous évidents, nous vient « de Dieu même, et elle est une sorte d'image de la vérité in- « créée gravée en notre esprit. Et comme toute la science hu- « maine n'a d'existence réelle qu'en vertu de cette lumière, « il est constant qu'en définitive Dieu seul enseigne princi-

scientiam ignotorum deducit, sicuti aliquis inveniendo deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est UT PRINCIPIA COMMUNIA PER SE NOTA *applicet ad* DETERMINATAS *materias, et inde procedat in aliquas* PARTICULARES *conclusiones, et ex his in alias ;* unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa ; et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quædam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius ; et hoc est docere ; unde unus homo alium docere dicitur et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit philosophus. (1 *Posteriorum*, com. 5.) quod demonstratio est syllogismus faciens scire. (*S. Thom. De Magistro, art.* 1, *ib. p.* 183, *col.* 1).

« palement ; de même qu'en définitive c'est la nature prin-
« cipalement qui opère la guérison dans le malade. Et
« néanmoins on dit que l'homme guérit et enseigne, dans le
« sens que nous avons expliqué plus haut (1). »

VI. Dans le deuxième article de la même question *de Magistro*; S. Thomas cherchant si l'homme peut s'appeler son propre maître à lui même, répète la même doctrine. « Certainement, dit-il, l'homme peut, à la seule lumière de « la raison qu'il porte en lui-même, arriver, sans le secours « d'un enseignement extérieur, à la connaissance de beau- « coup de choses inconnues, comme cela se voit dans tous « ceux qui acquièrent la science par voie d'invention. Sous « ce rapport quelqu'un peut être à soi-même cause de son « savoir. Néanmoins, il ne peut pas dire qu'il est son propre « maître et qu'il s'enseigne lui-même... L'enseignement ac- « tif importe de la part du maître une possession explicite « et parfaite de la science qu'il veut produire dans le disci- « ple par voie d'enseignement. Mais lorsque quelqu'un ac- « quiert la science en vertu du principe intrinsèque qui « en lui est la cause active de la science, il la possède seule- « ment en partie, c'est-à-dire par rapport aux principes qui « se trouvent en germe dans notre raison, et que pour cela

(1) Si autem aliquis alicui proponat ea quæ *in principiis* PER SE *notis* non includantur, vel includi non manifestantur : non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem : quamvis etiam hoc aliquo modo *ex principiis* INNATIS causetur : *ex ipsis enim principiis* PER SE *notis* considerat quod ea quæ ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda : quæ vero eis sunt contraria, totaliter respuenda ; aliis autem assensum præbere potest vel non. *Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum*, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat ; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo præfecto. (S. *Thom. De Magistro art.* 1., *ib. p.* 114, *col.* 1).

« nous nommons principes communs. L'homme ne peut « donc pas, par la simple causalité inhérente à sa raison, « s'appeler proprement son docteur ou maître (1). »

VII. Elle est vraiment merveilleuse et tout-à-fait digne du Docteur angélique la démonstration que je viens de vous mettre sous les yeux. Car on voit, on ne peut plus clairement, quelle était son opinion sur l'origine des connaissances humaines et quelle importance il attachait à la solution vraie de cette question. Voici les quelques réflexions qu'elle fait naître dans mon esprit :

1° Le fondement sur lequel porte tout le raisonnement du saint Docteur est la distinction entre la science naturelle ou innée et la science acquise. Il enseigne ouvertement que celle-ci tire de celle-là toute son efficacité, et que la seconde serait tout-à-fait impossible sans la première ;

2° La science, que S. Thomas appelle naturelle ou innée dans l'homme, n'est pas seulement en puissance passive, mais en puissance active, c'est-à-dire qu'elle existe en acte. Mais comme il est un grand nombre de philosophes qui pensent le contraire et qui croient que la connaissance admise par S. Thomas comme innée n'est que la puissance d'acquérir les idées, je vais citer un nouveau texte dans

(1) Absque dubio aliquis potest, *per lumen rationis sibi inditum*, absque exterioris doctrinæ magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum ; sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit ; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi ; non tamen potest dici sui ipsius magister, vel se ipsum docere..... Doctrina autem importat perfectam actionem scientiæ in docente vel magistro ; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam, quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia *per principium intrinsecum*, illud quod est causa agens scientiæ, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte ; scilicet *quantum ad rationes seminales scientiæ quæ sunt principia communia ;* et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris, vel Magistri, proprie loquendo. *(S. Thom. De Magistro, art.* 2, *ib. p.* 186, *col.* 1*)*.

lequel le saint Docteur s'explique lui-même de manière à ne plus laisser aucun doute sur son opinion.

Dans la dixième leçon de son Commentaire sur le 3e livre de *Anima* d'Aristote, il dit : « Ce qui est en puissance ne « se réduit à l'acte qu'en vertu de quelque chose déjà en « acte. Il en est de même de la puissance de la science. « Lorsqu'en étudiant ou en se livrant à des recherches, on « parvient à quelques connaissances actuelles, c'est tou- « jours en vertu de quelques connaissances préexistantes « en acte, parce que toute doctrine ou discipline intellec- « tuelle est engendrée par une connaissance préexis- « tante (1). »

Il est donc manifeste que, d'après S. Thomas, celui qui refuse à l'homme toute idée innée, lui enlève aussi la puissance d'acquérir toute connaissance, parce que cette puissance ne peut exister si elle n'est pas greffée dans une science précédemment en acte.

3° Le Docteur angélique présente dans un ordre admirable la genèse des connaissances humaines. Avant tout, dit-il, il y a dans l'homme la lumière de la raison qui lui est communiquée par Dieu lui-même comme une lumineuse image de la vérité incréée. Viennent ensuite les principes communs et universels connus par eux-mêmes, qui sont aussi innés puisqu'ils sont contenus dans la lumière de la raison, mais qui ne sont clairement saisis par l'esprit que lorsqu'à l'aide des sensations il perçoit les termes de leur application.

Or de ce que S. Thomas a affirmé, d'une part, que les principes ayant rapport *à la raison de l'être et de l'unité*

(1) Quod in potentia est, non reducitur in actum nisi per aliquod quod est in actu. Et sic etiam de potentia sciente, *non fit aliquis sciens actu, inveniendo, neque discendo, nisi per aliquam scientiam praeexistentem in actu;* quia omnis doctrina et disciplina intellectiva fit ex praeexistenti cognitione. (*De Anima, l.* III. *Lect.* X. *Opera, ed Parmae, vol,* XX. *p.* 123, *col.* 2).

sont innés et ajouté, de l'autre, que ces principes mêmes ne sont connus qu'au moyen des idées abstraites des choses sensibles, quelques-uns en ont tiré la conséquence, que, d'après S. Thomas, ces principes ne sont innés qu'en puissance et ne commencent à exister dans notre esprit que lorsque l'esprit les tire des *espèces* reçues moyennant les sens. Mais cette interprétation est contredite par le même Docteur, dans la VIe leçon sur le IVe livre de la métaphysique d'Aristote. « C'est la lumière naturelle de l'intellect actif, « dit-il, qui manifeste les principes, et on ne les acquiert « pas par voie de raisonnement mais par la seule connais- « sance de leurs termes. Et cela arrive parce que des espè- « ces sensibles on tire le souvenir de ce qu'on a vu, du « souvenir la vérification, et de celle-ci la connaissance des « termes à l'aide desquels on saisit les propositions commu- « nes, qui sont les principes des arts et des sciences (1). »

Il y a d'abord l'idée de la vérité universelle, et les principes communs renfermés en elle, et qui se développent moyennant les espèces abstraites des choses sensibles ; viennent ensuite toutes les autres connaissances que l'on acquiert par l'application des principes innés et universels. Dans cette explication de la nature et du développement de l'intelligence humaine, tout est conforme à la logique la plus rigoureuse et aux données de l'expérience.

VIII. Mais pour mieux faire ressortir la vraie pensée de S. Thomas sur l'origine des idées, je prends la liberté de citer ce qu'il dit dans le quatrième article de la première ques-

(1) EX IPSO LUMINE NATURALI INTELLECTUS AGENTIS *prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes sed* SOLUM *per hoc quod eorum termini innotescunt.* Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quæ sunt artium et scientiarum principia. *(Metaphys. l. Lect.* VI. *Opera ib. p.* 353, *col.* 2).

tion *de Veritate*. Dans cette question il avait pour but de prouver que les vérités sont nombreuses, et, à l'objection tirée de S. Augustin que la vérité est supérieure à l'esprit humain, qu'elle n'est qu'en Dieu et que, par conséquent, il n'y a qu'une vérité, il fait la réponse suivante : « La vérité, « d'après laquelle l'âme juge de toutes les choses, est la vé- « rité première, car de même que c'est de la vérité de l'in- « tellect divin que découlent dans l'intellect angélique les « idées innées des choses, de même c'est de la vérité de l'in- « tellect divin comme de sa source que découle dans notre « intellect la vérité des premiers principes, d'après lesquels « nous jugeons de toutes les choses. Et puisque nous ne « pouvons juger par eux qu'en tant qu'ils ont une ressem- « la vérité première, on dit que nous jugeons de toutes les « choses d'après la vérité première (1). »

Elle est digne de toute attention cette comparaison de l'ange avec l'homme. Personne certainement n'osera nier que, d'après S. Thomas d'Aquin, les anges ne soient point illuminés par les idées innées. Mais, s'il en est ainsi, il faut donc en conclure que, d'après lui, l'homme aussi possède une idée innée, puisqu'il dit très-clairement que comme les anges reçoivent de l'intellect divin *les idées innées*, de même l'homme en reçoit-il *une*, lui aussi qu'il appelle : « la vérité des premiers principes. »

Ou il faut renverser tout le merveilleux traité du saint Docteur sur les intelligences créées, ou accepter cette conclusion.

(1) *Veritas, secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima.* Sicut enim a veritate intellectus Divini effluunt in intellectum angelicum *species rerum innatæ*, secundum quas omnia cognoscit ; *ita a veritate intellectus Divini exemplariter procedit ad intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam* DE OMNIBUS *judicamus.* Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis ; ideo *secundum primam veritatem* DE OMNIBUS dicimur judicare. (*S. Thom., ib., Quæst. I, art. IV, art. 5, p. 11, col. 1.*)

IX. Pour que personne, en entendant que les principes communs et les premiers germes de la science sont innés dans l'esprit humain, ne comprenne mal la grande théorie de S. Thomas et ne croie que, d'après lui, l'homme porte en lui-même beaucoup d'idées innées, et qu'elles l'enrichissent de quelques connaissances spéciales, je ferai observer en peu de mots, que, selon la doctrine du saint Docteur, l'intellect humain ne porte avec lui qu'une seule idée, savoir celle de la vérité ou de l'être très-universel, et que cette idée étant, par elle-même, tout-à-fait indéterminée, ne lui fournit aucune connaissance spéciale. Les affirmations du docteur angélique là-dessus sont d'une évidence palpable.

Dans les passages cités plus haut (N° V) de la quest. *de Magistro.*, il dit que la lumière de la raison nous est communiquée par Dieu, que cette lumière contient à la vérité les principes communs, mais que, pour leur développement, il est nécessaire que l'esprit saisisse par les sens les termes auxquels ils s'appliquent, et enfin que c'est de cette lumière communiquée que toute la science reçoit son efficacité ; dans le passage qu'on vient de lire, et où il met en parallèle l'esprit humain avec l'esprit angélique, il dit que l'homme reçoit naturellement de Dieu l'image, c'est-à-dire, l'idée de la vérité première. Donc, il n'admet comme innée dans l'homme que la première des idées, la plus élémentaire, pour ainsi dire, celle qui est la source et le fondement des autres. Et, si quelqu'un demandait quelle est cette idée première et innée, je répondrais encore avec notre Docteur que c'est l'idée de l'être, puisqu'il écrit dans la question XVIe, art. 3e de la première partie de la Somme : « Comme le bien s'identifie avec « l'être, de même le vrai ; et comme le bien ajoute à l'être « la qualité de désirable, ainsi encore le vrai ajoute-t-il à « l'être son rapport nécessaire avec l'intellect (1). » Et dans

(1) Sicut bonum convertitur cum ente ita et verum. Sed tamen sicut

l'art. 1er de la Quest. *de Veritate*, il explique ainsi sa pensée : « Ce que l'intellect conçoit, avant tout, comme une no-
« tion très-claire, et dans laquelle tous les autres conceptions
« viennent se résoudre, c'est l'être (1). » Cependant cette lumière, cette vérité, cette idée innée étant tout-à-fait indéterminée et très-universelle, ne produit dans l'esprit aucune notion spéciale. Le saint Docteur a grand soin d'établir bien solidement cette doctrine dans la Quest. 55, art. 2, part. 1, de la Somme théologique, car il dit : « Les substances inférieu-
« res intellectuelles, c'est-à-dire les âmes humaine, sont une
« puissance intellectuelle naturellement incomplète, qui se
« perfectionne en elles au fûr et à mesure qu'elles reçoivent
« des choses créées les espèces intelligibles. Au contraire,
« dans les substances spirituelles supérieures, savoir dans
« les anges, la puissance intellectuelle est naturellement
« complète, moyennant les espèces intelligibles qui leur sont
« connaturelles et qui s'étendent à tout ce qu'ils peuvent
« connaître selon leur nature. Ceci paraît même d'après la
« différente manière d'être de ces deux substances, car les
« substances spirituelles inférieures, savoir les âmes humai-
« nes, ont un être doué d'une certaine affinité avec le corps,
« en tant qu'elles sont la forme des corps, c'est pourquoi
« leur destinée, d'après leur manière d'être, c'est d'atteindre les corps et, au moyen des corps, d'atteindre leur per-
« fectionnement intellectuel, autrement leur union avec des
« corps n'aurait pas de but. Au contraire, les substances
« supérieures sont entièrement indépendantes des corps et
« ont une substance immatérielle et intellectuelle ; aussi
« atteignent-elles leur perfection intellectuelle au moyen des

bonum addit rationem appetibilis supra ENS, ita et verum comparationem ad intellectum. (*S. Thom. Summa I, Quæst. XVI, art. III.*)

(1) Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, *et in quo* OMNES *conceptiones resolvit est* ENS. (*S. Thom. Quæst. disputat. Quæst. I. De Veritate, art. 1, p. 6, col. 1.*)

« données intelligibles par lesquelles elles reçoivent de Dieu, « avec leur nature intellectuelle, les espèces des choses « qu'elles connaissent (1). »

Pour bien comprendre ce magnifique passage, il faut remarquer que, selon S. Thomas, (ainsi qu'il s'explique lui-même dans la Quest. 85, art. 3, part. 1 de la Somme) la connaissance est incomplète lorsqu'elle ne perçoit son objet que d'une manière universelle, et complète lorsqu'elle s'étend aux choses particulières. Cela posé, il est manifeste que S. Thomas, tout en affirmant que l'âme humaine a naturellement l'idée de l'être très-universel, n'admet pas cependant qu'elle ait naturellement quelque connaissance spéciale, puisque l'idée innée de l'être, étant très-indéterminée, constitue une puissance intellectuelle très-incomplète, et, partant, tout-à-fait insuffisante à donner à la connaissance n'importe quelle détermination.

X. Après ces observations, on comprend comment S. Thomas, tout en enseignant à différentes reprises que notre raison est naturellement éclairée par la vérité, c'est-à-dire

(1) Inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, *habent potentiam intellectivam non* COMPLETAM *naturaliter ;* sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formæ : et ideo ex ipso modo essendi competit eis *ut a corporibus et per corpora suam* PERFECTIONEM *intelligibilem consequantur ;* alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes ; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. (*S. Thom. Summa I, Quæst. LV, art. II.*)

qu'elle aperçoit immédiatement l'être idéal très-universel, affirme cependant, en plusieurs endroits, que toute la science tire son origine des sens, et que l'âme avant d'acquérir la science est comme une table rase sur laquelle rien n'a été écrit. Par ces propositions, le grand Docteur, loin de se contredire, ne fait qu'éclaircir la vraie doctrine sous tous ses différents aspects. Il est certain que si l'idée innée très-universelle ne fait connaître aucune chose spéciale, et que si elle-même ne peut se développer qu'à l'aide des sensations, la science, *par rapport aux connaissances déterminées*, ne commence que par le ministère des sens. Donc l'esprit, avant d'acquérir les connaissances par les sensations, est une table où rien n'est écrit. Mais ceci cependant ne nie pas que l'idée universelle est innée et qu'elle est dans l'homme le principe de l'intelligence, qu'elle constitue la partie formelle des connaissances, et que l'office des sens est tout simplement de fournir la partie matérielle des connaissances.

Les choses que je viens d'exposer m'ayant préparé la voie je vais expliquer brièvement la pensée de S. Thomas sur l'abstraction des universaux, second point de ma dissertation et l'un des plus discutés parmi les philosophes modernes.

II.

De la formation des Universaux.

XI. *En premier lieu*, je ferai remarquer que S. Thomas, en admettant que l'idée de l'être indéterminé est *innée* dans l'homme, suppose par là même que l'universel existe en présence de l'esprit humain *avant* toute connaissance particulière.

En second lieu, selon S. Thomas, cet universel, n'est ni un acte de l'intellect, ni une qualité du sujet intelligent, mais un *objet* perçu par l'esprit. Le saint Docteur, en effet,

déclare que « l'objet de l'intellect est l'être ou le vrai commun (1) » (1. p, q. 55, art. 1): donc l'universel qui est précisément l'être ou le vrai commun, ne saurait se confondre avec l'esprit qui le connaît, parce que dans cette hypothèse l'objet se confondrait avec le sujet, ce qui répugne. D'ailleurs, S. Thomas, dans tous les passages où il enseigne que l'intellect humain connaît les vérités, les principes communs, la règle de la loi, suppose pour certain que toutes ces notions universelles ne sont, en aucune manière, un acte ou une qualité de l'esprit, ni en tant que vérités saisies par une intuition directe, ni en tant que vérités vues par une connaissance de réflexion, car en ce cas l'homme ne pourrait pas en parler comme d'objets présents à l'esprit et supérieurs à l'esprit lui-même. Pour citer un exemple, voici ce qu'il écrit dans le livre III de la *Summa contra gentes :* « La « loi n'étant rien autre chose qu'une certaine raison ou « règle d'agir, elle ne convient qu'à ceux qui connaissent « le but de leurs actions. Mais cela n'est propre que de la « créature raisonnable, donc à elle seule il a été convenable « de donner une loi (2). » Ici la loi est appelée un universel qui porte en lui-même la règle à laquelle doivent se conformer toutes les actions humaines. Mais, si nous admettions que la raison de la loi, c'est-à-dire le principe universel d'où elle découle, n'est qu'un acte de l'esprit, déjà la loi serait par là même détruite puisque, d'après S. Thomas, la loi à l'égard des actes de l'homme et par conséquent même des actes de l'esprit, est dans le même rapport que la mesure avec ce qui est mesuré, et que la règle avec ce qui est

(1) Objectum intellectus est *ens* vel *verum commune*. (*S. Thom. Summa I, Quæst. LV, art.* 1.)

(2) Quum lex nihil aliud sit quam quædam ratio, et regula operandi : illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturæ. Soli igitur rationali creaturæ fuit conveniens dari legem. (*S. Thom. Contra gentes,* Lib. III, Cap. CXIV.)

réglé ; or, ce rapport serait détruit si la mesure s'identifiait avec le mesuré, et la règle avec le réglé ; la raison de la loi serait donc détruite si elle n'était qu'un acte de l'esprit. Il faut ajouter à cela que l'idée de la loi implique la notion de supériorité à l'égard de celui qui en dépend et que, même à ce titre, la loi serait détruite si elle n'était qu'un acte de l'esprit, puisque cet acte serait physiquement inhérent aux substances de l'esprit et qu'il ne pourrait avoir sur lui aucune supériorité, à moins qu'on ne veuille soutenir cette proposition absurde, à savoir, que l'esprit humain est à la fois supérieur et inférieur à lui-même.

En troisième lieu, je fais observer que, selon S. Thomas : 1° les universaux ne sont pas la substance des êtres réels ; 2° que le mode d'existence des universaux est tout autre que celui des êtres réels, de sorte que la réalité des choses n'est pas contenue dans les universels ; enfin, 3° que les universaux n'existent point en dehors de l'esprit qui les perçoit. — La première de ces assertions est clairement formulée dans la leçon XIIIe du liv. 7 sur la méthaphysique d'Aristote, où il écrit : « L'universel est commun à beaucoup d'êtres, car on « appelle universel ce qui se trouve en un grand nombre « d'individus et qui peut être l'attribut de beaucoup d'entre « eux. Cela posé, si l'universel était une substance, à qui « appartiendrait cette substance? Ou elle appartiendrait à « tous les objets en qui l'universel existe ou à un seul « d'entre eux. Mais il est impossible qu'elle appartienne à « tous, parce que la substance d'une chose ne peut être à la « fois la substance de beaucoup d'autres, et il est aussi im- « possible qu'elle appartienne à une seule, parce qu'il s'en « suivrait que toutes les autres choses dans lesquelles l'uni- « versel existe s'identifieraient avec celle dont l'universel « serait lui-même la substance (1). » Ce raisonnement est

(1) Universale est commune multis ; hoc enim dicitur universale quod

si clair et si incontestable qu'il ne devrait vraiment rencontrer aucune opposition.

Voici maintenant l'autre, au moins, tout aussi péremptoire, par lequel il prouve sa deuxième assertion, savoir que l'universel ne contient pas en lui-même la réalité des choses auxquelles il se rapporte. Dans le deuxième chap. de l'opusc. 48e, sur les dix prédicats, il dit : « Dans les créatures, l'être « de l'essence, c'est-à-dire l'universel, et l'être de l'existence « actuelle, c'est-à-dire le concret, diffèrent réellement entre « eux. En effet, ce qui n'appartient pas à l'essence d'un être « diffère réellement de lui. Mais l'être de l'existence ac- « tuelle n'appartient pas à l'essence des choses, puisque la « définition indique toute l'essence de l'objet défini et que « l'être de l'existence actuelle n'entre point dans la défini- « tion. Dans la définition, on met seulement le genre et « l'espèce et on n'y fait aucune mention si la chose définie « existe ou n'existe pas. Cela paraît encore évident si on « réfléchit qu'il est impossible de se faire l'idée d'une rose « sans apercevoir tout ce qui appartient à son essence, et « cependant il est certain que je conçois la rose sans savoir « si elle existe réellement ou non. Donc l'être de l'existence « actuelle et l'être de l'essence sont deux choses différen- « tes (1) », c'est-à-dire que l'universel ne contient pas en lui-même la réalité des choses auxquelles il se rapporte.

natum est multis inesse et de multis prædicari. Si ergo universale est substantia, oportet quod sit substantia omnium quibus inest, aut unius. Non est autem possibile quod sit substantia omnium; quia unum non potest esse substantia pluribus..... Sed si dicatur quod sit substantia unius eorum quibus inest, oportet quod omnia sint illud unum, quibus ponitur esse substantia..... Relinquitur ergo, quod ex quo universale non potest esse substantia omnium de quibus dicitur, nec unius alicujus, quod nullius est substantia. (*Metaphys. c. VII, Lect. XIII, p. 498, col. 1.*)

(1) In creaturis esse essentiæ et esse universalis existentiæ differunt realiter, ut duæ diversæ res : quod sic patet. Illud enim quod est extra

Enfin, la troisième assertion, savoir que les universaux n'existent que devant l'esprit qui les perçoit se trouve répétée dans beaucoup d'endroits, parmi lesquels je cite le suivant. Dans l'opuscule 55e il écrit : « Les universaux, par là même « qu'ils sont universaux, n'existent pas par eux-mêmes « dans les choses sensibles, parce que leur sensibilité elle-« même est dans l'âme et non pas dans les choses (1). »

XII. Ces réflexions démontrent combien s'éloignent de la vraie pensée de S. Thomas tous ces philosophes qui affirment que, selon la théorie du grand Docteur, l'intellect humain, sans être naturellement éclairé par le premier des universaux qui implicitement embrasse tous les autres, abstrait les universaux des choses sensibles moyennant une force qui lui est innée. Ils rendent ainsi aveugle la première opération de l'intellect qui devrait puiser à la source même de l'évidence pour en répandre la lumière sur tout l'enchaînement des connaissances acquises.

Ces mêmes réflexions prouvent qu'ils n'interprètent pas fidèlement la pensée du saint Docteur, tous ceux qui croient qu'il fait exister les universaux dans les individus, et qu'il regarde les universaux comme des actes ou des qualités de l'esprit humain. Ces réflexions, enfin, font voir combien s'éloignent de la vraie pensée de S. Thomas ceux qui se ser-

essentiam alicui differt realiter ab ea. Esse autem actualis existentiæ est extra essentiam rei, nam definitio indicat totam essentiam rei..... Quia in definitione ponitur solum genus et differentia, et nulla fit mentio utrum res definita existat vel non existat. Apparet hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem, non intelligendo ea quæ sunt de essentia ejus. Tamen constat quod ego intelligo rosam non intelligendo utrum actu sit vel non. *Ergo actu esse*, vel esse actualis existentiæ *differt realiter ab essentia. (Opusc. XLIV (Ed. Romana XLVIII) de totius Logicæ Aristotelis Summa. Tract. II, cap. II, p. 63.)*

(1) *Universalia*, ex hoc quod sunt universalia, *non habent esse per se in sensibilibus*, quia sensibilitas ipsa est in anima, et nullo modo in rebus. *(Opusc. L, p. 129, col.* 2 (Ed. Rom. LV.)

vent de son autorité pour faire croire que l'intellect agit directement sur les choses réelles et sur les espèces sensibles pour en tirer les universaux, comme si les universaux n'étaient pas eux-mêmes le moyen unique et indispensable pour que l'intellect puisse connaître les choses réelles et en juger.

XIII. Maintenant que nous avons écarté ces fausses expositions de la doctrine de S. Thomas, voyons brièvement quelle est, d'après lui, l'opération de l'intellect qui précède l'abstraction et comment celle-ci s'accomplit.

S. Thomas enseigne, comme nous l'avons dit plus haut, que l'âme humaine a naturellement une science incomplète, c'est-à-dire qu'elle n'est éclairée que par l'idée de l'être très-universel qui, étant tout-à-fait indéterminé, ne fait connaître aucune chose individuelle et il ajoute que l'âme humaine est unie au corps précisément afin qu'au moyen des sens elle puisse *compléter* sa science, en acquérant la connaissance des choses déterminées. Conformément à cette théorie, le même Docteur dit que l'homme complète sa science en tant qu'il applique les principes communs connus par eux-mêmes, l'idée de l'être universel à des matières déterminées, c'est-à-dire aux données de la sensation, et qu'il en tire quelques conclusions et de celles-ci encore de nouvelles. Or comment ces principes communs sont-ils appliqués à des matières déterminées? — Sans doute par le jugement : car appliquer veut dire lier ensemble deux termes, et en logique il n'y a que le jugement qui unisse l'attribut, c'est-à-dire les qualités universelles, représentées par les principes communs, au sujet, c'est-à-dire avec les sensations fournies par les matières déterminées qui existent. C'est là le jugement qui se mêle toujours à toute perception intellectuelle, moyennant laquelle on conclut à l'existence des choses réelles qui étaient d'abord inconnues. Cette nécessité de l'application des idées très-universelles aux données de la

sensation, pour acquérir la connaissance, est si souvent énoncée par S. Thomas que personne ne saurait mettre en doute sa pensée sur ce point. Dans la quest. V, art. 6, *De mente*, il s'exprime ainsi : « Les formes sensibles, c'est-à-dire les « formes abstraites des choses sensibles, ne peuvent pas « agir sur notre esprit, sinon en tant que l'intellect *actif* « les rend immatérielles et par là homogènes en quelque « sorte à l'intellect *possible* sur lequel elles agissent (1). »

Et comment les choses sensibles peuvent-elles être rendues immatérielles et homogènes à l'intellect ? — Sans doute, en leur appliquant l'être universel et en voyant dans l'être universel ces limitations qui leur sont propres. Ainsi l'intellect perçoit directement l'universel et indirectement, par la réflexion ou par le jugement primitif, les choses individuelles (les singuliers), conformément à tout ce qui a été dit par S. Thomas dans la quest. LXXXVI, -art. 1, de la Somme. Il s'ensuit donc que, dans la genèse de la science humaine, la perception intellectuelle par laquelle on applique l'universel aux données de la sensation, vient la première, et qu'après elle vient l'abstraction par laquelle on tire l'universel, non pas des choses réelles qui ne sauraient contenir l'universel, et sur lesquelles l'action de l'esprit humain ne peut rien, mais des espèces intelligibles acquises moyennant la perception intellectuelle. Voilà la pensée de S. Thomas exprimée dans la quest. LXXXV, art. 1, par. 1re de la Somme, où il dit : « Les fantômes sont éclairés par l'intellect en acte « (c'est la perception) et, par la force de l'intellect en acte, « on abstrait d'eux les espèces intelligibles (2) » Voilà « l'abstraction.

(1) Formæ sensibiles, vel a sensibilibus abstractæ, non possunt agere in mentem nostram, *nisi quatenus, per lumen intellectus agentis immateriales redduntur* et sic efficiuntur quodammodo *homogeneæ intellectui, possibili* in quem agunt. *(De Veritate. Quæst. X, de Mente, art. 6, ad. I. Edit. Parmæ, vol. IX, p. 164, col. 1.)*

(2) *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente*, et iterum ab eis, *per*

XIV. Quoique l'homme ne puisse connaître les choses individuelles qu'au moyen de l'idée universelle, cependant, dès qu'il perçoit les choses individuelles, il concentre tellement son attention sur elles, qu'il ne réfléchit pas à l'universel. Voilà les limites dans lesquelles seulement les choses réelles et déterminées deviennent l'objet de l'esprit humain. Mais lorsque, provoqué par les sensations, l'esprit humain retire son attention des choses réelles et individuelles qu'il a perçues, alors il opère le premier degré d'abstraction que l'on appelle universalisation, parce qu'il n'a de présent à lui-même que l'espèce intelligible, qui ne représente plus seulement l'individu sensiblement perçu, mais tous les individus de la même espèce. Le Docteur angélique expose cette opération intellectuelle dans l'art. 2 de l'opusc. XLVIII, sur la logique d'Aristote où il dit : « Lorsque l'in-
« tellect saisit la forme intelligible (quidditas) comme cir-
« conscrite par une matière donnée, l'humanité, par exem-
« ple, réalisée dans une matière désignée, c'est-à-dire dans
« cette chair, dans ces os, etc., alors se fixant dans le con-
« cret, savoir, dans cet homme individu il comprend le
« *singulier* et lui attribue les propriétés singulières. Que si,
« au contraire, il envisage la susdite forme de l'*humanité*,
« non pas comme déterminée par une matière particulière,
« puisqu'elle se peut multiplier dans plusieurs matières,
« alors l'intellect attribue l'universalité à l'objet qui pos-
« sède cette forme ; et c'est pourquoi *homme* est un univer-
« sel (1). »

virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. (*S. Thom. Summa I. Quæst. LXXXV, art.* 1.)

(1) Quando intellectus intelligit prædictam (sc. illud quod intellectus intelligit de re) formam seu quidditatem ut est determinata ad hanc materiam, puta humanitatem ut est in hac materia signata, scilicet in his carnibus et in his ossibus et hujusmodi ; tunc faciendo concretum, puta hunc hominem, intelligit singulare, et huic attribuit intentionem singularitatis. Si vero dictam formam intelligit non ut est determinata

XV. L'universalisation est le premier degré d'abstraction, parce que, par elle, l'esprit ne se détache que du jugement de l'existence réelle des choses sensibles, et que, du reste il garde présente à lui-même, dans toute son intégrité, l'idée d'homme et des qualités qui lui sont propres. Mais à l'universalisation succède un nombre infini d'autres abstractions, selon que l'esprit se détache, par la réflexion, non-seulement du jugement des existences réelles des choses représentées par l'idée, mais aussi des qualités communes qui constituent les espèces et les genres plus ou moins étendus, jusqu'à ce qu'il arrive à ce dernier concept très-universel de l'être, lequel étant éliminé, la pensée même reste détruite. Ce mode d'abstraction est clairement décrit par le saint Docteur, dans l'opuscule sur les puissances de l'âme où il dit : « Cette abstraction ne doit pas être entendue par « rapport aux choses réelles, mais selon la raison. Car « comme il arrive dans les facultés sensitives, que, de plu- « sieurs choses réunies dans le réel, cependant la vue ou « un autre sens en perçoive l'une sans l'autre, de même et à « plus forte raison cela peut-il arriver de la puissance intel- « lective. Bien que les principes des espèces et du genre ne « soient jamais réduits à l'acte hors des individus, néan- « moins on peut apercevoir les uns sans les autres : on peut « apercevoir l'animal, en écartant la pensée qu'il soit un « homme, ou un âne, ou une autre espèce, on peut aperce- « voir l'homme sans penser qu'il est Socrate ou Platon : on « peut apercevoir la chair, les os, sans penser à cette chair « et à ces os particuliers, etc. » (1).

ad hanc materiam, quia omnis talis forma de se plurificabilis est ad hanc et ad illam materiam ; habenti talem formam intellectus *attribuit intentionem universalitatis*, unde homo est universale. (*Opusc. ed. Parmæ XLIV, ed. Romana XLVIII, de totius Logicæ Aristotelis Summa. Tract. I, cap. II, vol. XVII, p. 55, col. 2.*)

(1) Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed se-

De cette manière, l'intellect se fixe toujours dans les formes abstraites, c'est-à-dire dans les plus élevées, sans se préoccuper des inférieures.

XVI. Je pourrais ajouter beaucoup d'autres textes de S. Thomas, pour mettre de plus en plus en relief sa doctrine sur l'origine de la connaissance humaine, et si je m'en abstiens c'est pour ne pas abuser davantage de votre bienveillante attention, honorables auditeurs. Il me semble, d'ailleurs, que les passages que je vous ai mis sous les yeux prouvent assez et au-delà quelle fut la pensée de l'ange de l'école sur les deux points capitaux de la science idéologique.

Tout-à-fait d'accord avec ceux qui ont affirmé qu'on ne peut arriver à l'unité nécessaire dans l'enseignement catholique qu'en prenant pour base la grande tradition de l'école catholique, je me suis appliqué avec soin à consulter les écrits immortels du premier représentant de cette même tradition ; j'ai cherché chez lui les passages qui traitent de plus près les questions ardues les plus débattues de nos jours ; j'en ai interprêté les expressions dans le sens obvie et naturel, j'ai tâché de conserver à ses paroles le sens réclamé par l'ordre logique des questions d'où elles sont tirées, faisant jaillir la lumière du contexte, et, guidé par les propositions évidentes, j'ai expliqué celles qui renfermaient un sens obscur ou incertain. Pour résultat j'ai trouvé la philo-

cundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis, quod licet aliqua sint conjuncta secundum rem, tamen illorum sic conjunctorum visus vel alius sensus potest unum apprehendere, altero non apprehenso.....; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva ; quia licet principia speciei vel generis nunquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum non apprehenso altero ; unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus ; et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone ; et caro et ossa.... non apprehensis his carnibus et ossibus. *(Opusc. XL, cap. VI, vol. XVII, p. 31, col. 2 Editio Romana, Opusc XLIII.)*

sophie rapidement exposée dans cette dissertation. En la considérant de près j'y ai reconnu une philosophie tout-à-fait exempte de ces graves erreurs qui corrompent en grande partie la science moderne ; une philosophie qui montre la vraie dignité de l'homme, lequel, comme le dit S. Augustin, est immédiatement lié avec la vérité ; une philosophie qui montre que l'homme, comme le dit S. Bonaventure, a une règle immuable pour juger de toutes les choses muables ; une philosophie qui sert de fondement inébranlable à l'ordre logique, moral et social. Je fais des vœux ardents pour que tous les amis de l'étude s'enquièrent de cette science, et que, par elle, les divisions et les luttes étant écartées pour toujours, ils adhèrent à cette unité qui est le caractère distinctif de la vérité. Que l'on adopte une telle philosophie, et elle sera certainement la servante très-fidèle de la théologie. Il est dit dans l'Evangile que le *Verbe divin éclaire tout homme venant en ce monde*. Cela est vrai, et à l'égard de la raison, et à l'égard de la foi. C'est le Verbe de Dieu qui, voilant à nos yeux son essence, porte notre esprit à percevoir directement par sa lumière naturelle la vérité idéale, et c'est encore le Verbe de Dieu qui répand en nous la lumière de la foi et nous présente dans son Vicaire, dans le Souverain Pontife de Rome, le maître infaillible de la vérité révélée. Entre ces deux ordres de vérités, qui découlent de la même source divine, il ne saurait y avoir collision, mais il doit, au contraire, y régner une entière harmonie, et l'ordre inférieur doit servir au supérieur. C'est pourquoi cette philosophie que je viens de développer, en prenant pour guide S. Thomas, étant appuyée comme elle l'est, sur la vérité par la manifestation de laquelle le Verbe éternel donne aux hommes l'intelligence, dispose merveilleusement les esprits, à seconder les impulsions célestes de la grâce à recevoir, avec une entière soumission, de la bouche du Vicaire du Verbe incarné, les enseignements in-

faillibles et à jouir enfin pour toujours, dans le séjour des bienheureux, non plus des rayons épars de la vérité idéale, mais de la vision claire de la vérité substantielle ; non plus de la lumière mystérieuse de la foi, mais de la contemplation directe de la Majesté divine.

Pierre-Marie FERRÉ,

Évêque de Casale (Piémont).

QUESTIONS LITURGIQUES.

Quelles sont les églises, chapelles et oratoires publics dont la fête du Titulaire doit être célébrée sous le rite double de 1re classe, et dont on doit faire commémoraison dans l'oraison A CUNCTIS.

Un vénérable Père Eudiste nous écrit qu'*il nous appartient d'élucider la question du titulaire des chapelles publiques quant à l'obligation d'en faire l'office par ceux qui y sont attachés.* Nous devons nous étonner d'autant plus qu'on nous attribue une pareille compétence qu'ayant essayé deux fois d'éclaircir ce point des rubriques, soit dans notre *Manuale totius juris canon.* (1), soit surtout dans notre traité *des communautés religieuses à vœux simples* (2), sans avoir pu parvenir à découvrir une solution nette et précise, en sorte qu'après avoir exposé diverses décisions qui nous paraissaient contradictoires nous avions dû renvoyer à la S. Congr. des Rites ceux qui ne trouvaient pas, dans les réponses rendues, une règle suffisante pour se diriger dans les cas qui les embarrassaient, on aurait dû évidemment conclure que notre mission n'était pas de dissiper les doutes qui environnent cette question. C'est à la Sacrée Congrégation des Rites, en effet, et non à nous à trancher pertinemment les questions de ce genre.

Voulant toutefois faire preuve de bonne volonté, nous allons une fois encore, nous remettre devant les yeux les divers documents, où il est possible de trouver la solution demandée. Peut-être pourrons-nous trouver enfin le fil qui pourra nous aider à sortir du dédale, et montrer le signe auquel on pourra reconnaître la conduite à suivre dans les cas embarassants. On en jugera :

Interrogée par l'évêque de Marsi, diocèse des Abruzzes dans le royaume de Naples, qui lui présenta cinquante-neuf questions à résoudre, la Sacrée Congrégation répondit négativement, le 12 novembre 1832, au doute suivant, qui était le 31e : « An Titularis capellarum

(1) Nos 4961-4969.

(2) Nos 733, 734.

« publicarum et oratoriorum quæ existunt in ædibus episcopalibus, semi-
« nariis, hospitalibus, domibus regularium, domibusque privatis, cele-
« brari debeat sub ritu dupl. 1ᵉ classis, cum *Credo* et Octava ? Nam
« oratoria publica vocantur etiam ecclesiæ. » (1).

Cette décision mit bien du monde en émoi et provoqua bien des consultations :

Nous devons relater de suite, quoiqu'elle ne fut pas des premières adressées à la Sacrée Congrégation, celle du grand séminaire de Ruremonde, dans la province de Limbourg en Hollande : on demandait
» 2° Utrum professores, nec non seminaristæ in majoribus constituti
« ordinibus teneantur ad Octavam Patroni ecclesiæ seminarii, quæ
« omnibus patet fidelibus, vel potius retinere patronum civitatis in qua
« seminarium sit ?

« 3° Ecclesiæ seminarii Ruremundensis, quæ, quamvis parochialis
« non sit, tamen patet fidelibus, quæque titularem patronum habet
« S. Carolum Borromæum, petitur num festum hujus sancti quarto no-
« vembris die, per modum festi patronalis sub ritu dupl. 1ᵉ classis cum
« octava, a Præside, professoribus atque alumnis seminarium habitan-
« tibus, celebrari possit ac valeat, et inter suffragia ad Vesperas et
« Laudes de eodem sancto Carolo, ut in Breviario, commemoratio fieri
« debeat ?

« S. Congregatio rescribendum censuit: —ad 2ᵐ teneri ad Octavam
« Titularis Ecclesiæ adnexæ : —ad 3ᵐ jam provisum in secundo dubio.
« Fieri autem debere commemorationem in suffragiis ad tramites ru-
« bricæ. Die 27 Febr. 1847 (2).

On crut, dans le diocèse de Soissons, que le motif de la différence qui existe entre la décision relative au grand séminaire de Ruremonde et celle du diocèse de Marsi, était que, dans le premier cas, il s'agissait d'une église, et dans le second, seulement d'une chapelle ou d'une oratoire, et comme dans les deux cas on supposait que l'église, ou la chapelle était publique, on demanda à la S. Congrégation d'indiquer à quelle marque on pourrait discerner si l'édifice était église ou simplement chapelle. Voici en quels termes la consultation fut conçue :

(1) *Analecta* t. 3, col. 881.

(2) Vide Mülhbauer, v°. *Titulus* n° 2.

« Juxta Decretum in una Marsorum diei 12 nov. 1831, ad dub. 34, fes-
« tum titularis capellarum publicarum, quæ existunt in ædibus epis-
« copalibus, seminariis, hospitalibus, celebrari non debet ritu dupl.
« 1re classis cum octava : et juxta Decretum in unica vicariatus Rure-
« mundensis in Hollandia, diei 2 febr. 1847, ad dub. 3m professores et
« seminaristæ in majoribus constituti ordinibus, tenentur ad octavam
« ecclesiæ seminarii, quæ, quamvis non sit parochialis, tamen patet
« omnibus fidelibus. Quæritur quid intelligendum sit per ecclesiam et
« capellam publicam ?

La Sacrée Congrégat. répondit : « Ecclesia intelligitur, quæ eo po-
« tissimum fine ædificatur ut publico fidelis populi usui deserviat : ca-
« pella publica vero quæ, licet ingressum habeat in publica via, atta-
« men non tam fidelis populi libero usui destinata videtur quam alicu-
« jus familiæ vel collegii commoditati. Die 22 julii 1855, n° 5215. » (1).

Il semblait naturel qu'on dut conclure de cette décision que toutes les fois qu'une église était consacrée spécialement à l'usage du public, on devait faire, sous le rit double de 1re classe, la fête de son titulaire, avec octave. Il ne paraît pas, toutefois, que telle ait été la pensée de la Sacrée Congrégation ; car non-seulement elle ne le dit pas, mais elle a déclaré plusieurs fois le contraire, et entr'autres dans les décisions suivantes : « Ecclesia Collegiata Sti Petri de Crescente, diœcesis
« Tudens. (Tuy en Espagne, près de Compostelle) habet quatuor alias
« ecclesias sibi subjectas et totidem sacerdotes, unum ab alio indepen-
« dentem, servitio horum quatuor ecclesiarum. Sed ipsi sacerdotes, in
« suis respectivis ecclesiis duntaxat, pro commoditate populi concur-
« rentis, missam celebrant, pœnitentiæ et Eucharistiæ sacramenta ad-
« ministrant, concionem habent, catechismum explicant, et alia eccle-
« siastica munia explent; verum nequeunt administrare sacramentum
« Baptismi, communionem paschalem, viaticum infirmis, sepulturam
« defunctis dare, neque habent tabernaculum sanctissimi sacramenti ;
« unde fideles quatuor sacerdotibus subjecti tenentur adire ecclesiam
« collegiatam ut in Pascha satisfaciant præcepto annuæ communionis,
« ut infantes baptizentur et infirmi reficiantur viatico, ut fiat officium
« sepulturæ et tumulentur defuncti. — Quæritur ergo an ii quatuor

(1) V. Mülhbauer. Ibid.

« sacerdotes sint veri parochi ? Et an istæ ecclesiæ possint celebrare « officium cum missa de suo respectivo sancto titulari, tanquam eccle- « siæ parochiales, et quidem sub ritu dupl. 1ᵉ classis et cum octava ; « vel potius dicendæ sint capellæ publicæ in quibus, juxta decretum « S. R. C. diei 12 nov. 1831, festum titularis non debet celebrari sub « ritu dupl. 1ᵉ classis cum octava, neque cum *Credo* ?

« S. Congr. respondit : Negative ad utrumque, et servetur Decretum « diei 12 nov. 1831 ». — N° 5050 ad 31, die 23 maii 1846 (1).

Les églises dont il est parlé dans cette consultation sont, en effet, spécialement toutes consacrées à l'usage du public ; les fidèles y entendent la messe, s'y confessent, communient, y entendent la parole de Dieu, ils y sont catéchisés : et néanmoins les prêtres qui les desservent ne peuvent célébrer, sous le rit double de 1ʳᵉ classe, avec octave, la fête de leur titulaire. Il en est de même des oratoires publics du diocèse de Malines, pour lesquels la S. Congrégation, interrogée en 1844, répondit qu'on ne devait pas non plus faire sous le rit double de 1ʳᵉ classe la fête de leur titulaire, quoiqu'un prêtre y fut préposé par l'Ordinaire pour y remplir certaines fonctions curiales, y faisant des instructions et y administrant quelques sacrements. Il ne suffit donc pas qu'une église soit destinée au service religieux du peuple fidèle pour qu'on puisse faire, sous le rite précité, la fête de son titulaire.

Que faut-il donc encore ? — La décision suivante nous fournira peut-être quelque lumière à cet égard :

« In ecclesiis non parochialibus, in quibus unus vel alter sacerdos « quotidie celebrat, potestne missa sancti Titularis hujusmodi ecclesia- « rum celebrari sub ritu dupl. 1ᵉ classis, et octava cum *Credo* ; vel « potius an istæ ecclesiæ æquiparandæ sint capellis publicis, in quibus, « juxta Decretum in una Marsorum diei 12 novembris 1831, ad *dubium* « 34, festum Titularis celebrari sub ritu dupl. 1ᵉ classis, cum *Credo* « et octava, non debet ?

« S. C. respondit : Affirmative quoad primam partem, si sint in ho- « norem alicujus sancti consecratæ eisque aliquis clerus addicatur ; « quoad secundam, affirmative, in casu superius expresso. Atque ita « declarandum et rescribendum censuit. Die 16 aprilis 1853. »

(1) Mulhbauer, v° *Titularis* n° 2.

Notons attentivement que d'après cette décision, la fête d'un titulaire peut être célébrée sous le rit double de 1re classe avec *Credo* et octave, lors même que l'église n'est pas paroisse, pourvu qu'il y ait un clergé suffisant, chargé d'en faire le service (1). — Mais que s'il n'y a qu'un prêtre ou deux qui y disent tous les jours la messe, on ne doit pas célébrer la fête du Titulaire sous le rite précité.

La S. Congrégation exige en outre que cette Eglise soit consacrée en l'honneur d'un saint. Mais entend-elle par là qu'elle le soit d'une consécration proprement dite que l'Evêque seul, ou tout au plus, en certains cas, un abbé ayant reçu la consécration abbatiale peut conférer ?

« Nous ne croyons pas qu'on doive l'entendre ainsi : les auteurs, en effet, conviennent généralement que le Titulaire dont on doit faire la fête sous le rit double de 1re classe, peut être donné à une église au moment de la bénédiction de la première pierre, et ils ne regardent pas comme absolument nécessaire qu'elle soit ensuite consacrée lorsqu'il ne s'agit que des églises de moindre importance ; la simple bénédiction leur paraît suffisante pour obliger à la célébration du Titulaire.

On sait que la plupart des églises paroissiales et celles des monastères sont simplement bénites, et néanmoins les auteurs liturgistes ne mettent pas en doute que les curés et les prêtres, attachés au service de ces églises, ne soient tenus de faire, sous le rit double de 1re classe, la fête de leur principal Titulaire. Il est certain aussi que les réguliers sont tenus à la même obligation en ce qui concerne le Titulaire de leur chapelle principale, ainsi qu'on le voit décidé pour les Théatins : « Regulares Theatini interrogant an debeant facere « commemorationem de Patrono ecclesiæ ubi morantur, cum in præ- « teritum nullam de eo, sed loco Patroni *de Cruce* tantum fecerint

(1) C'est donc sans juste fondement que les *Analecta* exigent, pour être tenus à la célébration du Titulaire, sous le rite en question, que les prêtres chargés de desservir l'Eglise, y soient proprement attachés, et soient pleinement et intégralement revêtus du pouvoir de les administrer. (V. *Analecta*, tom. I, col. 877.) Voir à ce sujet de Herdt p. 5, n° 34, 3° et 4° ; *Analecta*, 4e livraison, col. 851 ; Gardellini dans Mulhbauer, tom. IV, p. [illegible], col. 1 ; Gavantus, sect. VIII, c. V, *de Communi Dedicat, Eccles.* IV, [illegible] *secundum* ; *Revue des Sciences*, t. VI, p. 553.

« commemorationem in memoriam institutionis eorum ordinis, qui « die Exaltationis SS. Crucis institutus fuit. — S. R. Congr. res- « pondit : Faciendam esse commemorationem de Patrono Ecclesiæ « et de Cruce. Die 1er sept. 1607. » N° 355 ad 2m. » (1). — Qu'il suffise que ces églises soient simplement bénites, cela a été décidé par la S. Congrégat. en 1839 : « An, in Ecclesia ord. (minorum) benedicta « sub titulo SS. Conceptionis B. V. M. et S. Paschalis, etiam officium « S. Paschalis Titularis recitari debeat sub ritu dupl. 1re classis « cum Octava; S. Congreg. respondit : Affirmative, die 23 feb. « 1839 » (2).

Les églises n'ayant donc pas besoin d'être consacrées pour qu'on puisse célébrer sous le rit double de 1re classe l'office de leur Titulaire, nous pouvons, sans avoir égard à cette consécration, chercher à nous rendre raison de la diversité des décisions rendues sur le point liturgique qui nous occupe, au moyen de la règle tracée dans le décret du 16 avril 1853 ci-dessus relaté.

Parlons d'abord de la décision relative au grand séminaire de Ruremonde ; d'après elle, le supérieur, les directeurs de cet établissement, ainsi que les séminaristes promus aux ordres majeurs, sont obligés de célébrer, sous le rite de 1re classe, et avec octave, la fête du Titulaire de l'Eglise annexée à leur maison, laquelle église est ouverte au public. Il est facile de voir qu'il en doit être ainsi d'après la règle tracée par le susdit décret du 16 avril 1853, puisque cette chapelle est non-seulement publique mais qu'elle a un nombreux clergé pour la desservir.

On se rend raison de la même manière de la décision rendue, en 1855, au sujet du grand séminaire de S. Brieuc dont voici les termes : « Festum corporis Christi est festum capellæ majoris seminarii Brio- « censis, omnibus patentis fidelibus. Aliunde festum S. Brioci est fes- « tum Titularis nec non Patroni urbis et diœcesis Briocensis. Igitur « quæritur 1° Utrum professores nec non seminaristæ, in majoribus « constituti ordinibus, teneantur ad commemorationem festi corporis « Christi inter suffragia ad Vesperas et Laudes, in diebus semidupli- « cibus et infra ? 2° Utrum iidem teneantur inter eadem suffragia ad « commemorationem S. Brioci ?

(1) Mülhbauer, V° *Commemoratio Patroni*, n° 20.

(2) Ibid. V° *Titularis benedictæ Ecclesiæ*.

« S. C. respondit ; quoad 1m Affirmative, si agatur de ecclesia pu-
« blica. Quoad 2m Affirmative. 22 jul. 1855. » (1).

On ne parle dans cette consultation que de l'obligation de faire les suffrages du Titulaire à Vêpres et à Laudes, mais les auteurs liturgiques conviennent que l'on n'est tenu à faire ces suffrages que lorsqu'on est obligé à célébrer, sous le rite double de 1re classe, la fête du Titulaire.

Il est facile de voir au contraire pourquoi, dans son décret du 23 mai 1846, ci-dessus relaté, la Sacrée Congrégation a déclaré que les quatre prêtres chargés du service des quatre églises filiales de la Collégiale de St-Pierre de Crescente, diocèse de Tuy, près de Compostelle, ne devaient pas fêter le Titulaire de leur église sous le rit double de 1re classe, bien que ces églises fussent publiques et destinées spécialement à l'usage des fidèles. Il n'y avait là en effet, qu'un seul prêtre affecté au service de chacune de ces églises, et la S. Congrégation exige qu'un clergé suffisant pour célébrer convenablement ces fêtes, soit attaché au service de chaque église.

C'est pour le même motif, sans doute, que cette même S. Congrégation répondit négativement en 1844 à une consultation qui lui était adressée de Malines, dans laquelle on lui demandait si l'on devait célébrer sous le rite double de 1re classe la fête du Titulaire de certains oratoires publics, où, par commission spéciale de l'Ordinaire, un prêtre exerçait certaines fonctions curiales, donnant des instructions aux fidèles et leur administrant certains sacrements (2).

On peut voir encore pourquoi elle a donné une réponse négative dans le cas suivant :

« ...Nonnullæ capellæ monialium has habent conditiones simul con-
« junctas : Agitur tantum de capella præcipua domus religiosæ : non
« est consecrata sed tantum benedicta. Congregatio monialium, utpote
« diœcesana haud habet à S. Sede Apostolica approbationem ; monia-
« les non dicunt officium canonicum, sed tantum, in dicta sua capella,
« recitant officium parvum B. M. Virginis. Ibi asservatur sanctissimum
« Eucharistiæ sacramentum ; presbyter illic ab Episcopo adscriptus est

(1) *Analecta*, t. I, col. 881.

(1) Voir *Revue des Sciences ecclés.* t. x, p. 271.

« tanquam Capellanus Monialium. Ibidem Capellanus quotidie celebrat « missam privatam, et de sero, diebus dominicis et festivis, dat bene- « dictionem cum SSmo Sacramento ; audit confessiones monialium et « etiam aliorum. In diebus convenientibus conciones habet ; Capella « patet omnibus fidelibus. De cætero tamen nunquam, aut nonnisi ter « vel quater in anno ibidem cantatur missa aut celebrantur vesperæ. « — Quæritur ergo an talis Capella his omnibus circumstantiis simul « conjunctis vestita, habenda sit ut ecclesia, adeo ut ejus titulum sit « vere Titularis in sensu rubricarum, cujus officium a Capellano reci- « tari debeat sub ritu dupl. 1æ classis cum octava ; vel potius dicenda « sit tantum Capella publica aut oratorium, ubi, juxta decretum diei « 12 nov. 1831 *in Marsorum*, ad 34, festum Titularis sub tali ritu non « debet celebrari ?

« S. Congr. respondit ad 1m Negative ad primam partem, affirmative « ad secundam : Nam Capellæ in dubio expresse habendæ semper sunt « seu oratoria. »

Elle répondit aussi négativement à un second doute, où l'on supposait que les vêpres seraient chantées tous les dimanches, dans cette chapelle. 12 août 1854 (1).

La règle tracée dans la décision du 16 avril 1853 ne contredit pas, mais elle explique plutôt le décret rendu en 1838, concernant les Pères Rédemptoristes du Collège de Frohnleit : ces RR. Pères exposaient que, dans le Collège de Frohnleit, en même temps que cet établissement, ils administraient l'Eglise d'Adriach autrefois paroissiale, distante d'un quart d'heure de leur église de Frohleit, aujourd'hui paroissiale. Ils faisaient observer que, lors de la destruction des églises au siècle dernier, les habitants avaient acheté celle d'Adriach, et ils la conservaient à leurs propres frais avec le plus grand soin ; mais que, n'ayant pas de prêtre pour la desservir, ils la laissaient à leur disposition, et qu'en conséquence ils y prêchaient souvent, y administraient les sacrements, y célébraient les SS. mystères. Ils demandaient donc à la Sacrée Congrégation s'ils pouvaient licitement faire la fête de S. Georges, martyr, Titulaire de cette église, sous le rite double de 1re classe, avec octave ? La réponse de la S. Congrégation fut négative :

(1) *Analecta*, année 1857, col. 2189.

sans doute, parce qu'il n'y avait pas dans cette église un clergé qui lui fut proprement attaché; les Révérends Pères n'y remplissant les susdites fonctions que d'une manière officieuse, et non officielle et obligatoire (1).

Dès lors que, d'après le décret du 16 avril 1853, il faut un clergé convenable pour qu'on soit obligé à célébrer, sous le rit double de 1re classe, le titulaire des chapelles, on nous objectera, sans doute, que cette règle est en défaut pour la plupart des paroisses, qui n'ont souvent qu'un prêtre unique pour leur desserte, lequel néanmoins est astreint à faire, sous le rit double de 1re classe, avec Octave, la fête du titulaire de son église, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus. Nous répondons à cette difficulté qu'on trouvera la réponse dans le décret même du 16 avril 1853, qui spécifie formellement que la règle qu'il trace n'est pas donnée pour les églises paroissiales, mais seulement pour celles qui ne le seraient pas. Dans les paroisses, d'ailleurs, non-seulement il y a toujours un curé au moins qui est attaché au service de l'église, mais les fidèles sont tenus d'y assister aux offices, et le curé peut trouver parmi eux des aides pour le chant et pour les cérémonies rigoureusement exigées pour le cas dans ces sortes d'églises.

La décision rendue en réponse à la demande de l'évêque de Marsi, que nous avons relatée en premier lieu, énonce d'une manière générale que l'on ne doit pas célébrer, sous le rit double de 1re classe avec *Credo* et Octave, la fête des Titulaires des Chapelles et Oratoires, mêmes publics, qui se trouvent dans les Palais épiscopaux, dans les Séminaires, dans les Hospices, dans les Maisons de réguliers, ainsi que dans celles des particuliers. —Cette décision, toujours d'après la règle du 16 avril 1853, s'explique très-bien quant aux chapelles des Evêchés, des Hospices, des Maisons privées, puisque ces chapelles n'ont pas un clergé affecté à leur service, ou n'en ont pas qui soit suffisant. Mais elle semble d'abord souffrir difficulté quant aux Séminaires, et aux Maisons des réguliers : Nous avons relaté les décisions relatives aux chapelles des Séminaires de Ruremonde et de St.-Brieuc, d'après lesquelles le supérieur, les professeurs et les élèves de ces établissements, promus aux ordres majeurs sont obligés de faire sous le rit de 1re classe, l'office du Titulaire de ces chapelles : et d'après le droit com-

(1) V. *Analecta*, t. I, col. 884.

mun les réguliers sont astreints à la même obligation quant au Titulaire de leur église paroissiale. Comment concilier ces décrets et cet enseignement avec la décision donnée pour le diocèse de Marsi ? — Nous croyons que toutes ces choses peuvent se concilier en disant que, pour les Séminaires, la décision de Marsi, ne concerne que les chapelles de ces établissements qui ne sont pas ouvertes au public, et pour les chapelles des réguliers, qu'elle n'a en vue que les Oratoires particuliers des couvents et non leur église principale.

On va nous objecter, sans doute, qu'il s'agit dans la décision de Marsi des chapelles publiques de Séminaires et de Couvents : Or, elles ne sont pas telles si elles sont fermées au public. — Nous croyons qu'on peut répondre, sans être en contradiction avec ladite décision, qu'elles ne sont pas à la vérité complètement publiques, le public des fidèles n'y étant pas admis ; mais qu'elles le sont en un certain sens que la Sacrée Congrégation a eu, sans doute, en vue ; puisque ces Chapelles sont ouvertes à une communauté, qui est bien un public de son espèce, lequel, sans dispense du Saint-Siége et même sans lui demander permission, peut y satisfaire au précepte d'entendre la Messe le dimanche et les jours de fête, et y remplir la plupart des autres devoirs imposés par l'Eglise. Ce qui n'a pas lieu dans les Oratoires des particuliers qui sont réputés strictement privés.

Cette décision de Marsi, d'ailleurs, n'a pas été donnée, sans doute, pour supprimer le point de discipline régulière qui prescrit aux religieux proprement dits de célébrer, sous le rit double de 1re classe avec Octave et *Credo,* la fête du Titulaire de leur église principale ; or, on ne voit nulle part, que cette principale église doive être ouverte au public : Donc la décision de Marsi ne doit pas s'appliquer aux églises principales des réguliers, mais tout au plus à leurs chapelles ou oratoires particuliers. Et ce ne sont pas seulement les réguliers qui sont astreints à l'obligation en question, au sujet du Titulaire de leur principale église ou chapelle, alors même qu'elle ne serait pas ouverte au public, mais encore les religieuses proprement dites, tenues à la récitation en chœur de l'Office canonique, ainsi que le suppose évidemment la décision suivante, relative aux Cisterciennes de Clermont (1) :

(1) V. Tr. des *Communautés religieuses à* vœux simples, p. 364.

« Monialibus S. Bernardi civitatis Claramontensis expetentibus facul-
« tatem celebrandi festum tituli earum oratorii quo, ecclesiæ loco ad-
« huc non perfectæ, eædem utuntur, cum officio per Octavam, S. R.
« Congr. nedum posse concessit, sed ipsas ad hujusmodi celebratio-
« nem teneri declaravit ; die 15 sept. 1657. »

La Sacrée Congrégation décide ici, on le voit, sans s'enquérir si l'Oratoire est ouvert au public.

Quant aux religieux à vœux simples, ils n'ont pas croyons-nous, le même privilége, de droit commun du moins ; mais si leur Chapelle est ouverte au public, on ne verrait pas pourquoi ils seraient privés d'une faculté qui est concédée aux Séminaires dirigés par des prêtres séculiers. Aussi, voit-on que la Société de Marie, ayant exposé à la Sacrée Congrégation, que l'Institut avait, en divers lieux, plusieurs Oratoires ouverts au public, et bénits solennellement par les Ordinaires ou leurs délégués, la Sacrée Congrégation répondit le 1er avril 1852, qu'on devait célébrer sous le rit double de 1re classe, la fête des Titulaires de ces Oratoires, et en faire le suffrage selon les rubriques ; mais, ajoute la Sacrée Congrégation : *Ab iis tantum qui habitant domum quæ adnexum habet prædictum Oratorium.* Ce décret est mentionné dans le tome VIII p. 557 et 558 de cette *Revue*, et l'auteur de l'article où il est contenu, déclare avoir eu en main la pièce authentique et l'avoir lue plusieurs fois.

Nous lisons dans le tome I, col. 1418, des *Analecta*, une autre décision qu'il nous faut encore rapporter. Elle est du 12 septembre 1840, n° 4762. On demandait si les religieux du saint Cœur de Jésus et de Marie *possunt in oratione* A CUNCTIS *subjungere nomen Patroni Capellæ propriæ si habeat ?* La Sacré Congrégation répondit : *Negative ;* et par conséquent que ces religieux ne sont pas tenus à faire, sous le rit double de 1re classe, l'office du Titulaire de ces Chapelles : — Rien n'indiquant dans cette décision que les Chapelles en question étaient ouvertes au public, on ne peut en induire qu'elle est en contradiction avec celle qui a été rendue en faveur des Maristes dont il vient d'être parlé.

Il résulte de toute cette discussion que pour qu'on puisse faire, sous le rit double de 1re classe, la fête du Titulaire d'une Eglise ou

Chapelle, il faut 1° qu'elle soit au moins bénite solennellement avec le cérémonial marqué dans le Rituel ; 2° qu'elle soit ouverte au public, à moins que ce ne fut une Chapelle de réguliers ou de religieuses approuvées avec charge de dire l'Office canonique en chœur ; 3° que cette Eglise ou Chapelle, si elle n'est pas paroisse, soit desservie par un clergé suffisant, qui lui soit attaché, ou qu'il l'ait en possession et soit chargé d'en faire le service. Nous n'avons pas trouvé qu'il fallut autre chose pour l'obligation en question.

Avons-nous trouvé la solution désirée sur le point liturgique que nous venons d'examiner ? Nous avons quelque confiance qu'il en est ainsi, et nous serons heureux si les juges compétents en pensent de même. Mais si notre dissertation n'a pas produit chez eux ce résultat, les personnes non convaincues qui auraient besoin, pour leur gouverne, de savoir au juste à quoi il faut se décider dans la pratique, ces personnes, disons-nous, auront toujours la ressource de se conformer à l'avis que nous donnons dans notre Traité des *Communautés religieuses à vœux simples*, et de s'adresser à la Sacrée Congrégation des Rites, juge compétent, sur toute autre, en pareille matière ; et nous nous empresserons nous-mêmes, de nous conformer entièrement à la sentence qui pourra émaner d'un pareil Tribunal, aussitôt que la connaissance nous en sera parvenue.

Autre question liturgique.

On nous demande encore si une pierre sacrée perd sa consécration dans le cas où le sépulcre n'ayant été fermé que par le sceau de l'Evêque, ce sceau vient à se détacher et laisse à découvert les reliques qui y sont renfermées, mais que l'on est certain, toutefois, de n'avoir pas été extraites de ce sépulcre ? On assure qu'il existe un diocèse où, dans ce cas, on se contente d'apposer un nouveau sceau.

En réponse à cette question nous croyons pouvoir nous contenter de relater les décisions suivantes : d'abord celle rendue par le diocèse de Cahors :

« Sacerdos Layrac Rev. Cardurcensis Episcopi Vicarius Generalis...
« dubia enodanda proposuit, minirum : 1° Altare portatile cujus sepul-
« chrum, aliis remanentibus consecrationis vestigiis, invenitur sacris
« reliquiis vacuum, reputarine debet penitus consecrationem suam

« amississe...? — 2° Quid si, deleto tantum episcopali sigillo super se-
« pulchrum hispanica cera impresso, obseratæ tamen inveniantur
« S. Reliquiæ ? — 3° etc.

« S. Congr. respondendum censuit : — Ad 1m, Juxta alias decreta,
« indigere nova consecratione. — Ad. 2m, Ut ad proximum, quia non
« constaret de reliquarum identitate et authenticitate. Die 23 maii 1846.
« N° 5037. Ensuite la décision qui se trouve au n° 3805 de notre *Manuale tot. Jur. Canonici.*

On demandait : 1° « Utrum altaria portatilia consecrationem suam
« amittant, quando fractum est sigillum quod reliquiis in sepulcro in-
« clusis apponitur ? An tantum quando, ut loquuntur theologi, frac-
« tum sepulcrum ?

« 2° Utrum altare portatile cujus sigillum non existit, mitti debeat
« ad urbem episcopalem et rursus consecrari ? An sufficiat tantum
« novas addere reliquias veteribus reliquiis in sepulcro inclusis, et au-
« thenticitate carentibus, et sigillum Episcopi apponere ?

« Resp. ad 1m. — Quoad primam partem, *negative*, nisi fractum sit
« sepulcrum, vel ejus operculum, aut etiam solummodo, si hoc amo-
« tum fuerit ; — quoad secundam partem, provisum in prima.

« Ad 2m. — Quoad primam partem, provisum in primo ; quoad se-
« cundam, nunquam licere certas SS. reliquias dubiis immiscere, ac
« semel execrata ara, vel fixa vel mobili, ex communi jure, nova in-
« digere consecratione. 23 sept. 1848. »

D'après la réponse au premier doute, une pierre sacrée perd sa consécration, lorsque le couvercle du sépulcre lui est enlevé ou vient à être brisé. Or le sceau épiscopal, dans le cas proposé, étant l'unique couvercle du sépulcre de l'autel en question, il est manifeste que cet autel a perdu sa consécration, selon que le porte cette réponse. Il en serait autrement, à la vérité, si, outre le sceau, il y avait un autre couvercle qui n'eut pas été enlevé ou brisé ; la rupture du sceau épiscopal, dans cette hypothèse, ne ferait pas perdre la consécration de la pierre sacrée. — A notre avis, il semble peu convenable de ne fermer le sépulcre qu'au moyen du sceau de l'Evêque.

CRAISSON,

Ancien Vicaire général.

CAS DE THÉOLOGIE MORALE.

Dans nos parages, nous dit celui qui nous propose le cas, on a décidé que les Mobilisés qui se sont battus pendant la guerre avec la Prusse, n'avaient pas besoin de dispense pour être promus aux ordres, puisque la guerre était devenue purement défensive ; et il nous demande si cette décision est bien exacte.

Réponse. — Il est certain que c'est la France qui a déclaré la guerre à la Prusse ; cette guerre n'était donc pas purement défensive de notre part, et nous ne concevons pas qu'elle ait dû devenir telle parce que nous avons été vaincus. Nous admettrions seulement qu'elle aurait pu le devenir, si la France, demandant la paix en offrant des conditions dont le vainqueur aurait dû raisonnablement se contenter, celui-ci, abusant de ses forces, s'était refusé, d'une manière absolue, à l'accorder, ou ne s'était montré disposé à y consentir qu'à des conditions tout-à-fait intolérables. Dans ce cas, et à partir de ce moment, nous croyons que la continuation de la guerre aurait être pu réputée défensive, et que les soldats n'auraient plus encouru l'irrégularité en y prenant part.

CRAISSON.

Ancien Vicaire général.

QUESTIONS DIVERSES

SUR LES SOLENNITÉS TRANSFÉRÉES A UN DIMANCHE.

Nous avons exposé, 1re série, tome VI, p. 353, les règles à suivre pour la célébration des fêtes dont la solennité est transférée à un dimanche. Mais comme, dans plusieurs diocèses de France, on a obtenu l'autorisation de transférer à un dimanche la solennité d'un certain nombre de fêtes, il se présente à cet égard plusieurs difficultés pratiques dont on nous demande la solution.

Première question.

Est-il bien vrai, comme nous l'avons affirmé 1re *série, t.* VI, *p.* 363, *que la solennité d'une fête transférée peut être célébrée le dimanche de la Passion, le dimanche de l'octave de Pâques ou le dimanche de la sainte Trinité? Ces dimanches sont des dimanches de première classe qui excluent toutes les fêtes même du rit double de premiere classe, et il semble difficile d'admettre qu'en ces jours on puisse célébrer la solennité d'une fête transférée.*

Les auteurs, comme nous l'avons dit, sont partagés sur cette question et il importe d'examiner les raisons sur lesquelles s'appuient les deux opinions. Aux trois jours mentionnés, il faut ajouter la veille de Noël arrivant un dimanche.

I. — *Raisons du sentiment qui permet de célébrer en ces jours une solennité transférée.*

Il serait trop sévère, comme nous l'avons dit, de donner comme illicite une pratique que de bons auteurs approuvent. La Messe d'une solennité transférée est une Messe votive solennelle et peut être célébrée tous les jours auxquels il est permis de chanter cette Messe votive. Il n'est donc pas obligatoire de réserver les jours dont il est ici question, et on ne peut l'imposer à personne. Ajoutons que, suivant le décret cité 1re série, t. VI, p. 370, il est permis de célébrer une messe votive du Patron si, le jour de son incidence, on célèbre la fête de la Dédicace

des églises, dont l'office lui est préféré. Une autre décision du 18 mars 1714 autorise une Messe votive le dimanche de l'octave de Pâques : « Occurrente ut plurimum prima dominica mensis maii festo S. Apos- « tolorum Philippi et Jacobi..... sive dominica in Albis, in qua a capi- « tulo et canonicis ecclesiæ collegiatæ S. Anastasiæ Urbis ex speciali « brevi S. M. Innocentis PP. XI, dictæ ecclesiæ concesso recitatur « officium cum Missa B. Turribii Archiepiscopi Limani, ac pariter « eadem die magno populi concursu fideles cœlesti mensa reficiuntur ; « idem capitulum et canonici S. R. C. demisse supplicarunt pro decla- « ratione : An, attenta concessione hujusmodi brevis in occurrentia « similium festivitatum, officium cum Missa dicti Beati recitare pos- « sint ? Et S. eadem R. C. attentis circumstantiis, celebrationem Missæ « solemnis tantum ipsius Beati in dicta prima dominica mensis maii, « cum translatione tamen officii ad aliam diem non impeditam juxta « rubricas, oratoribus benigne concessit (Décret du 10 mars 1714, « n° 3865).

On conclut de là, que s'il est mieux de reporter ces solennités à d'autres jours, quand il est possible de le faire, pour mieux entrer dans l'esprit de l'Eglise, rien ne prouve que la décision du 27 mars 1779, citée 1re série, t. III, p. 269, rappelée t. VI, p. 363, et citée de nouveau ci-après, ait voulu étendre la défense à ces trois dimanches : les mots *in dominicis primæ classis* peuvent, en effet, s'entendre dans le sens de la rubrique du Missel, que nous allons rapporter en entier, et les décrets postérieurs semblent le comprendre ainsi. De plus, comme l'observe M. de Herdt, dans le passage cité t. VI, p. 364, s'il fallait étendre à ces jours le décret en question, il faudrait défendre alors toutes les Messes votives, même celles qui sont permises par la rubrique du Missel.

III. — *Raisons du sentiment qui ne permet pas de célébrer en ces jours une solennité transférée.*

Nous ne donnons pas cette pratique comme illicite, pour suivre l'enseignement de plusieurs liturgistes sérieux. Nous ne nous dissimulons pas, cependant, la force des raisons qu'on peut opposer à cette assertion.

On pourrait demander, d'abord, si le décret du 27 mars 1779 doit

s'entendre dans le sens restrictif de la rubrique du Missel, ou s'il doit compléter cette rubrique: on pourrait demander s'il n'a pas voulu la mieux préciser. On pourrait demander encore si, dans la rubrique et dans la décision, il est question du même cas, dans la rubrique du Missel, il est parlé de la messe votive du titulaire ou d'une fête qui se célèbre avec concours de peuple, au jour de son incidence, et dans le décret on traite des Messes votives solennelles en général. Nous lisons dans la rubrique *De translatione festorum* : « In dicendis Missis servetur ordo Breviarii de translatione festorum duplicium et semiduplicium, quando « majori aliquo festo seu dominica impediuntur. In ecclesiis autem ubi « titulus est ecclesiæ vel concursus populi ad celebrandum festum « quod transferri debet, possunt cantari duæ Missæ, una de die, alia « de festo, excepta dominica prima adventus, feria quarta cinerum « dominica prima quadragesimæ, dominica palmarum cum tota hebdomada majori, dominica Resurrectionis et dominica Pentecostes, « cum duobus diebus sequentibus, die Nativitatis Domini, Epiphaniæ, « Ascensionis, et festo Corporis Christi. » Le décret est celui-ci : *Question.* « An Missæ votivæ solemnes pro re gravi vel pro publica Ecclesiæ « causa cantari possint in dominicis primæ vel secundæ classis, et in « festis duplicibus primæ et secundæ classis, nec non in feriis, vigiliis, « et aliis diebus privilegiatis officia primæ et secundæ classis excludentibus? » — *Réponse.* « Negative in duplicibus primæ classis, « dominicis primæ classis, feriis cinerum et majoris hebdomadæ, vigiliis Pentecostes et Nativitatis Domini; in reliquis affirmative. (Décret du 27 mars 1779, n° 4393, q. 20.) » Il peut être permis, à certains jours, de célébrer la Messe votive d'un saint dont la fête est empêchée par l'occurrence d'une fête plus digne, et n'être pas permis de fixer à ces mêmes jours une Messe votive solennelle pour une cause grave et publique. Il peut être permis de célébrer la Messe votive de ce saint au jour de son incidence ou à raison d'un concours de peuple, et n'être pas permis d'en transférer à ce même jour la solennité comme au premier dimanche libre. On est encore moins autorisé à généraliser et à dire que toute Messe votive ou toute solennité transférée peut se faire ce jour-là. Il n'y a donc pas parité, et l'on ne peut dire qu'en étendant à tous les dimanches de première classe comme à toutes les fêtes doubles de première classe la défense de célébrer la Messe d'une

solennité transférée, on soit obligé d'interdire par là même les Messes que permet la rubrique du Missel. Le décret cité 1re serie, t. VI, p. 370 est tout-à-fait dans le sens de la rubrique. Si la fête du Patron arrive pendant la semaine qui précède la fête de la Dédicace, la solennité se transfère à un autre dimanche ; mais si le jour de la Dédicace est le jour de l'incidence de la fête du Patron, on peut en célébrer la Messe votive. Remarquons que le jour de la Dédicace n'est pas énuméré dans la rubrique du Missel, et d'après le sentiment qui permet de transférer la solennité d'une fête aux jours non exceptés dans cette rubrique, il y aurait lieu de célébrer cette solennité le jour même de la Dédicace, ce que réprouve le décret cité. La rubrique du Missel part. I, tit. VI, ne serait donc pas alors le texte auquel il faudrait recourir pour la question présente.

S'il y avait parité entre la Messe votive du Patron ou du Titulaire au jour de son incidence et la Messe d'une solennité transférée, il serait permis de célébrer la solennité d'une fête double de seconde classe, de l'Annonciation, par exemple, le dimanche de la Passion ou le dimanche de l'octave de Pâques. Puisqu'il s'agit d'une Messe votive solennelle, il n'y aurait qu'à se reporter à la rubrique citée. Il y a cependant ici des raisons spéciales de ne pas étendre à ces jours la permission de célébrer la solennité d'une fête double de seconde classe : d'après les termes de l'instruction du Cardinal Légat, au sujet des quatre solennités qu'il transfère au dimanche, si la fête qu'on célèbre le dimanche qui suit l'incidence de celle dont on transfère la solennité est plus digne que celle-ci, on ne peut pas célébrer la Messe votive de la fête dont la solennité est transférée. Quoi qu'il en soit, il paraît certain, d'après le décret du Cardinal Légat, que la solennité d'une fête ne peut être célébrée le jour où l'on fait un office qui serait préféré à cette fête s'élevait en occurrence avec elle.

Il n'y a pas non plus parité complète entre les Messes votives solennelles pour une cause grave et publique et celles d'une fête dont la solennité est transférée à un dimanche. Les Messes votives solennelles pour une cause grave et publique ont un autre genre d'importance. Elles sont motivées par une circonstance particulière et ne reviennent pas périodiquement chaque année : il ne s'agit pas de célébrer une fête qui, pour le peuple, est comme fixée à un dimanche, tellement qu'on

tient à en célébrer encore les vêpres. La différence est assez grande pour que la translation d'une solennité au dimanche ne puisse se faire sans recourir à la S. C. des rites, tandis que les Messes solennelles qui se célèbrent pour une cause grave et publique peuvent être autorisées par l'Ordinaire. Enfin, si, par le fait, les jours où cette Messe peut être célébrée sont les mêmes, ou à peu près, quand il s'agit de la translation de la solennité d'une fête double de première classe, ils ne seraient pas les mêmes si la fête était d'un rit inférieur, si l'on s'en tient au principe de l'instruction du Cardinal Légat. Il n'y aurait pas non plus parité complète en rapportant la solennité transférée d'une fête double de seconde classe aux Messes votives solennelles qui se célèbrent pendant les prières des quarante heures et ne jouissent pas des priviléges accordés aux Messes solennelles pour une cause grave et publique. Ces Messes ne peuvent avoir lieu les dimanches et fêtes de seconde classe, comme l'exprime positivement l'instruction Clémentine. Il y aurait parité si, pour ces fêtes, on s'en tenait au principe de l'instruction du Cardinal Légat et si l'on admettait que, sans un indult spécial, comme celui qui existe dans plusieurs diocèses pour la fête de l'immaculée Conception, il ne serait pas permis de célébrer cette solennité un dimanche privilégié de seconde classe. On ne peut pas, en effet, considérer cette solennité comme empêchée par celle d'une fête plus digne, tandis qu'elle ne le serait pas par l'importance de l'office du jour. On pourrait seulement permettre une Messe votive de la fête quand le 8 décembre est un dimanche, s'il y a concours de peuple, suivant la rubrique du Missel, part. I, tit. VI. La même question se pose pour la Purification et l'Annonciation.

III. — *A quoi s'en tenir dans la pratique.*

Si l'on examine avec soin les raisons des deux sentiments, on est frappé de la force de celle qui appuient le deuxième. Cependant nous ne nous sentons pas le droit de l'imposer. Tout bien considéré, nous nous en tiendrions aux règles suivantes :

1° Nous restreindrions aux solennités des fêtes du rit double de première classe le privilége de pouvoir être célébrées la veille de Noël, le dimanche de la Passion, celui de l'octave de Pâques et le jour de la

sainte Trinité. Nous exprimerions aussi le désir de les voir reporter à d'autres jours quand il n'est pas trop difficile de le faire ;

2° Quant aux solennités des fêtes du rit double de seconde classe, comme ce sont des concessions particulières, il faut s'en tenir aux termes des indults. Mais il semble que, sans une autorisation spéciale, ces solennités ne pourraient pas être faites un dimanche privilégié, même de seconde classe.

Nota. — Il importe, d'ailleurs, de ne pas trop multiplier ces translations aux dimanches privilégiés : l'autorité de l'Eglise n'a pas établi sans raison les priviléges attachés à certains dimanches où elle propose à nos méditations de plus grands mystères ou des vérités plus importantes. L'Eglise a établi l'Avent pour nous préparer à la fête de Noël, et sur quatre dimanches, si deux sont employés à célébrer des solennités transférées, ne sortons-nous pas un peu de son esprit? Si la fête patronale arrive dans la dernière partie du mois de janvier ou dans la première du mois de février, et si l'on transfère encore au dimanche la fête de la Purification ; qu'on ait obtenu encore par indult spécial l'office du saint Cœur de Marie le dimanche de la Sexagésime, comme on le fait dans certaines églises dans les années où la fête de Pâques se célèbre de bonne heure, il peut arriver que les trois dimanches dont les prières et les rites nous préparent au saint temps du Carême soient des jours de fête. Deux autres dimanches du Carême, on pourrait encore célébrer les solennités de saint Joseph et de l'Annonciation. C'est pour ces motifs qu'on a jugé à propos, dans certains diocèses, de réduire ces translations.

Deuxième question.

Quand la solennité d'une fête a été fixée à un dimanche déterminé, que doit-on faire si une fête d'un rit plus élevé et dont la solennité se transfère au dimanche est arrivée dans le cours de la semaine précédente ?

Le cas est celui-ci. Dans plusieurs diocèses, on célèbre, en vertu d'un indult spécial, la solennité de la fête de l'Immaculée Conception le deuxième dimanche de l'Avent. Que doit-on faire si la fête du Patron, ou même du Titulaire, dans les diocèses où il est permis d'en transférer ainsi la solennité est arriérée pendant la semaine précédente. C'est ce qui arrive pour les fêtes de saint André, de saint Eloi, de saint

François Xavier, de sainte Barbe, de saint Nicolas, de saint Ambroise et autres. Doit-on transférer la solennité du Patron ou du Titulaire au troisième dimanche, ou plutôt transférer la solennité de l'immaculée Conception ?

Si nous nous en tenons aux règles liturgiques, nous ne pouvons transférer au troisième dimanche ni la solennité de l'immaculée Conception, ni celle du saint Patron ou du Titulaire. La solennité de l'immaculée Conception, en effet, étant fixée au deuxième dimanche, ne peut se transférer au troisième sans une faculté spéciale, et cette facilité n'est pas supposée dans la question qui nous est adressée. La solennité du saint Patron ou du Titulaire n'est pas empêchée par celle de l'immaculée Conception, et doit par conséquent se faire le deuxième dimanche. On doit alors, ou supprimer la solennité de l'immaculée Conception, ou la célébrer par une simple mémoire, suivant ce qui a été dit dans l'article cité, septième et neuvième règles, 1re série, tome VI, p. 365 et 367.

Troisième question.

La faculté de renvoyer au dimanche la solennité de la Purification de la sainte Vierge entraîne-t-elle celle de transférer aussi au dimanche la bénédiction des cierges et la Procession? En cas d'affirmative ou de concession spéciale pour transférer au dimanche la bénédiction des cierges et la procession, cette cérémonie serait-elle toujours transférée avec la solennité de la fête, même si cette solennité était reportée au second dimanche après l'incidence, à cause de l'occurrence de la fête ou de la solennité du Patron ?

Sur le premier point, nous croyons devoir répondre négativement. La cérémonie des cierges est tellement fixée au 2 février, que si la fête de la Purification est transférée, on fait néanmoins cette cérémonie au jour de l'incidence : *Postquam consummati sunt dies purgationis Mariæ secundum legem Moysi.* On ne pourrait donc pas faire cette translation sans une concession spéciale.

Quant au second point, il faut s'en tenir à la concession, s'il y en a une. Si l'on a seulement le pouvoir de transférer la solennité, et si cette solennité est empêchée au premier dimanche par l'incidence ou la solennité d'une fête double de première classe, il serait plus rationnel, ce semble, de faire néanmoins le premier dimanche la bénédiction des cierges et la procession, si l'on a le pouvoir de transférer cette cérémo-

nie sans qu'il soit spécifié de la transférer avec la solennité de la fête.

QUATRIÈME QUESTION.

A la fin de la Messe d'une solennité transférée au dimanche, doit-on dire l'évangile du dimanche ou l'évangile In principio?

Si nous devons regarder ces Messes comme votives, on devra toujours dire l'évangile *In principio* : la rubrique du Missel est expresse sur ce point (part. I, t. XIII, 212) : « In Missis votivis nunquam legitur « in fine aliud evangelium nisi S. Joannis. » Or ces Messes sont des Messes votives.

Nous trouvons cependant dans les *Analecta* une réponse de la S. C. des rites qui semble au moins permettre de dire alors l'évangile du dimanche. Le décret est celui-ci : *Question.* « Pro iisdem Missis solemni- « bus (celle dont nous parlons) nonnulla directoria quando in eis fit « commemoratio de dominica, indicant etiam evangelium dominicæ « dicendum in fine : talis dispositio nonne repugnat regulæ generali « rubricarum part. I, tit. XIII, n° 2? » — *Réponse* : « Non repugnare « ob rationem adductam superius ad dubium quintum. » (Décret du 12 août 1854, q. 5.) La raison à laquelle on renvoie est celle-ci : « Missæ enim ejusmodi per speciale indultum concessæ ordinantur ad « solemnitatem in populo recolendam. »

Remarquons que la réponse est purement négative et autorise seulement l'usage de dire à cette Messe l'évangile du dimanche. Observons en outre que cette longue cause du 12 août 1854 *in Lucionen*, n'a pas été insérée dans la collection générale des décrets. Il nous semble voir plusieurs raisons pour lesquelles elle n'a pas été publiée officiellement et celle-ci nous paraît en être une. Cette question est assez importante pour être traitée à part. Nous le ferons très-prochainement.

CINQUIÈME QUESTION.

Dans les chapelles des communautés où l'on fait l'office chaque dimanche, si la fête dont la solennité est transférée, soit par le décret du cardinal Caprara, soit par un indult spécial au diocèse, est célébrée solennellement au jour de l'incidence, doit-on célébrer la solennité le dimanche suivant, et répéter par conséquent une seconde fois la fête célébrée dans la semaine?

Si la fête a été célébrée solennellement dans la semaine, il ne s'en

suit pas qu'on soit dispensé par là de la translation de la solennité : cette répétition se fait dans les cathédrales et les collégiales. La seule raison de douter de cette obligation serait le décret du 22 juillet 1848, cité 1re série, t. vi, p. 372, et d'après lequel elle n'atteint pas les réguliers. Mais on ne dispense pas de cette obligation les autres communautés qui ont des chapelles ouvertes au public. Tout au plus peut-on étendre ce qui concerne les réguliers aux congrégations à vœux simples, comme la S. C. des rites tend à le faire dans ces sortes de questions.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

Documents relatifs aux doctrines philosophiques de M. Ubaghs (1).

I.

Observationes Sacræ Indicis Congregationis sub die vigesima tertia junii 1843.

Rev. D. Ubaghs in sua Theodicea, et interdum etiam in Logica, subsequentes propositiones docet, quas Sacra Congregatio Indici præposita emendandas esse judicat.

1. « Haud posse nos in cognitionem cujusvis externæ metaphysicæ veritatis venire (nempe quæ respiciat ea, quæ sub sensus nostros non cadunt), absque alterius instructione, ac in ultima analysi absque divina revelatione. »

Porro hæc doctrina admitti nequit, quia sicut veritates internæ et mathematicæ cognosci possunt ope ratiocinii, ut ipsemet auctor fatetur, ita saltem possibile est, veritates externas assequi, quotiescumque neces-

(1) M. Ubaghs est pieusement décédé à Louvain, le 5 février 1875. Les pièces qui suivent et qui sont en parties inédites ont été publiées dans l'*Annuaire de l'Université catholique de Louvain* pour l'année 1876. Nous avons jugé utile de les reproduire toutes ensemble à cause de leur importance.

sario cum internis connectuntur ; aut cum ipsæ internæ consistere nequeunt, non supposita aliqua veritate externa.

2. « Veritates externas metaphysicas demonstrari non posse. » (Vid. Theod. p. 220, n. 413 et seq.)

Jam vero veritates externæ quandoque cum internis necessario copulantur tanquam effectus cum causa ; et ideo per hanc connexionem demonstrari possunt eo genere argumenti, quod *a posteriori* vocatur, cujus certitudo non minor illa est, quæ per demonstrationem *a priori* obtinetur.

3. « Dei existentiam minime demonstrari posse. — Deum existere demonstrari posse negamus. » — Theod. p. 73.

Quæ importuna doctrina ultro fluit ex opinionibus jam indicatis ipsius auctoris.

4. « Probationes existentiæ Dei reduci ad quamdam fidem aut fun-
« dari in hac fide, qua non tam videmus quam credimus, seu natura-
« liter persuasum nobis est, ideam hanc esse fidelem, id quod evidentia
« mere interna cernere non possumus. » (Theod. p. 73.

Quæ verba significare videntur potius credi, quam demonstrari Dei existentiam ; quod quidem a vero omnino distat.

5. Auctor omnes probationes veritatum externarum metaphysicarum reducit ad sensum communem.

Quæ doctrina admittit nequit, eo quod aliquæ veritates externæ demonstrantur a posteriori per veritates internas, absque ulla relatione ad sensum communem. Ita habentes conscientiam nostræ existentiæ, directe inferimus, existere causam, quæ nobis existentiam contulerit, seu ab una veritate interna deducimus aliam veritatem externam, absque interventu sensus communis.

Hæ sunt præcipuæ sententiæ, quæ in prædicto libro corrigendæ videntur. Monet igitur sacra Congregatio Rev. Auctorem, ut nova aliqua editione librum suum emendandum curet ; atque interim in scholasticis suis lectionibus ab iis sententiis docendis abstinerit velit.

II.

Observationes Sacræ Indicis Congregationis sub die octava augusti 1844.

Pauca quædam loca in opere quod a Cl. viro G. C. Ubaghs, an. 1841, Lovanii editum est, et inscribitur *Theodiceæ seu theologiæ naturalis ele-*

menta, adnotanda esse videntur, ut doctissimus auctor, additis quibusdam illustrationibus, obortas circa ejusdem operis intelligentiam difficultates e medio tollere possit; ac primo quidem memoranda sunt illa, quæ p. 73 habentur de Dei existentia « Deum existere demonstrari posse negamus, sed id certo certius probari etiam atque etiam affirmamus. « Omnis certe ambiguitas ex hoc loco tolleretur, si post vocem *demonstrari* adderetur *a priori*, quod conveniret cum iis, quæ tradit auctor in Logica p. 114 edit. tertia de demonstrationis divisione, ubi ostendit contra Kantianos demonstrationem a posteriori jure ac merito veram demonstrationem vocari.

Auctor etiam ibid. p. 105 hæc habet :

« Demonstrare si stricte intelligitur, idem est ac probare judicium certo esse sicut effertur. » Nemo autem negabit probationes existentiæ Dei eam vim habere, ut respondeant notioni strictæ demonstrationis, quæ hic a cl. auctore traditur.

2. Ubi auctor ad examen vocat diversa argumentorum genera, quæ ad Dei existentiam demonstrandam afferri solent, quædem habet, quæ observatione digna videntur. Theod. p. 86, de argumentis physicis loquens, ait : « Et licet tum recta ex rationalis naturæ nostræ impulsu, etc., probari possit, eumdem esse potentia et intelligentia vere infinita, illud tamen ex argumentis physicis solis et stricte spectatis secundum leges logicas effici nequit » p. 87 De argumentis, quæ moralia dicuntur, ita se exprimit : « In his solis veram Dei infinitatem expresse contentam esse, strictis logicæ legibus nondum plane efficitur. » Additis porro quibusdam de argumento ex ente infinito concludit quod fide naturali et spontanea qualam progressione continuo suppleamus id quod ad accuratam Dei notionem concipiendam et ad veri Dei existentiam plene probandum illi soli probationi logicæ, si strictissime accipereur, deesse videretur. Tandem, p. 89, legimus : « probabiles quidem con-
« jecturas facere de prima causa, vel de primis causis (nesciremus uti-
« que, utrum una an plures dicendæ essent), deque earum proprieta-
« tibus possemus. »

In his omnibus mens doctissimi auctoris paulo clarius explicanda videtur, ne quis inde occasionem sumat vim elevandi argumentorum quæ Dei existentiam demonstrant.

3. Clarissimus auctor cap. 7 par. 3 Theod. profitetur se : magis

speciatim ac si fierit possit, paulo apertius declarare velle : « Ea, quæ ad veritatem cognoscendam spectant. » Quædam tamen ibi leguntur' de quorum intelligentia dubitationes oriri possent. P. 216 hæc habentur ; « veritatem internam immediate cognoscere possumus, externam non sine interposita fide, et p. 219 necesse est.... ut institutio aliena nobis manifestas faciat veritates, quæ nec meræ animi affectiones sunt, nec sub sensus nostros externos cadunt. » Plura alia ejusdem generis ibi obvia sunt, quæ contra mentem auctoris forte in alienos sensus torqueri possent, et ad id adhiberi, ut vis humana rationis extenuaretur, et argumenta, quæ pro veritatibus externis demonstrandis adhibentur, ita infirmarentur, ut certitudinem illam minime afferrent, quæ in iis homini omnino necessaria est.

III.

Theses a Sacra Indicis Congregatione editæ et a S. D. N. Pio Papa IX die 15 *junii* 1855 *approbatæ.*

1. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, quum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant. (Encycl. Pii PP. IX 9 novemb. 1846.)

2. Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandum animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit. (Propos. suscrip. a D. Bautain 8 septemb. 1840.)

3. Rationis usus fidem præcedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit. (Propos. subscrip. a D. Bautain 8 septem. 1840.)

4. Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint. (Propos. contradict. propositionibus passim ex D. Bonetty desumptis.)

IV.

Poopositiones a S. Officio reprobatæ sub die 18 *septembris* 1861.

A Sancta Romanæ et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est utrum sequentes propositiones tuto tradi possint.

Prop. I. Immediata Dei cognitio habitualis saltem intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit : si quidem est ipsum lumen intellectuale.

Prop. II. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.

Prop. III. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.

Prop. IV. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.

Prop. V. Omnes aliæ ideæ non sunt nisi modificationes ideæ, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.

Prop. VI. Res creatæ sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.

Prop. VII, Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu speciali, quo se intellingit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine, verbi gratia, creaturam producit.

Feria IV die 18 septembris 1861.

In Cong^ne^ gen^li^ habita in conventu S. M. supra Minervam coram E^mis^ et R^mis^ DD. S. R. E. Card. contra hæreticam pravitatem in tota republica christiana inquisitoribus generalibus, iidem E^mi^ et R^mi^ DD. præhabito voto DD. consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enuntiatis mature perpensis, proposito dubio responderunt : Negative.

(Loco Sigilli) (sign.) Angelus Argenti S. R. et U. I. Notarius.

V.

Directo filio nostro Engelberto S. R. E. Presbytero Cardinali Sterckx, Archiepiscopo Mechliniensi, et venerabilibus fratribus ejus suffraganeis in Belgio episcopis.

PIUS PP. IX.

Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Ad plurimas gravissimasque amaritudines, quibus vel ab ipso Supremi Nostri Pontificatus initio, et hisce aperrimis præsertim temporibus affligimur, accessit etiam dolor excitatus ex molestis quæstionibus istic exortis ob discrepantes opiniones de quibusdam principiis adhibitis in tradenda philosophica ac theologica scientia in Catholica Lovaniensi Universitate. Non levi autem consolatione affecti fuimus noscentes quomodo Vos, Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, inherentes nostro et hujus Apostolicæ Sedis istic Nunti, Mechliniæ proximo mense Julio in unum congregati ad alia ejusdem Universitatis tractanda negotia, vestras quoque impendistis curas in aliquo suscipiendo consilio, quo hujusmodi controversiæ plane amoverentur et extinguerentur. Quæ nostra consolatio summopere crevit, ubi intelleximus, has vestras curas locum habuisse in Epistola, quam die 31 ejusdem mensis julii communi consensu ad Magnificum ejusdem Universitatis Rectorem dedistis. Namque in eademEpistola elucet ac dominatur illud concordiæ prudentiæque studium tantopere necessarium ad pacem tuendam, atque ad removendum quidquid christianæ paci, et publicæ fidelium ædificationi obesse possit. Atque majore etiam lætitia perfusi fuimus, vix dum cognovimus, ipsius Lovaniensis Universitatis Professores obsequenter excipientes consilia et regulas a Vobis per eamdem Epistolam expressas, declarasse unanimiter, se eisdem consiliis et regulis plene adhærescere sine ulla exceptione. Verum dum vehementer lætabamur hoc modo controversiam finem habuisse, summo certe animi Nostri mœrore novimus, per articulos publicis ephemeridibus insertos, aliaque scripta recens vulgata, operam datam esse, ut controversia ipsa revivisceret, et in hunc finem invocatas fuisse decisiones a Nostris Congregationibus editas, et a Nobis probatas, quæ minime existunt. Atque id evenit, propterea quod nonnulli cuidam documento illud pondus attribuere voluerunt, quo documentum idem plane caret, cum illius contextus et verba omnem de Congregationis decisionis ideam evidenter excludant, nec ullum indicium præbeant, Pontificiam Nostram interpositam fuisse auctoritatem, quæ reapse interposita non fuit. Itaque optime præ oculis habentes in-

numeras maximasque utilitates quæ ex mutua animorum concordia derivant, sine qua religio et scientia prosperos exitus consequi nunquam possunt, Nobis summopere cordi est, Dilecte Fili Noster, ac Venerabiles Fratres, omnem occasionem omnino de medio tolli et eliminari, quæ concordiam istam quovis modo vel leviter turbet et imminuat. Quo circa nullam prorsus proferentes sententiam de doctrinarum merito, quæ presentem excitarunt controversiam, et quarum definitivum examen, et judicium ad hanc Apostolicam Sedem unice pertinet, volumus atque mandamus, ut earumdem doctrinarum tum fautores tum oppugnatores, donec definitivum de ipsis doctrinis judicium hæc Sancta Sedes proferre existimaverit, se omnino abstineant sive docendo, sive cujusque generis scriptis vel in lucem typis edendis, vel alia quavis ratione vulgandis, distribuendis, tam cum auctoris nomine, quam sive nomine auctoris, ac sive factis, sive consiliis aliquam ex prædictis philosophicis ac theologis doctrinis exhibere ac tueri veluti unicam, veram et solam admittendam, ac veluti Catholicæ Universitati propriam. Insuper præcipimus ut sub quovis prætextu se abstineant novas de hac re iterum excitare quæstiones, quæ christianæ caritati et animarum saluti vel maxime adversantur. Vestrum autem erit, Dilecte Fili, ac Venerabiles Fratres, istis fidelibus curæ vestræ commissis hanc Nostram Pontificiam ordinationem voluntatemque significare, quæ, uti confidimus, ad exoptatam animorum tranquillitatem et concordiam servandam ac fovendam, Deo bene juvante, maxime conducet. Certi vero sumus, vos pro eximia vestra pastorali sollicitudine omnes curas cogitationesque ad eumdem assequendum finem esse collaturos, ac summa vigilantia, ubi opus fuerit, opportuna consilia communi vestrum omnium consensu provide sapienterque esse suscepturos quoad docendi rationem in Lovaniensi Universitate, et unumquemque vestrum idem omni studio in propria Diœcesi esse curaturum. In eam profecto spem erigimur, fore ut Belgii clerus ob egregiam illam qua semper eminuit erga nos et hanc Sanctam Sedem observantiam et venerationem, omni docilitate et obsequio hanc Nostram ordinationem sit excepturus, quam propter gravissimas causas, et peculiaria rerum ac temporum adjuncta dandam esse censuimus ad majorem sanctissimæ nostræ religionis utilitatem in isto regno procurandam. Denique hac etiam occasione libentissime utimur, ut iterum testemur et confirmemus præcipuam Nostram erga Vos

benevolentiam. Cujus quoque certissimum pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam ex intimo corde profectam, et cum omnis veræ felicitatis voto conjunctam Vobis ipsis, Dilecte Fili, ac Venerabilies Fratres, cunctisque clericis laicisque fidelibus cujusque vestrum vigilantiæ concreditis peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 19 decembris anno 1861, Pontificatus Nostri anno decimo sexto.

Pius PP. IX.

VI.

Litteræ ab Emo Card. Patrizi, SS. Cong. S. Officii et Indicis nomine, ad Emum Card. Sterckx, Archiepiscopum Mechliniensem, datæ die 11 *octobris* 1864.

Eme ac Rme Domine Obsme.

Quum non levis momenti sit pluribus abhinc annis istis in regionibus agitata questio circa doctrinam a nonnullis Universitatis Lovaniensis doctoribus traditam de vi nativa humanæ rationis, Smus Dominus noster qui in Apostolicæ sedis fastigio positus, advigilare pro suo munere debet, ne qua minus recta doctrina diffundatur, questionem illam examinandam commisit duobus S. R. E. Cardinalium Conciliis tum Sancti officii, tum Indicis. Jam vero quum esset hujusmodi examen instituendum, præ oculis habitæ sunt resolutiones, quas sacrum idem concilium Indicis edidit jam inde ab annis 1843 et 1844, posteaquam ad illius judicium delata sunt opera Gerardi Casimiri Ubaghs, in Lovaniensi Universitate doctoris decurialis, imprimisque tractatus Logicæ ac Theodiceæ. Etenim sacer ille Consessus, matura abhibita deliberatione duobus in conventibus habitis die 23 mensis junii an. 1843, ac die 8 augusti an. 1844, emendandas judicavit expositas tam in Logica quam in Theodicea doctrinas de humanarum cognitionum origine sive ordinem metaphysicum spectent, sive moralem, et illarum præsertim quæ Dei existentiam respiciant. Id sane constat ex duobus notationum foliis, quæ ex ejusdem Sacri Consessus sententia Gregorii XVI Summi Pontificis Auctoritate confirmata ad Eminentiam Tuam per Nunciaturam Apostolicam transmissa fuerunt monendi causa auctorem operis — *ut nova aliqua editione librum suum emendandum curet, atque interim in scholasticis suis lectionibus ab iis sententiis docendis abstinere velit.* — Quæ duo notationum folia, modo res spectetur, simillima

omnino sunt; si namque in folio posteriori aliqua facta est specie tenus mmutatio, id ex eo repetendum est, quod auctor, accepto priori folio, libellum die 8 decembris an. 1843 Eminentiæ Tuæ dedit, quo libello doctrinæ suæ rationem explicare, atque ab omni erroris suspicione purgare nitebatur. Quem sane libellum licet idem Emorum Patrum Concilium accurate perpendisset, minime tamen a sententia discessit, atque adeo tractatus illos ac nominatim tractatum de Theodicea, qui typis impressi in omnium versabantur manibus, atque in Universitate aliisque Scholis publice explicabantur, corrigendos judicavit. Fatendum quidem est post annum 1844 nonnullos intervenisse actus, quibus prædicto Lovaniensi doctori laus tribuebatur, perinde ac si in posterioribus sui operis editionibus Sacri Consessus voto ac sententiæ paruisset; sed tamen uti firmum, ratumque est bina illa notationum folia post sacri ejusdem Concilii sententiam summi Pontificis auctoritate comprobatam fuisse conscripta, ita pariter certum est, posteriores illos actus haudquaquam Sacri Consessus, multoque minus Summi Pontificis continere sententiam, quod quidem actus illos legentibus videre licet. Quæ cum ita sint, necessarium investigare ac perpendere visum est, num memoratus Lovaniensis doctor in editionibus Logicæ ac Theodiceæ, quas post diem 8 mensis augusti anni 1844 confecit, accurate sit exequutus quod a Sacro Concilio libris notandis inculcatum ei fuit in memoratis notationum foliis per Eminentiam Tuam eidem auctori transmissis. Hujusmodi porro instituto examine, rebusque diu multumque ponderatis, memorati Cardinales, tum qui Sacræ Inquisitioni, tum qui libris notandis præpositi sunt, conventu habito die 21 septembris proxime præteriti, judicarunt recentes eorumdem tractatuum editiones minime fuisse emendatas juxta prædicti Sacri Consessus notationes, in iisdemque adhuc reperiri ea doctrinæ principia, quæ, uti prescriptum fuerat, corrigere oportebat.

Quod quidem auctor ipse recenti in epistola ad Emum Cardinalem Ludovicum Altieri, Præfectum S. Concilii libris notandis missa aperte fatetur, quatuor nempe adhuc se publicasse Theodiceæ editiones, primam nimirum an. 1841, quæ primitus subjecta est S. Sedis judicio, alteram an. 1845 typis impressam haud ita multo post notationes a S. Cardinalium Consessu propositas. Utraque vero editio, quemadmodum suis ipse verbis fatetur auctor — *Similes prorsus sunt, idem capitum,*

paragraphorum et paginarum numerus, eædem locutiones, hoc solum differunt quod secunda aliquod diversi generis notas et paucas phrases incidentes continet, quæ simul paginas forte duodecim implere possint. Editiones vero, ut ipse prosequitur, *tertia ann.* 1853, *et quarta ann.* 1863 *etiam inter se similes sunt, et a præcedentibus, si formam exteriorem, non doctrinam spectes, multum differunt.* — Ad Logicam porro quod spectat, cum illius tractatum iterum typis mandavit post acceptas S. Consessus notationes, hæc in præfatione significavit. — *Quantumcumque recedendum esse duxi a principiis, quæ in primis editionibus assumpseram, quæ tamen repudiare vel mutare me non puderet, si illa falsa vel minus recta esse quisquam ostendisset.* — Hinc pariter memorati Cardinales judicaverunt, exequendum ab auctore esse, quod minime adhuc præstitit, nimirum emendandam illi esse expositam doctrinam in cunctis iis locis seu capitibus, quæ Sacer Consessus librorum notandorum judex minus probavit juxta notationes in supradictis duobus foliis comprehensas, et peculiariter in primo, utpote quod rem apertius ac distinctius explicat. Ex quo tamen haudquaquam intelligendum est probari doctrinas reliquas, quæ in recentioribus operum prædicti auctoris editionibus continentur. Hanc porro Em^orum^ Patrum Sententiam S^mus^ Dominus noster Pius IX auctoritate sua ratam habuit ac confirmavit.

Quæ cum ita se habeant, erit vigilantiæ studiique pastoralis Eminentiæ Tuæ admonere doctorem Gerardum Casimirum Ubaghs officii sui, eique etiam atque etiam inculcare ut doctrinam suam ad exhibitas Sacri Consessus notationes omnino componat. Nec vero est cur pluribus excitem verbis Eminentiam Tuam ad dandam cum Episcopis suffraganeis operam ut hujusmodi Em^orum^ Patrum sententia executioni, nulla interjecta mora, mandetur, neque in ista Lovaniensi Universitate, quæ ab Archiepiscopi Mechliniensis et suffraganeorum Antistitum auctoritate pendet, neque in seminariorum scholis, aliisque lyceis illæ amplius explicentur doctrinæ, quæ, ubi primum ad Apostolicæ Sedis judicium delatæ fuerunt, visæ sunt a scholis Catholicis amandandæ.

Hæc significanda mihi erant Em^orum^ Patrum nomine Eminentiæ Tuæ, cui interim manus humillime deosculor.

Romæ die 11 octobris an. 1864.

(Sign.) C. Card. Patrizi.

Domino Cardinali Archiepiscopo Mechliniensi.

VII.

Litteræ ab Emo Card. Patrizi, S. S. Cong. et Officii et Indicis nomine ad Emum Card. Sterckx, Archiepiscopum Mechliniensem datæ die 2 martii 1866.

Eme ac Rme Domine Obsme.

De libris philosophicis Gerardi Casimiri Ubaghs in Lovaniensi Universitate doctoris decurialis, et præcipue de novissima tractatuum *Logicæ* et *Theodiceæ* editione anno 1865 ab ipso confecta, nondum tamen evulgata, Eminentissimi Patres Cardinales tum Sacræ Inquisitioni tum libris notandis præpositi, conventu simul habito die 21 februarii proxime elapsi, quam accuratissime examen instituerunt. In primisque quod ad doctrinas attinet a Sacra Indicis Congregatione jam inde ab annis 1843 et 1844 notatas, non potuerunt quin ægro quidem animo deprehenderent, cl. auctorem in novissima prædictorum tractatuum editione exterioris formæ asperitatem utique attenuasse, verba quandoque molliisse, eadem tamen quoad substantiam nunc docere principia, quæ in præcedentibus editionibus reperiebantur : proindeque judicarunt, hanc novissimam editionem haud fuisse emendatam juxta notationes annis 1843 et 1844 auctori transmissas, et denuo a Sacris Congregationibus S. Officii et Indicis anno 1864 eidem inculcatas.

Præterea quod jam prout ex litteris meis ad singulos in Belgio Episcopos die 11 octobris anno 1864 datis sibi faciendum reservaverant memorati Cardinales, alias doctrinas examinandas susceperunt, quæ in recentioribus operum ejusdem auctoris editionibus continentur. Et vero perspicere debuerunt, tradi in illis libris doctrinas plane similes aliquot ex septem propositionibus, quas in adjecto folio Eminentia Tua enuntiatas reperiet (1), quasque suprema S. Officii Congregatio die 18 septemb. anni 1861 haud tuto tradi posse judicavit : et alias quoque in iisdem libris opiniones referri, quæ caute minus quam fas esset, exponuntur. Ita declaranda potissimum omnino essent et emendanda, quæ in *Anthropologia* anno 1848 Lovanii edita pag. 221, n. 428 leguntur de opinione, quam *Traducianismum* vocant, et quæ ibidem pag. 457 et 458, n. 514 occurrunt de vitæ principio in homine : Quare Emi Cardina-

(1) Voir *Document IV*.

les in hanc devenere sententiam = In libris philosophicis a Gerardo Casimiro Ubaghs hactenus in lucem editis, et præsertim in *Logica* et *Theodicea* inveneri doctrinas seu opiniones, quæ absque periculo tradi non possunt. = Quam sententiam SSmus Dominus Noster Pius Papa IX ratam habuit et suprema sua auctoritate confirmavit.

Ex quibus Eminentia Tua facile intelliget hujusmodi pericula a juvenum mentibus opportuno præsidio esse propulsanda ; hinc necessarium omnino erit, ut nedum illi libri iisque similes ab Universitate Catholica Lovaniensi et a scholis omnibus arceantur verum etiam ea adhibeantur opera communi Episcoporum consensu et auctoritate probata, quibus juvenilis ætas irreprehensibili et sana doctrina in celebri illa Universitate imbuatur.

Non dubitatur, quin professor G. C. Ubaghs ea qua præstat virtute, aliique Lovanienses professores eisdem opinionibus adhærentes huic judicio pareant ; neque est cur Eminentiæ tuæ majorem in modum commendetur, ut collatis consiliis cum Episcopis suffraganeis tuis, omnem operam ponas, ut hæc, quæ Summi Pontificis nomine præcipiuntur, continuo executioni tradantur, et de omnium executione Apostolica Sedes fiat instructa. — Interim Eminentiæ Tuæ manus humillime deosculor.

Romæ die 2 martii 1866.

(Sign.) C. Card. Patrizi.

D. Cardinali Archiepiscopo Mechliniensi.

II.

Documents relatifs aux œuvres de Rosmini.

1) *Lettre du Maître du Sacré-Palais à M. le marquis de Baviera directeur de l'*Osservatore Romano. — 2) *Déclarations faites par l'*Osservatore Cattolico *de Milan, à la suite d'une lettre adressée par S. Em. le Cardinal Préfet de la S. C. de l'*Index *à Mgr l'archevêque de Milan.*

1° La communication suivante a paru dans l'*Osservatore Romano* du 21 juin 1876.

Illustrissimo Sig. Marchese Bavìera,

Nel num. 136, 14 giugno 1876, del pregiato Giornale l'*Osservatore*

Romano dalla Signoria Vostra Illustrissima diretto, lessi con dispiacere un articolo sopra l'opuscolo intitolato : « Antonio Rosmini e la *Civiltà Cattolica* dinanzi la Sacra Congregazione dell'Indice, per Giuseppe Buroni, »

Ella ben sa che le opere dell'insigne filosofo Antonio Rosmini, furono oggetto di rigorosissimo esame della Sacra Congregazione dell'Indice dal 1851 al 1854, e che finito questo, il Santo Padre Pio Papa IX, felicemente regnante, nell'adunanza dei Rmi Consultori e degli Emi. Signori Cardinali, de'quali aveva sentito i voti ed a'quali con raro esempio degnossi personalment presidere, invocato con fervide preci lume e aiuto del cielo, pronunziò il seguente decreto : « *Antonii Rosmini-Serbati opera omnia, de quibus novissime quæsitum est,* ESSE DIMITTENDA ; *nihilque prorsus, susceptæ istiusmodi disquisitionis causa auctoris nomini, nec institutæ ab eo religiosæ societati, de vitæ laudibus et singularibus in Ecclesiam promeritis esse direptum.* »

L'autore dell'articolo suaccennato prende a discutere il senso delle parole *Dimittantur opera* : ma egli ne afferma di guisa la forza, che la riduce poco men che a nulla. Imperocchè dice : « Non neghiamo poi che il *Dimittatur* sotto un *certo rispetto* equivalga al *Permittatur* : ma il permettere che un' opera si possa divulgare e leggere senza incorrere nella pena, non ha che far nulla col dichiarare l' opera stessa incensurabile. » Or con queste parole viensi a far supporre che la Sacra Congregazione, o meglio il Santo Padre, col pronunziare quel giudizio non altro fece che permettere che le opere di Rosmini si possano divulgare e leggere senza incorrere nella pena.

Ma domando io : l'editore e il lettore delle opere di Rosmini innanzi ch'esse fossero sottoposte a si lungo ed accurato esame, in qual pena incorrevano ? In niuna. Che cosa avrebbe dunque fatto la Sacra Congregazione dell'Indice con si gravi studi e si prolungate fatiche? Nulla. E a che giovato avrebbe il giudizio del Santo Padre ? A nulla. Pertanto, se non vuolsi cadere in questi assurdi, fa d'uopo dire che dall'esame lungo e coscienzioso è risultato che le accuse mosse alle opere di Rosmini erano false ; che in queste nulla fu trovato contro la fede e la morale : che l'edizione e la lettura di esse non sono pericolose ai fedeli. Chi mai può darsi a pensare che il Santo Padre abbia licenziato alla

pubblicità opere contenenti dottrine erronee ? E abbia liberato dalla pena chi le legge ? La liberazione dalla pena recherebbe maggior nocumento che se ve l'avesse posta o conservata, dato che per l'innanzi fossevi stata.

Altri punti potrei toccare dell'articolo e mostrare che l'autore di esso volle addentrarsi troppo in una materia che non gli spetta. Ma basta il detto per dovere rivolgere questa mia alla Signoria Vostra. Siccome non a tutti può esser noto che il Maestro del Sacro Palazzo non rivede nelle attuale circostanze i giornali ; e la qualità e fama dell'*Osservatore Romano* potrebbe dar a credere ch'egli abbia approvato l'articolo in discorso; reputo necessario dichiarare a Vostra Signoria ch'io mai avrei acconsentito alla pubblicazione di esso. Anzi La prego di non ricevere in avvenire articoli, nè sul senso del *Dimittatur*, nè contro il dotto e pio Rosmini, nè contro le opere di Lui esaminate e dimesse.

Colgo qui l'occasione di ricordare che il Santo Padre fin dall'epoca del *Dimittantur opera*, impose silenzio, e ciò affinchè non si mettesero fuori nuove accuse, nè sotto qualsiasi protesto si desse luogo a discordie frà cattolici. « *Ne vel novæ imposterum accusationes ac dissidia quovis demum obtentu suboriri ac disseminari possent, indicto jam tertio, de mandato ejusdem Ssmi., utrique parti silentio.* »

Chi non vede essere un gettare seme di discordia il tradurre le opere di Rosmini, o come non ancor sufficientemente examinate, o come sospette di errori non prima nè dopo si straordinario esame veduti, o come pericolose ; oppure usare espressioni, le quali tolgono ogni valore, o attenuano soverchiamente la forza e l'autorità d' un giudizio, emanato con tanta maturità e tanta solennità dal Supremo Pastore della Chiesa?

Non per questo vuolsi affermare, essere illecito il dissentire dal sistema filosofico di Rosmini, o dal modo con cui egli tenta spiegare alcune verità, ed anche il darne nelle scuole la confutazione : ma dacchè non si conviene con essolui nel modo di spiegare certe verità, non è lecito conchiudere ch'egli abbia negato le stesse verità ; nè è lecito infliggere censura teologica alle dottrine sostenute dal medesimo nelle opere dalla Sagra Congregazione dell'Indice esaminate e dimesse, e contro cui il Santo Padre intese impedire si movessero in avvenire nuove accuse.

La riverisco e con distinta stima mi protesto di Vostra Signoria Illustrissima,

Devmo. Servo,

P. Fr. Vincenzo Maria Gatti,
de' Pred.
Maestro del Sacro Pal. Ap.

16 Giugno 1876 (1).

(1) Très-illustre Marquis,

C'est avec beaucoup de peine que je viens de lire, dans le numéro du 14 juin de votre journal, un article où il est question d'une brochure intitulée : « Antonio Rosmini et la *Civiltà Cattolica*, devant la Sacrée Congrégation de l'Index. Par Joseph Buroni.»

Vous savez que les ouvrages de l'illustre philosophe Antonio Rosmini ont été soumis à un très-rigoureux examen par la Sacrée Congrégation de l'Index, examen qui a duré depuis 1851 jusqu'à 1854. Vous n'ignorez pas non plus qu'à la fin de cet examen, notre Très-Saint Père le Pape Pie IX, heureusement régnant, par une condescendance très-peu usitée, a daigné présider en personne l'assemblée des Très-Révérends Consulteurs et des Très-Éminents Cardinaux, dont il avait recueilli les votes, et qu'après avoir invoqué l'aide du Ciel par des prières ferventes, il a prononcé le Décret suivant : « *Tous les ouvrages d'Antonio Rosmini-Serbati, qui ont fait l'objet de la récente enquête, doivent être renvoyés (libre de censure). En outre, nul préjudice n'est porté, par le fait de cette enquête, soit aux louanges dues à la conduite de l'auteur et de l'Ordre religieux fondé par lui, soit à leurs mérites distingués envers l'Eglise.* »

L'auteur de l'article susdit entreprend de discuter la signification des mots *Dimittantur opera* ; mais il le fait de telle manière que, tout en admettant la force de cette formule, il la réduit presque à rien. Il dit en effet : « Nous ne nions pas que le Décret *Dimittatur* n'ait, *sous un certain rapport* un sens équivalent à celui de *Permittatur* ; mais la permission de publier un livre et de le lire sans encourir aucune, peine ne signifie nullement qu'un tel livre est à l'abri de toute censure. » Or, ces paroles font supposer que la Sacrée Congrégation, ou plutôt le Saint-Père, en prononçant un tel jugement, n'a fait autre chose que de permettre la divulgation et la lecture des ouvrages de Rosmini sans qu'on encoure pour ce fait aucune peine.

Mais je vous pose cette question : Quelle peine l'éditeur et les lecteurs des ouvrages de Rosmini encouraient-ils avant que ces ouvrages eussent été soumis au long et sévère examen dont j'ai parlé ? — Aucune. — A quoi donc auraient servi les graves études et les longs travaux de la Sacrée Congrégation ? — A rien. — Et dans quel but aurait elle rendue la décision du Saint-Père ? — Dans aucun but. — Donc, si nous voulons éviter ces conclusions absurdes, il faut convenir que cet examen prouva

2° L'*Osservatore cattolico* de Milan, dans son numéro du vendredi 30 juin 1876, a publié la déclaration suivante :

« La Sacra Romana Congregazione dell'Indice, con venerata lettera 20 giugno 1876 a Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Arcivescovo

définitivement que les accusations portées contre les livres de Rosmini étaient fausses : qu'on n'y trouva rien de contraire à la foi ou aux mœurs, et que leur publication et leur lecture ne sont pas dangereuses pour les fidèles. Comment peut-on supposer que le Saint-Père ait voulu, par là, autoriser la publication d'ouvrages renfermant des doctrines erronées, et délivrer de toute peine ceux qui les lisent? Une telle permission serait un acte bien plus nuisible, que de porter une peine contre ces ouvrages, ou de la maintenir, en supposant qu'elle eût déjà été en vigueur.

Je pourrais relever d'autres passages de votre article, et montrer que l'auteur entre sur un terrain où il n'est pas compétent. Mais ce que j'ai déjà cité suffit pour justifier la nécessité de m'adresser à vous. Comme tout le monde ne sait pas que dans les circonstances actuelles, le Maître du Sacré Palais ne fait pas la révision des journaux, et comme le caractère et la célébrité de l'*Observatore Romano* pourraient faire croire à l'approbation de l'article susdit, je crois devoir vous déclarer que je n'aurais jamais consenti à sa publication. Et, de plus, j'ai à vous prier de ne plus recevoir aucun article sur le sens du décret « *Dimittantur* », ni contre le docte et pieux Rosmini, ni contre ses ouvrages examinés et laissés sans censure.

Je profite de cette occasion pour rappeler que le Saint-Père, dès la promulgation du Décret « *Dimittantur opera* » a enjoint le silence, et cela dans le but d'empêcher qu'on portât de nouvelles accusations, et qu'on soulevât, sous un prétexte quelconque, des discordes entre les catholiques : « *Afin que, sous quelque prétexte que ce soit, il ne surgisse plus et on ne répande plus à l'avenir de nouvelles accusations et des dissensions, Sa Sainteté enjoint ici, pour la troisième fois, le silence aux deux parties.* »

Qui ne voit une source de discorde dans les efforts qu'on tente pour faire croire que les ouvrages de Rosmini n'ont pas encore subi un examen suffisant, ou qu'ils sont soupçonnés d'erreurs qui n'auraient été aperçues, ni avant, ni après cet examen si extraordinaire, ou bien que ces ouvrages sont dangereux? Qui ne voit aussi une source de discorde dans l'emploi d'expressions qui ôtent toute la valeur ou qui amoindrissent extrêmement la force et l'autorité du Décret rendu, avec tant de maturité et de solennité, par le Pasteur Suprême de l'Eglise?

On n'entend pas affirmer, par là, qu'il soit défendu d'avoir une opinion différente du système philosophique de Rosmini, ou d'être en désaccord avec lui sur la manière d'expliquer certaines vérités, et même

di Milano, firmata dall'Eminentissimo Signor Cardinale Antonio De Luca, prefetto della Congregazione, e dal. Reverendissimo Padre Girolamo Pio Saccheri dei Padri Predicatori, segretario, communicata personalmente dalla prefata Eccellenza ad uno dei direttori di questo giornale nelle ore pomeridiane di mercoledì, 28 corrente, ci ordina : « 1°. Atteso l'autorevole oracolo del Santo Padre « *ne vel novæ in posterum accusationes ac dissidia, quovis demum obtentu suboriri ac disseminari possent, indicto jam tertio, de mandato eiusdem Sanctissimi utrique parti silentio* » di conservare in avenire il piu rigoroso silenzio in proposito della quistione sulle opere dello scrittore Antonio Rosmini, non essendo lecito infliggere censura in materia religiosa, e avente relazione alla fede e alla sana morale, sulle opere di Rosmini e sulla di lui persona, *rimanendo solo libero di puramente discuterne nelle scuole e in libri*, e sinole et intra i dovuti limiti, le opinioni filosofiche, e relativamente al modo di spiegar e talune verità pur anco teologiche. «2°. Di dichiarare in un prossimo numero di non avere esattamente interpretata la formola *Dimittantur*, che la stessa Sacra Congregatione dell'Indice crede talvolta di pronunziare dopo maturo e diligente esame da lei fatto, sopra opere che vengono assoggettate al suo autorevole giudizio. »

« Ossequiosi alla suprema autorità della Santa Sede, fedeli al proprio dovere ed al proprio programma, i sottoscritti, direttori dell'*Osservatore Cattolico*, e per sè e per tutti coloro che hanno scritto nel loro giornale relativamente all'accennata questione, intendono dichiarare, e

d'en donner la réfutation dans les écoles : mais si l'on n'est pas d'accord avec lui sur la manière d'expliquer certaines vérités, il n'est pas permis pour cela de conclure que Rosmini a nié ces mêmes vérités. Également, il n'est pas permis d'infliger des censures théologiques aux doctrines soutenues par lui dans les ouvrages examinés et laissés libres par la Sacrée Congrégation de l'Index, et au sujet desquels le Saint-Père a voulu interdire toute nouvelle accusation à l'avenir.

En vous assurant de ma haute estime et de mes sentiments distingués,

J'ai l'honneur d'être, Très-Illustre Marquis,
Votre très-dévoué serviteur,
P. François Vincent Marie Gatti,
de l'Ordre des Frères-Prêcheurs,
Maître du Sacre Palais Apostolique.

16 juin 1876.

dichiarano nel miglior modo e forma di docile e reverente sommessione:

1° « Circa all'imposto silenzio, di ripetere e confermare quanto già precedentemente avevano detto, riproducendo la lettera del Maestro del Sacro Palazzo al direttore dell'*Osservatore Romano*, che manterranno cioè il silenzio nel giornale da loro diretto,

« 2° Circa all'interpretazione della formola *Dimittantur*, di non avere esattamente interpretato la detta formola in uso presso la Sacra Congregazione dell'Indice.

« Sac. Enrico Massara.

« Sac. Davide Albertario,

« Direttori dell'*Osservatore Cattolico*.

« Milano, 30 giugno 1876. » (1).

(1) « La Sacrée Congrégation Romaine de l'Index, par une lettre du 20 juin 1876, adressée à Monseigneur l'Archevêque de Milan, signée par Son Éminence le Cardinal de Luca, préfet de ladite Congrégation, ainsi que par le Révérendissime P. Girolamo Pio Sacchéri de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, secrétaire, et communiquée par l'Archevêque lui-même à un des Directeurs de ce journal, dans la soirée du mercredi 28 courant, nous enjoint :

« 1° D'après le décret formel du Saint-Père : « *Afin que, sous quelque prétexte que ce soit, il ne surgisse plus et on ne répande plus à l'avenir de nouvelles accusations et des dissensions, Sa Sainteté enjoint ici, pour la troisième fois, le silence aux deux parties* », de garder à l'avenir le plus rigoureux silence au sujet des ouvragesd'Antonio Rosmini, vu qu'en matière religieuse, et ayant trait à la foi et à la saine morale, il n'est pas permis d'infliger une censure soit aux ouvrages de Rosmini, soit à sa personne, et que *la liberté de discuter dans les écoles ou dans les livres*, et dans les limites convenables, les opinions philosophiques de Rosmini et sa manière d'expliquer certaines vérités, même celles qui touchent à la théologie, reste seule accordée. 2° De déclarer, dans un de nos prochains numéros, que nous n'avons pas exactement interprété la formule *Dimittantur*, dont s'est servie la Congrégation de l'Index après un mûr et diligent examen ; formule que ladite Congrégation a coutume d'employer quelquefois au sujet des ouvrages soumis à son jugement.

« Nous soussignés, Directeurs de *l'Osservatore Cattolico*, obéissant à l'autorité suprême du Saint-Siége, fidèles à notre devoir et à notre programme, nous entendons déclarer et nous déclarons de la meilleure manière et dans la meilleure forme possible, pour nous et pour tous ceux qui ont écrit dans notre journal relativement à cette question, notre docile et respectueuse soumission. Ainsi :

« 1° Pour ce qui est du silence qui nous a été imposé, nous répétons

BIBLIOGRAPHIE.

Les ouvrages de M. l'abbé de Rivières.

Le moment où se réveille parmi nous l'amour des fortes études théologiques, est-il bien choisi pour recommander au clergé des Manuels de la science sacrée ? Et pourtant nous ne voulons pas tarder davantage à faire connaître les excellents abrégés que nous devons à M. de Rivières, chanoine titulaire de la Métropole d'Albi. A côté des traités complets, les *Compendium* ont aussi leur place. Jetés dans le tourbillon des affaires, que de prêtres sont empêchés de recourir aux grands ouvrages, et s'estiment heureux d'avoir sous la main un abrégé qui fournit une prompte solution à leurs difficultés du moment.

M. de Rivières s'est inspiré de cette pensée, quand il a livré à la publicité ses différents ouvrages. L'humble prêtre n'avait jamais eu l'ambition de devenir auteur. Chargé longtemps du soin d'une grande paroisse, les loisirs lui manquaient pour composer des livres. Mais les rares instants qu'il pouvait dérober à ses devoirs de curé, il les consacrait à l'étude ; il étudiait la plume en main, notant ce qui, dans ses utiles lectures, pouvait lui servir un jour. C'était d'abord S. Liguori dont la morale faisait ses délices, et le guidait dans ses fonctions pastorales, à une époque où l'illustre docteur était encore l'objet de tant de préventions dans le clergé de France. A l'étude de la morale, le bon curé joignait celle du droit canonique, de l'histoire ecclésiastique, de la liturgie, en un mot de toutes les branches de la science sacrée. Conti-

et confirmons ce que nous avions déjà dit, en reproduisant la lettre du Maître du Sacré Palais au Rédacteur de *l'Osservatore Romano*, à savoir que nous garderons le silence dans le journal que nous dirigeons.

« 2° Au sujet de l'interprétation de la formule *Dimittantur*, nous déclarons que nous n'avons pas exactement interprété ladite formule employée par la Sacrée Congrégation de l'Index.

« ENRICO MASSARA, Prêtre.

« DAVIDE ALBERTARIO, »

« Directeurs de *l'Osservatore Cattolico*.

« Milan, 30 juin 1876. »

nué avec persévérance, ce travail avait abouti à un résumé complet des connaissances que doit posséder le prêtre pour exercer honorablement et avec fruit le ministère pastoral. Promu aux honneurs du canonicat, le vénérable prêtre n'a pas recherché le repos ; mais, libre des soins du ministère paroissial, il a voulu utiliser ses travaux et livrer ses notes à ses confrères dans le sacerdoce, espérant qu'ils pourraient, eux aussi, en retirer quelque profit. Il ne s'est pas trompé ; l'accueil empressé fait par le clergé à ses publications le lui a bien prouvé, et plusieurs éditions se sont succédées à de courts intervalles.

Le premier de ces ouvrages a pour titre : *Manuel de la science pratique du prêtre* : titre modeste, mais qui rend bien la pensée de l'auteur. Nous avons en ce volume le résumé très-succinct des connaissances les plus usuelles, les plus nécessaires au prêtre. Il se divise en cinq parties : droit canon, théologie morale, liturgie, administration du temporel des paroisses, direction pastorale. La théologie dogmatique n'a pas trouvé place en ce Manuel de la science pratique, et c'est avec raison qu'elle se renferme dans la spéculation. Le droit canon, M. de Rivières n'a pas la prétention de nous donner en résumé toute la législation ecclésiastique ; il s'est contenté d'en exposer les sources. C'est la doctrine de l'Eglise, société véritable, complète, régie par ses propres lois. Ces lois, elles émanent de l'autorité suprême qui réside dans le Pape et les Conciles ; elles ont encore pour origine les coutumes légitimes, les concordats, les décisions des Congrégations romaines. Et l'auteur parcourt chacun de ces points, établissant partout les droits de l'Eglise, les prérogatives du Saint-Siége, opposant les coutumes légitimes à celles qui ne le sont pas, donnant les notions sommaires sur les conciles généraux ou particuliers.

Est-il nécessaire de dire avec quel dévouement M. le chanoine de Rivières parle du Saint-Siége et de ses glorieux priviléges ? Il est ultramontain de la veille. Longtemps avant la définition du concile du Vatican, l'infaillibilité pontificale était pour lui une vérité incontestable ; et, ce qui est mieux encore, son cœur d'accord avec son intelligence, aimait le pouvoir suprême confié par Jésus-Christ au prince des pasteurs. Aussi cet abrégé du droit canon porte-t-il à chaque paragraphe l'empreinte d'une obéissance et d'un amour tout filial envers le successeur de S. Pierre.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à la seconde partie, consacrée à la théologie morale. Nous avons dit déjà que M. de Rivières est le disciple fidèle de S. Alphonse de Liguori. Dans son abrégé, il s'est appliqué à retracer avec une extrême concision les principes et les solutions du S. Docteur. Le lecteur, pressé de trouver une solution, aura dans son Manuel le sentiment que S. Alphonse de Liguori développe longuement dans sa morale.

A la Casuistique succède la liturgie. Notre pieux auteur fait remarquer avec raison que les instructions et les rubriques du Rituel romain sont une source féconde de science sacerdotale, où malheureusement viennent rarement puiser bon nombre de prêtres. Faire connaître ce trésor en traduisant les instructions et en les mettant en relief, voilà le but de cette troisième partie.

Mais l'Eglise que sert le prêtre n'est pas encore la Jérusalem du ciel. Elle vit sur la terre assujettie aux conditions de toute société en ce monde.

Il lui faut des biens temporels et des revenus pour l'entretien de ses ministres, de ses établissements, de ses édifices sacrés et de ses pauvres. Le prêtre n'est donc pas un simple administrateur des sacrements et un prédicateur de la foi ; il est aussi l'économe de l'Eglise. Ses droits, ses devoirs comme chargé de la gestion des biens temporels des paroisses, les dispositions positives du droit civil et des biens de l'Eglise, tel est le sujet de la quatrième partie.

La cinquième s'élève bien plus haut. Elle traite de l'administration spirituelle de la paroisse. Instruire le peuple par la prédication de la parole divine, par le prône ; former avec un soin particulier le cœur et l'intelligence des petits enfants par les catéchismes ; établir et diriger les congrégations qui contribuent si puissamment à l'accroissement de la piété chrétienne ; travailler avec zèle à ramener à Dieu les âmes égarées et les maintenir dans leurs bonnes résolutions, quand elles se sont converties ; enfin donner aux communautés religieuses les soins qu'elles méritent en retour des services si importants qu'elles rendent aux paroisses : voilà les principaux devoirs du prêtre. Notre pieux auteur en parle longuement, livrant à ses jeunes confrères, les leçons de sa vieille expérience.

Le lecteur en sait assez pour apprécier l'utilité du *Manuel de la*

science pratique. Il y a pourtant des lacunes ; mais elles sont remplies par les ouvrages qui ont suivi ce premier volume. C'est d'abord le *Mémorial des lois canoniques et disciplinaires du clergé.* Là nous voyons en abrégé les dispositions du droit ecclésiastique par rapport aux évêques, aux grands vicaires, aux chanoines, aux curés, et les autres parties de la législation de l'Eglise. Beaucoup de ces lois, sans doute, ne s'appliquent plus aujourd'hui. Pourquoi donc les rappeler dans un simple Manuel ? M. de Rivières nous le dit. Rempli d'une juste admiration pour toutes les œuvres de l'Egilse, il a pensé que nulle part son esprit tout dévoué ne se montrait avec plus d'éclat que dans sa législation. Donc, quand les grands malheurs du temps en ont rendu impossible l'application, elle reste toujours un beau sujet d'étude pour le prêtre. Et puis ne pouvons-nous pas et ne devons-nous pas revenir à la pratique d'un grand nombre de ces lois, abandonnées plutôt par négligence que par impossibilité de les observer ?

La liturgie était également incomplète dans le *Manuel de la science pratique du prêtre.* Cette lacune est en partie comblée par l'ouvrage intitulé : *Des offices pontificaux et capitulaires.* C'est là que M. de Rivières fait connaître à ses lecteurs dans un livre de la plus haute importance en matière liturgique, le Cérémonial des évêques et le Pontifical romain. Là le lecteur suivra dans tous leurs détails les magnifiques cérémonies de l'Eglise, les consécrations diverses, les ordinations, les offices des chapitres. En publiant ces intéressants travaux, M. de Rivières avait rendu d'éminents services au clergé. Mais notre infatigable travailleur ne s'en est pas tenu là. Il vient de publier une série de plans d'instructions. Retenu par ses nombreux ministères, le prêtre ne peut toujours trouver les loisirs suffisants pour préparer ses prédications. N'est-il pas désirable qu'en ses moments de presse, il ait sous la main une suite de plans bien nourris, bien divisés, d'une doctrine irréprochable ? Qu'il le revête ensuite de la forme qui va le mieux à son genre de talent ; et il pourra hardiment monter en chaire, assuré de donner à son troupeau une nourriture saine et solide. Félicitons le savant chanoine d'Albi qui a si bien rempli sa carrière sacerdotale. Grâce à ses publications, son apostolat se continuera longtemps encore après sa mort. Puisse-t-il voir durant de longues années sur la terre le fruit de ses veilles laborieuses.

Rév. P. Desjardins, S J.

CÉRÉMONIAL SELON LE RIT ROMAIN

par le R. P. Le Vavasseur. *Cinquième édition.* Lecoffre, 1876.

La librairie Lecoffre vient de mettre en vente la cinquième édition du Cérémonial romain par le R. P. Le Vavasseur de la Congrégation du Saint-Esprit et de l'immaculé Cœur de Marie. Cet ouvrage est du nombre de ceux qui se passent de toute recommandation : aussi n'essaierons-nous pas de le louer ; nous ne saurions le faire dignement, et des plumes plus autorisées que la nôtre ont déjà apprécié, comme il convient, la doctrine, l'érudition et la méthode de cet ouvrage. Au reste, il est un fait plus éloquent que toutes les paroles : c'est la diffusion de ce Cérémonial : il est suivi dans la grande majorité, sinon dans la totalité de nos diocèses, et l'on peut dire, sans crainte d'exagération que cet ouvrage est aujourd'hui le manuel du clergé français. Les éditions qui en ont été faites se sont rapidement succédées et celle que nous annonçons aujourd'hui serait en partie écoulée si un incendie n'en avait retardé la publication. Cet accident fut d'autant plus fâcheux que cette nouvelle édition était impatiemment attendue. Disons à la louange de l'éditeur qu'il a su atténuer dans la mesure du possible ce contre-temps regrettable ; il a déployé à reconstruire cet ouvrage une telle activité qu'il a pu le faire réimprimer en moins de quatre mois.

L'auteur, dans sa préface, annonce plusieurs améliorations introduites dans cette nouvelle édition. Elles consistent dans certaines additions faites dans la seconde partie, où il est traité du matériel liturgique, dans des notes importantes insérées dans la quatrième, la cinquième et la sixième parties. On donne ensuite de nouveaux détails sur plusieurs fonctions spéciales à certains jours. Nous remarquons aussi que la table analytique nous donne le sommaire complet de ces fonctions particulières. Le premier volume renferme cent pages de plus que dans l'édition précédente, et le deuxième en contient cinquante. Ajoutons que le caractère est un peu plus compact.

En parcourant l'avertissement mis en tête de l'ouvrage, nous voyons clairement que l'auteur a dû donner des explications pour jus

tifier son œuvre contre certaines observations que nous avons entendues et nous semblent dénuées de fondement. Elles sont d'autant moins sérieuses que le Cérémonial du P. Le Vavasseur est plus estimé. Ces observations consistent à dire : 1° que ce Cérémonial est trop général ; 2° qu'il manque souvent de décision ; 3° qu'il est trop étendu. Un Cérémonial composé pour toutes les églises ne peut convenir à un diocèse particulier qui a ses usages, ses priviléges, et veut adopter une pratique uniforme dans les points libres ou controversés ; on veut une pratique nettement indiquée, et non pas des controverses qui détruisent l'unité ; enfin, on n'a nul besoin de toutes les citations que l'auteur met au bas des pages, ni des explications multipliées qui se trouvent dans des notes : on aurait pu se dispenser d'insérer dans ce livre toutes les rubriques du Bréviaire et du Missel, l'administration des sacrements, etc., et ne pas donner deux gros volumes à étudier. La première de ces trois observations n'aurait pas été communiquée à l'auteur, car il n'en parle pas ; mais nous croyons devoir y répondre ici en quelques mots.

I

On a dit d'abord :

Un Cérémonial composé pour toutes les églises ne saurait convenir à un diocèse qui a ses usages, ses priviléges, et veut établir une discipline unique dans les points libres ou controversés.

Jusqu'à présent, les divers diocèses de France se sont contentés d'un Cérémonial général, à peu d'exceptions près. Trois diocèses seulement ont voulu avoir un Cérémonial particulier, ce sont ceux de St-Flour, de Coutances et de St-Brieuc. En composant les deux premiers, on a eu pour but de maintenir un certain nombre de pratiques inconciliables avec la liturgie romaine, aussi n'ont-ils pas été ménagés, le premier, dans la *Revue théologique*, 2e série, p. 114, le deuxième dans la même *Revue*, 6e série, p. 203 et dans la nôtre, 1re série, t. IV, p. 579 ; on est allé jusqu'à dire que la seule inexactitude était la qualification de *Romain*. Le troisième a été écrit dans un très-bon esprit, mais ne dispense pas d'un Cérémonial général. La nécessité d'un Cérémonial particulier ne se fait donc pas généralement sentir. Il ne saurait, d'ailleurs, être trop général sur les points nettement définis et établis pour toute l'Eglise par l'autorité compétente.

Mais, dira-t-on, il y a certains points libres ou controversés qu'il est bon de réglementer d'une manière uniforme. C'est possible ; mais ceci n'oblige pas plus à composer un Cérémonial particulier qu'un propre diocésain n'entraîne la composition d'un Missel et d'un Bréviaire. Nous aurons à revenir sur ce point. Il nous amène à examiner le second reproche adressé au Cérémonial.

II

On a dit encore :

Cet ouvrage n'est pas assez explicite ni assez précis dans les points douteux, là où la loi ne prescrit pas d'une façon absolue ; il ne donne jamais de décision.

Dans les anciennes liturgies diocésaines, comme les prescriptions spéciales ne reposaient pas sur des principes généraux et des lois universelles, il ne pouvait y avoir aucune controverse en matière de cérémonies. En d'autres termes, la liturgie n'était pas mise au rang d'une science proprement dite. Il en est autrement dans la liturgie romaine. Comme toute, science, elle a ses sources. Les sources liturgiques sont au premier rang, les rubriques du Missel, du Rituel, du Pontifical, du Cérémonial des Evêques, du Martyrologe, et les décrets de la sacrée Congrégation des rites ; au deuxième rang, le *Memoriale rituum* de Benoît XIII, l'Instruction Clémentine et le *Directorium chori* de Guidetti. Viennent ensuite les commentateurs. Ceux-ci, comme les théologiens et les canonistes, n'interprètent et ne complètent pas toujours de la même manière les règles liturgiques ; d'autres fois ils laissent la faculté de choisir entre plusieurs pratiques. Ces controverses et ces latitudes sont loin d'être aussi nombreuses qu'on semble le supposer ; quelques-uns même s'en plaignent. Un vent contraire souffle autour de nous ; et on reproche à l'auteur du Cérémonial de ne pas trancher quand il s'agit de points controversés ou laissés à la discussion des rubricistes.

Mais l'auteur ne se reconnaît pas le droit de trancher sur des questions où les maîtres les plus célèbres ont émis des sentiments différents ou laissé la liberté de choisir. D'après lui, tout auteur doit, s'il est loyal, instruire ses lecteurs en leur disant la vérité telle qu'elle est. S'il écrivait autrement, il ne croirait pas mériter la confiance du pu-

blic. Dans cette manière de procéder, il voit un double avantage : le lecteur s'instruit, et le maître des cérémonies y trouve une solution pratique pour régler certaines fonctions d'une manière plus appropriée aux circonstances.

D'accord, dira-t-on ; mais un diocèse doit, au moins dans certains cas, adopter une manière de faire uniforme, dans les points libres ou controversés.

Distinguons. Il est des points libres ou controversés sur lesquels il serait peu à propos, ce semble, d'imposer une pratique uniforme dans tout un diocèse. S'il fallait admettre le principe d'un Cérémonial local, il nous conduirait à la nécessité d'un Cérémonial spécial pour chaque église. Suivant la position de l'autel et du chœur, la situation de la sacristie, bien des détails devront être appliqués d'une manière différente. Ne sera-t-on pas heureux de choisir, dans les points libres ou controversés, la pratique qui s'harmonise mieux avec le local ? Ne pourra-t-il pas se présenter aussi d'autres circonstances de temps ou de personnes où l'on sera bien aise de savoir ce qui n'est pas strictement obligatoire, et de connaître les moyens d'observer les règles? En dehors de ces cas particuliers, est-il absolument nécessaire que, dans toutes les circonstances dont il s'agit, la pratique de toutes les églises soit uniforme ? On comprend les avantages de cette uniformité pour certains points plus importants, encore est-il bon de savoir qu'ils sont libres, car on peut être appelé à remplir une fonction dans un diocèse étranger. On pourrait encore demander s'il est à propos de commander quand l'autorité de l'Eglise ne l'a pas fait, et s'il n'y a pas déjà un nombre suffisant de prescriptions ? Aujourd'hui, on semble désirer ces prescriptions positives pour ne pas demeurer dans l'incertain ; mais ceux qui expriment ce désir se rendent-ils un compte exact des motifs pour lequel ils le font ? Ne serait-ce pas parce que les Cérémoniaux composés pour les anciennes liturgies françaises ne renfermaient que des prescriptions, par la raison exposée plus haut, à savoir que la liturgie n'était pas considérée comme une science, mais comme un code de lois disciplinaires émanant de l'autorité diocésaine et révocables par la même autorité ? Ces cérémoniaux étaient préceptifs et ne laissaient aucune latitude : Noss. les Evêques ordonnaient de s'y conformer en tout point. Or cependant ils n'ont pas été généralement suivis. Si l'on

a trouvé des motifs d'éluder les prescriptions de ces Cérémoniaux, à combien plus forte raison ne se croirait-on pas autorisé à adopter des pratiques contraires au cérémonial diocésain, mais aussi conformes aux lois générales de l'Eglise que les dispositions qu'il renferme ? Certains esprits ne seraient-ils pas disposés à éluder des règles générales sous prétexte qu'elles peuvent être particulières ? N'est-ce pas là une des sources de ces divergences si regrettables que nous rencontrons dans la pratique de la sainte liturgie et de ces accomodements si bizarres dont il a été parlé si souvent dans la *Revue* ? Il n'est donc pas désavantageux de laisser une certaine latitude dans les choses facultatives; on est alors en mesure de tenir compte des variations qui peuvent se manifester soit dans les circonstances extérieures, soit dans l'état des esprits. Or, pour l'état des esprits, il se modifie beaucoup par l'étude de la liturgie, et l'on pourrait regretter plus tard d'avoir pris certaines mesures qui semblent aujourd'hui utiles ou même nécessaires.

III

On a dit enfin :

Cet ouvrage est beaucoup trop long. Il est difficile d'imposer un Cérémonial en deux volumes. On en retrancherait avec avantage certaines parties qui ne constituent pas le Cérémonial proprement dit, comme les rubriques du Bréviaire et du Missel, l'administration des sacrements, etc. Les notes explicatives mises au bas des pages sont souvent inutiles et ont l'inconvénient signalé ci-dessus d'exposer des controverses. Enfin quel besoin a-t-on de toutes ces autres notes pour citer les autorités où l'auteur a puisé ce qu'il enseigne ?

Nous n'avions pas encore entendu soulever cette difficulté, et cette observation nous semble nouvelle.

Quoiqu'il en soit, le P. Le Vavasseur y répond d'une manière victorieuse. Il fait remarquer que le second volume renferme des règles particulières aux temps et aux personnes. Des trois parties qui le composent, les deux premières traitent des fonctions spéciales à certains jours de l'année, et la dernière a pour but de tracer l'office de chacun des ministres en particulier en le détachant de ce qui regarde les autres. Tout ce que contient cette dernière partie se trouve dans le premier volume, mais sous un autre point de vue. Il résulte de là qu'il n'y a

pas deux volumes à étudier. On peut en outre jeter un regard sur ce qui s'est passé au sujet de ce livre, et nous pourrions le faire plus librement que l'auteur lui-même. Quand il fut publié, un Évêque lui demanda un Cérémonial plus court, destiné aux paroisses rurales desservies par un ou deux Prêtres. Cet ouvrage a été tiré deux fois à trois mille exemplaires et vient d'arriver à sa troisième édition. Quant au Cérémonial complet, il en a été vendu environ vingt-quatre mille exemplaires.

Il suffit de signaler ce résultat pour répondre à cette observation. L'auteur ajoute que le retranchement des parties que l'on voudrait voir disparaître ne serait pas sans inconvénients. Il faudrait toujours étudier les matières qui s'y trouvent, et il deviendrait nécessaire de se procurer d'autres ouvrages pour les étudier. Le Cérémonial, sans perdre de son caractère principal, devient un livre classique, comme le dit très-bien Monseigneur l'Evêque de Nevers, dans l'approbation qu'il donne à l'auteur, et les élèves des séminaires peuvent s'en contenter pour suivre les cours de liturgie. Ce système présente un double avantage : les cours suivis sans livre sont toujours peu profitables, et s'il est nécessaire de ménager la bourse des élèves des séminaires, il est encore fort avantageux de leur faire connaître à fond le livre qui doit leur servir de guide dans l'exécution des cérémonies. L'auteur ajoute que ces matières ont été ajoutées dans les dernières éditions pour satisfaire à des demandes, et l'auteur en a été félicité par plusieurs Évêques qui avaient adopté son livre pour l'usage de leurs diocèses.

Parmi les notes explicatives, les unes ont été motivées par des difficultés exposées à l'auteur ; les autres ont pour objet de rattacher certains points à d'autres ou à des principes énoncés ailleurs; souvent elles préviennent des objections. Sont-elles trop nombreuses ? Nous ne le pensons pas. Quoi qu'il en soit, la suppression des notes inutiles ne diminuerait peut-être pas beaucoup l'étendue de l'ouvrage.

Quant à la citation des sources, elle est pour l'auteur une affaire de conscience : elle est, dit-il, à un ouvrage d'érudition ce que le contrôle est à l'argent. Elles montrent à tous qu'on ne fait pas de l'arbitraire. Cette précaution a toujours paru nécessaire en matière de liturgie ; et elle n'est pas un des moindres mérites de cet ouvrage. Pour en juger, il faut se reporter à l'époque où l'on a commencé à rétablir la liturgie ro-

maine dans nos diocèses : les discussions incessantes ne pouvaient être dirimées que par l'examen des sources. Aujourd'hui encore, nous n'avons pas d'autre moyen pour combattre ceux qui s'obstinent à vouloir maintenir des pratiques inconciliables avec les règles de la liturgie romaine. Il n'y aurait qu'à parcourir la France pour trouver sur ce point les choses les plus étranges.

Notre tâche est achevée ; il ne nous reste plus qu'à adresser une petite demande au savant auteur du Cérémonial : nous la lui faisons en toute simplicité et nous avons la conviction que tous ses lecteurs se joindront à nous pour la lui exprimer. Il n'existe pas encore de cours de liturgie d'une doctrine irréprochable et traitant d'une manière vraiment didactique les questions si nombreuses qui se rattachent à cette science malheureusement trop peu connue : on désirerait aussi vivement une explication symbolique des majestueuses cérémonies de l'Eglise. Nul ne peut mieux que lui combler cette lacune. Qu'il veuille bien ne pas nous priver plus longtemps d'un ouvrage de ce genre : nous lui prédisons le meilleur accueil. En le faisant, il complètera l'œuvre qu'il a si vaillamment entreprise.

O. M.

DE SANCTISSIMO AC DIVINISSIMO EUCHARISTIÆ MYSTERIO

(Auctore **R. R. D. M. ROSSET**, episcopo Maurianensi (1).

Nous signalions ici-même, il y a quelques mois, l'apparition du premier volume de la *Théologie* du R. P. Hurter, et à cette occasion nous rendions un hommage mérité à la savante école d'Innsprück. Nous sommes heureux de pouvoir annoncer aujourd'hui un produit théologique d'un ordre plus élevé encore; dû à notre sol français. Mgr Michel Rosset, évêque de Saint-Jean-de-Maurienne, ancien professeur au séminaire de Chambéry, connu déjà par une *Philosophie* très-estimable, vient de publier, comme spécimen de son cours de *Théologie dogmatique et morale*, le traité de l'Eucharistie.

Nous n'hésitons pas à le dire, le beau volume que nous avons sous les yeux serait justement intitulé *Summa eucharistica*. Le dogme, la mo-

(1) In-8° de VIII-716 pp. Chambéry, Chatelain ; Paris, Bray et Retaux.

rale, le droit canon, tout s'y trouve, et nous pouvons ajouter, avec Mgr l'archevêque de Chambéry, que « la piété elle-même découvre un aliment dans des pages où la foi et l'esprit seuls paraissent devoir y chercher le leur. »

Après une introduction dans laquelle le savant évêque assigne la place du traité dans l'ensemble de la science théologique, et s'occupe des noms, des figures et de la définition de l'Eucharistie, vient le traité proprement dit, divisé en deux parties : le *Sacrement* et le *Sacrifice*. Un pareil travail ne s'analyse pas, mais nous pouvons du moins faire connaître l'esprit général qui y préside.

Nous n'avons pas besoin de dire à nos lecteurs que cet esprit est parfaitement romain ; mais nous devons ajouter qu'il est strictement thomiste. L'auteur a pris pour épigraphe ces paroles de Benoît XIV : *S. Thomæ sententiæ quacumque in re libentissime adhæremus* ; et jamais devise n'a été mieux justifiée. On retrouve dans le Traité de l'Eucharistie les doctrines purement scolastiques déjà exposées et défendues dans la *Philosophie*. On y trouve aussi, dans les questions controversées, des conclusions fermes et bien appuyées ; et nous félicitons le vénérable auteur du courage d'esprit dont il fait preuve dans un siècle où si peu d'hommes osent conclure.

S'il nous était permis de hasarder une critique, nous regretterions que l'éminent théologien n'ait pas toujours suffisamment distingué, parmi les opinions qu'il combat, celles qui ne jouissent d'aucune autorité et celles que des arguments sérieux et des autorités imposantes ne permettent pas de dédaigner. Peut-être aussi signalerions-nous quelques obscurités dans la forme, d'ailleurs si remarquable, de ce beau traité.

Mgr l'évêque de Maurienne voudra bien nous pardonner ces réserves : il sait bien que les critiques ont l'humeur chagrine, et que chez eux ce défaut est incorrigible. Il faut en vérité qu'il ait atteint chez nous des proportions déplorables, pour qu'il ose se manifester à propos d'un livre qui n'est, nous l'avons dit, qu'un spécimen, mais qui annonce le plus beau monument théologique que notre pays ait vu s'élever depuis longtemps.

Nous ne manquerons pas de tenir nos lecteurs au courant de la publication des autres volumes.

JUDE DE KERNAÉRET.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Les Joséphistes, par M. l'abbé Gilly 5, 97, 185

Les Principes du Droit, Etude de Philosophie morale, par M. le professeur Dupont 36, 122

Le Principe de Causalité, par le R. P. Berker 208

Etudes de Philosophie chrétienne, par le R. P. J. Chartier, S. J 281, 420

St.-Thomas d'Aquin et l'Idéologie, par Mgr Ferré. . . 489

Un Evêque-Poète au ve et au vi^e siècles, ou Jacques de Saroug, par M. l'abbé Martin. 309, 386

Crisis Theologica, par M. l'abbé Bouquillon 158

Table des Matières des Concilia Galliæ 250

Dernière explication sur l'Embryotomie, par M. A. E. . 268

Publications des Bans de Mariage, par M. l'abbé Craisson 60

Réfutations de quelques assertions d'un ouvrage moderne sur le mariage, par le même 358, 453, 519, 530

Questions diverses, par le même 145, 532

La Lampe du Seigneur, par M. l'abbé O. M 77

Questions Liturgiques, par M. l'abbé P. R . . . 83, 150, 469, 533

Documents inédits 369

Faculté de Théologie d'Innsbruck 382

Actes du Saint-Siège 177, 274, 375, 541, 552

Notes d'un Bibliothécaire, par M. l'abbé Jules Didiot . . 88, 182

La Philosophie de Tyndall, par Mgr Jude de Kernaëret . 480

Bibliographie. 93, 379, 559, 563, 569

Chronique 380

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Actes du Saint-Siége, 177, 274, 375.

Bans. — V. *Mariage.*

Biens Ecclésiastiques, censures portées contre les acquéreurs, et renouvelées par la bulle *Apostolicæ Sedis*, 375.

Causalité (le principe de), 208 ss. — Innéité, empirisme, positivisme, *ibid.* — Solution scolastique, 210 ss. — Connaissance sensible et connaissance intellectuelle, *ibid.* — Le principe de causalité, 214. — Réponses aux difficultés, 219. — Examen de l'empirisme, 226. — Examen des idées innées, 238. — Conclusion, 246.

Cierges. — Un prêtre, disant la Messe avant le jour, doit préférablement s'éclairer avec une bougie en cire, 87. — La prohibition de mettre sur l'autel des cierges d'une autre matière s'étend à toute la table de l'autel, même quand il n'y a qu'une pierre consacrée, *ibid.* — Aux Messes basses qui revêtent un caractère spécial de solennité on peut allumer des cierges autour de l'autel, 87.

Conciles. — Table générale de la partie imprimée du second volume des *Conciliæ Galliæ* publiés par les Bénédictins de la Congrégation de S. Maur, 250.

Delsaux (le P.) — Réfutation du Matérialisme de Tyndall, 480.

Droit (les principes du) 36 ss., 122 ss. (V. la Table du tome précédent.) — Le droit absolu, 36. — Liens intimes qui rattachent à Dieu l'ordre moral et juridique, 37. — Existence et origine divine de la loi morale reconnue dans les desseins de la création du monde, 122. — Il est erroné de fonder la loi morale sur la volonté libre de Dieu, 124. — Le devoir découlant de la nécessité de reconnaître le pouvoir souverain de Dieu, 127. — La nature humaine, norme immédiate manifestant l'obligation de la norme suprême de la moralité dans l'essence divine, 129. — Dans l'acte moral, il y a une moralité radicale, incomplète, provenant de la nature de l'acte, et une moralité formelle, parfaite, qu'il revêt relativement à la loi divine, 131. — Conclusion, 137.

Embryotomie. — Dernière explication sur cette opération illicite, 268.

Franc-Maçonnerie, nouvelle condamnation, 272.

FUNÉRAILLES. — Questions relatives à la levée du corps, 469; — à l'Office et à la Messe, 474. — De l'absoute et de la conduite au cimetière, 476. — V. *Orgue.*

HURTER (le R. P.) — *Nomenclator literarius recentioris Theologiæ Catholicæ*, 381. — *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, ibid.

IDÉES, leur origine d'après S. Thomas, 492. — Formation des Universaux, 507.

IMMACULÉE-CONCEPTION (Office de l'), indulgences, 277.

INDEX. — Livres mis à l'index, 278.

INDULGENCES. — V. *Immaculée-Conception.*

INNSBRUCK. — Revue trimestrielle de Théologie catholique, 382. — Tableau des cours de la Faculté de Théologie, *ibid.*

IRRÉGULARITÉ pour participation à la guerre, 532.

ITALIE. — Décisions de la S. Pénitencerie relatives à l'Association qui s'intitule Société Catholique Italienne, 279.

JOSÉPHISTES (les), 5 ss., 97 ss., 185 ss. (V. la Table du tome précédent.) — Formation intellectuelle de Joseph II, 5. — Voyages à Rome et en France, 6. — La Cour de Marie-Thérèse, 15. — La société de Joseph II à Vienne, 17. — Vie privée de Joseph II, 20. — Son immixtion sacrilége dans les affaires de l'Eglise, 21. — Le prince de Kaunitz, 23. — Le maréchal de Lascy, 33. — Futilité de la correspondance du cardinal Herzan, 97. — Correspondance sur la mort de Marie-Thérèse, 98. — Débuts de la persécution religieuse de Joseph II ; conduite hypocrite du cardinal Herzan, 100. — Voyage de de Pie VI à Vienne, 102. — Lettre du prince de Kaunitz sur les relations de l'Eglise et de l'Etat, 106. — Voyage de Joseph II à Rome ; ses lettres au prince de Kaunitz sur son entrevue avec Pie VI, 108. — Correspondanca d'Herzan sur le démembrement de l'Evêché de Goriz, 114. — Faiblesses du cardinal Herzan pour les pamphlétaires impies Eibel et Born, 115. — Séjour de Gœthe à Rome signalé par Herzan, 119. — Les principes de Hontheim autorisés dans l'enseignement en Autriche ; fruits de cet enseignement, 135. — Sages mesures prises par les Pontifes romains, 188. — Résumé des principes de Hontheim, 189. — Analogie de la situation de l'Eglise en France avec celle de l'Eglise en Autriche ; comment la France fut préservée du schisme, 190. — Ligue de quatre archevê-

ques Fébronistes, 191. — Congrès et punctation d'Ems, 194. — Acquiescement de Joseph II; résistance des Evêques et du Souverain-Pontife, 201. — Soulèvement des Pays-Bas, 203. — Maladie et mort de Joseph II, 204.

Kaulen (le Dr Franz). — *Introduction à la Sainte Ecriture*, 379.

Lampe (la) du Seigneur, 77 ss. — L'usage de l'huile minérale ne peut être autorisée que par les Evêques pour les églises pauvres, *ibid.*

Le Vavasseur (le R. P.), *Cérémonial*, 563.

Libri Carolini (manuscrit inconnu des), 370.

Liturgie. — V. *Cierges*, *Funérailles*, *Lampe*, *Motets*, *Orgue*, *Plain-Chant*, *Rubriques*, *Saint-Sacrement*.

Marbode, évêque de Rennes. — Prologue de la passion de S. Laurent, mise en vers, 369.—*Varia poetica*, 372.

Mariage (publication des bans de), 60 ss.— Nécessité de la publication des bans, 61. — Circonstances de temps et de lieu qui doivent accompagner la promulgation des bans, 64. — A qui appartient la promulgation des bans, 69. — Devoirs qu'impose la promulgation des bans, 70. — Dispense des bans, 73. — Réfutation de quelques assertions d'un ouvrage moderne sur le mariage, spécialement de la thèse que les contractants ne seraient pas les ministres de ce sacrement, 353, 453.

Messe. — V. *Cierges*, *Funérailles*, *Offices*, *Oraisons*, *Orgues*, *Rubriques*.

Motets. — On peut considérer comme autorisés les Motets latins non liturgiques qui sont consacrés par une coutume ancienne et approuvés par l'Ordinaire, 88.

Œuvres serviles (des), 158 ss. — Notion de l'œuvre servile, *ibid.* — La transcription est-elle une œuvre servile ? 160.— La composition en caractères d'imprimerie, 161. — La peinture, 162. — La sculpture, 163. — De la licité des œuvres serviles, 164 ss. — A quelles conditions la coutume peut-elle excuser du repos dominical ? *ibid.*— Les œuvres de piété et de miséricorde sont-elles permises le dimanche ? 167. — La fuite de l'oisiveté peut-elle permettre le travail ? 170. — L'occasion d'un gain considérable ? 172. — Est-il permis de conduire des chariots ou des bêtes de somme avec leur charge ? 173.

Offices qui excluent toute fête occurrente, 152; — qui admettent seulement certaines fêtes doubles de première classe, 153. — Autres

catégories de fêtes et d'offices, 154. — Décisions sur les offices de la Semaine-Sainte dans les petites églises qui ne sont pas paroissiales, 378. — V. *Immaculée-Conception, Funérailles.*

Oraison. — Aux Messes votives de S. Joseph, il faut omettre le nom de S. Joseph dans l'oraison *A Cunctis*, ou remplacer cette oraison par l'oraison *Concede quæsumus*, 150.

Orgue. — L'usage de l'orgue aux fonctions funèbres ne peut être toléré que dans les églises où cette coutume existe, 83. — Il est interdit aux Messes et Offices du temps pendant l'Avent et le Carême, 86. — V. *Plain-Chant.*

Palmieri (le R. P.). — *Institutiones Philosophicæ*, 93, 182.

Philosophie (études de) chrétienne, 281 ss., 420 ss. (V. la table du tome précédent).— Principes d'induction ou deuxième sorte de principes pour la solution du problème des causes, 281. — Le composé humain : l'âme, être pensant et simple, 294. — L'union du corps et de l'âme forme la personne humaine, 301.— Ordre et nature des êtres et des causes qui se manifestent dans l'univers, 420. — Manifestations les plus universelles de la nature, *ibid.* — Le temps et l'espace, 424. — La force physique, l'effort et la résistance, les propriétés de la matière, 420.— Ce qu'il y a de subjectif et ce qu'il y a d'objectif dans les données des sens, 433. — Ce qu'il y a de relatif et ce qu'il y a d'absolu dans les sentiments du vrai, du beau et du bien, 448. — Documents relatifs aux doctrines de M. Ubaghs, 541; — aux œuvres de Rosmini, 552. — V. *Causalité, Droit, Idées, Palmiéri, Tyndall.*

Pierre Sacrée, quand perd-elle sa consécration, 530.

Plain-Chant. — L'accompagnement du plain-chant par l'harmonie ne doit ni le modifier, ni le dénaturer, 89. — L'harmonie n'est point invariable, ni en droit, ni en fait, *ibid.* — Le grand art du xvie siècle n'est pas le type achevé de l'accompagnement du plain-chant, 90. — Tentative heureuse de Niedermeyer et d'Ortigue, 91 —Espoir d'une alliance de l'harmonie moderne avec le plain-chant, 92.

Religieuses. — V. *Ursulines.*

Bivières (l'abbé de), ses ouvrages, 559.

Rosmini. — V. *Philosophie.*

Rosset (Mgr), *de Eucharistiæ mysterio*, 569.

Rubriques. — Décisions de la S. C. des Rites sur divers points, 375.

Saint-Sacrement. — Questions sur la manière de le transporter, 478.

Saroug (Jacques de). — Un évêque-poète au ve et au vi^e siècles, ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances, 309 ss., 388 ss.—Biographie et bibliographie de Jacques de Saroug, 311. — Comparaison de Jacques de Saroug avec Bar-Hébréus et S. Ephrem : il leur est inférieur, 318.—Les discours de Jacques de Saroug, 325.—Toutes les sectes orientales ont réclamé Jacques de Saroug comme un des leurs, 333.—Jugements d'Eusèbe Renaudot, d'Assémani et du bollandiste Montagne sur Jacques de Saroug, 336. — Jacques de Saroug fut monophysite, 338.—Preuves du monophysisme de Jacques de Saroug tirées de ses lettres, 386.— Jacques de Saroug ne fut qu'un partisan effacé du monophysisme, 403. — Il est mormonophysite, 408. — Témoignages conformes des écrivains orientaux, 415. — Conclusion, 418.

Smedt (le P. C.). — *Introductio gener. ad Historiam Ecclesiasticam*, 380.

Solennités transférées, jours qui les excluent, 533. — Questions diverses, 539, 540.

Thomas d'Aquin (S.) et l'Idéologie, 189 ss.

Titulaires *des églises, chapelles et oratoires publics*, fête et commémoraison dans l'oraison *A cunctis*, 519.

Tournai. — Redevances dues à l'évêque et à l'archidiacre, 371.

Tyndall. — Résumé de sa philosophie matérialiste, 480. — Brève réfutation, 483.

Ubaghs. — V. *Philosophie.*

Universités. — Lettres apostoliques concédant l'institution canonique de l'Université de Laval, 177. — V. *Innsbruck.*

Ursulines. — Une ancienne supérieure d'Ursulines ne peut être réélue, s'il y a moins de trois ans qu'elle a cessé d'exercer ses fonctions, 145.

Amiens. — Imp. A. Douillet et Ce, rue du Logis-du Roi, 13

REVUE des Sciences
Ecclésiastiques.
1876

v.33-34